

**UFRRJ**  
**INSTITUTO DE AGRONOMIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO**  
**AGRÍCOLA**

**DISSERTAÇÃO**

**MANDIOCA É VIDA: ESTUDO ETNOBOTÂNICO NA**  
**COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SANTA TEREZA DO**  
**MATUPIRI RIO ANDIRÁ (BARREIRINHA – AM)**

**ANTONIA ERICA COSTA DE SOUSA**

**2021**



**UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE AGRONOMIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO AGRÍCOLA**

**MANDIOCA É VIDA: ESTUDO ETNOBOTÂNICO NA COMUNIDADE  
QUILOMBOLA DE SANTA TEREZA DO MATUPIRI RIO ANDIRÁ  
(BARREIRINHA – AM)**

**ANTONIA ERICA COSTA DE SOUSA**

*Sob a Orientação do Professor*  
**Dr. Gabriel de Araújo Santos**

Dissertação submetida como requisito parcial para a obtenção do grau de **Mestre em Educação**, no Programa de Pós-Graduação em Educação Agrícola, Área de Concentração em Educação Agrícola.

**Seropédica, RJ  
Outubro de 2021**

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
Biblioteca Central / Seção de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada  
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

S725 SOUSA , ANTONIA ERICA COSTA DE , 1990-  
MANDIOCA É VIDA: ESTUDO ETNOBOTÂNICO NA COMUNIDADE  
QUILOMBOLA DE SANTA TEREZA DO MATUPIRI RIO ANDIRÁ  
(BARREIRINHA - AM) / ANTONIA ERICA COSTA DE SOUSA . -  
Seropédica, 2021.  
87 f.: il.

Orientador: Gabriel de Araújo Santos .  
Dissertação(Mestrado). -- Universidade Federal Rural  
do Rio de Janeiro, PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
EDUCAÇÃO AGRÍCOLA, 2021.

1. Etnobotânica. 2. Mandioca. 3. Quilombo. 4.  
Economia e organização social. I. Santos , Gabriel de  
Araújo , 1955-, orient. II Universidade Federal Rural  
do Rio de Janeiro. PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM  
EDUCAÇÃO AGRÍCOLA III. Título.

"O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001 "This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001"



**HOMOLOGAÇÃO DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO Nº 24 / 2022 - PPGEA (11.39.49)**

Nº do Protocolo: 23083.030829/2022-83

Seropédica-RJ, 18 de maio de 2022.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
INSTITUTO DE AGRONOMIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO AGRÍCOLA - PPGEA

**ANTONIA ERICA COSTA DE SOUSA**

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre, no Programa de Pós- Graduação em Educação Agrícola - PPGEA, Área de Educação Agrícola.

**DISSERTAÇÃO APROVADA EM 20/10/2021.**

Conforme deliberação número 001/2020 da PROPPG, de 30/06/2020, tendo em vista a implementação de trabalho remoto e durante a vigência do período de suspensão das atividades acadêmicas presenciais, em virtude das medidas adotadas para reduzir a propagação da pandemia de Covid-19, nas versões finais das teses e dissertações as assinaturas originais dos membros da banca examinadora poderão ser substituídas por documento(s) com assinaturas eletrônicas. Estas devem ser feitas na própria folha de assinaturas, através do SIPAC, ou do Sistema Eletrônico de Informações (SEI) e neste caso folha com a assinatura deve constar como anexo ao final da tese/ dissertação.

Gabriel de Araújo Santos  
Orientador, UFRRJ

Rosa Cristina Monteiro  
Examinadora interna, UFRRJ

Denis da Silva Pereira  
Examinador externo, IFAM

*(Assinado digitalmente em 19/05/2022 10:43)*  
GABRIEL DE ARAUJO SANTOS  
COORDENADOR CURS/POS-GRADUACAO - TITULAR  
PPGEA (11.39.49)  
Matrícula: 6385676

*(Assinado digitalmente em 19/05/2022 15:33)*  
ROSA CRISTINA MONTEIRO  
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR  
CoordCGPsico (12.28.01.00.00.00.17)  
Matrícula: 387745

*(Assinado digitalmente em 19/05/2022 00:29)*  
DENIS DA SILVA PEREIRA  
ASSINANTE EXTERNO  
CPF: 038.156.776-10

Para verificar a autenticidade deste documento entre em <https://sipac.ufrj.br/public/documentos/index.jsp> informando seu número: **24**, ano: **2022**, tipo: **HOMOLOGAÇÃO DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**, data de emissão: **18/05/2022** e o código de verificação: **78611168c2**

Dedico este trabalho aos quilombolas da comunidade de Santa Tereza do Matupiri em Barreirinha.

A todos os quilombolas que fizeram e fazem parte da construção deste País, que a gerações lutam pelo direito à memória, história e afirmação das suas identidades étnicas.

## AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Prof.º Dr. Gabriel de Araújo Santos, pelos ensinamentos, pela oportunidade e por acreditar na minha capacidade.

Ao corpo docente do PPGEA/UFRRJ, pela dedicação e compartilhamento de saberes e experiências em diversas áreas do conhecimento.

Aos colegas que ingressaram no PPGEA na turma de demanda social no ano 2019, pela vivência, amizade e troca de saberes, em especial Ricardo Martins, Rodrigo Freitas, Elionai Dias, Deise Leite e Flora Flores.

Aos representantes do movimento organizativo dos quilombos do Rio Andirá, especialmente Maria Amélia, por ter me acolhido, por ter me acompanhado em todo o trabalho de campo, por ter tido o privilégio de aprender com os seus conhecimento e história de vida, ao Tarciso dos Santos Castro, presidente da FOQMB, por todo apoio que me foi confiado.

Ao Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas – IFAM CMZL, por todos os níveis de ensinamentos que a mim foram transmitidos nos cursos técnicos e graduação, e por permitir a realização do estágio profissional e pedagógico neste instituto.

Aos professores do IFAM CMZL, em especial Prof.º Dr. Alvatir Carolino, Prof.º Msc. Jaime Cavalcante, Prof.º Dr. Marcelo Lopo, Prof.ª Drª Janaina de Aguiar, Prof.º Msc Eduardo Lima, Prof.º Msc David Lima e Prof.º Dr. Simão Correa, por todo o apoio a mim prestado.

Ao meu amigo Prof.º Dr. Denis da Silva Pereira, pela parceria, força, amizade e encorajamento em todos os momentos, por sempre acreditar em mim, por todo auxílio prestado durante a realização deste trabalho, por nunca soltar minha mão e por me ajudar a tornar este sonho possível.

A minha querida companheira Suellem Maciel, por toda paciência, por sempre acreditar e apoiar os meus sonhos, por escutar atenciosamente as minhas angústias e por poder compartilhar todas as alegrias.

Aos amigos por tornarem meus dias mais felizes: Idarlei Moraes, Ney Coutinho, João Nascimento, Givanildo Colares, Maria José, Jéssica Mouta, Magela Ranciaro, Gino Ranciaro, Rogério Nogueira, Juliete Jéssica, Aline Carvalho, Conceição Carvalho, Michel Platiny, Regicleude, Claudete Coelho, Nara Colares, Raiany Soares, Roberto Costa, Raimunda Diolane, Jézica Silva, Antônio Silva, Mariana de Salles e Jorge Trindade.

A minha amiga Agida Cavalcante (*in memorian*), que nos deixou há pouco tempo vítima da covid-19, mas que em vida deu-me apoio e proporcionou muitos momentos de alegria.

Aos colegas Arthur Júlio, Stephanie Machado, Clara Estrella, Gustavo Danquimaia, Ane Nunes e Gabriel do Anjos, a minha gratidão pela acolhida, força e amizade que me foram confiadas na cidade de Seropédica- RJ.

Por fim, agradeço a todos que, de alguma forma, contribuíram para a realização desta pesquisa!

*“Já vem de pai pra filho, de vô para neto, a tradição da gente aqui foi essa, eu fui criada na roça de mandioca, era assim na nossa família nos se juntava fazia o ajuri, aí nos ia lá plantar”.*

Maria Amélia dos Santos Castro

## RESUMO

SOUSA, Antonia Erica Costa de. **Mandioca é Vida: Estudo Etnobotânico na Comunidade Quilombola de Santa Tereza do Matupiri Rio Andirá (Barreirinha-Am)**. 2021. 87f. Dissertação (Mestrado em Educação Agrícola). Instituto de Agronomia, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ. 2021.

O presente estudo teve como objetivo principal demonstrar, por meio da Etnobotânica, aspectos de ordem material, de organização social e representação simbólica no processo de cultivo da mandioca e da produção de seus derivados na comunidade quilombola de Santa Tereza do Matupiri. O *locus* onde se realizou está pesquisa localiza-se no Rio Andirá, Município de Barreirinha- AM, no Baixo Amazonas. Buscou-se identificar e demonstrar as possibilidades e limites encontrados nas experiências dos agricultores da comunidade sobre os processos empíricos da produção da mandioca; caracterizou os sistemas de cultivo, as técnicas empregadas na produção e beneficiamento; analisou a dimensão cultural, territorial, cosmológica, política-organizacional e identitária que estão relacionadas ao cultivo desta espécie; buscou compreender as relações de troca que movimentam a dimensão econômica da comunidade; além disso, o trabalho buscou analisar em que medida o sistema produtivo constitui-se como uma trincheira de luta desta comunidade tradicional frente aos interesses do capital neoliberal. Utilizou-se abordagem qualitativa e teve como centralidade a metodologia interativa adaptada da técnica do Círculo Hermenêutico Dialético (CHD) de Guba e Lincoln (1989) e fundamenta-se também no princípio da pesquisa participativa. Dessa forma, o Círculo Hermenêutico Dialético aplicado como técnica para realização das entrevistas possibilitou demonstrar o protagonismo dos agentes sociais, que participaram desta pesquisa, na construção e reconstrução da realidade. A pesquisa foi organizada em duas fases: a primeira constituiu-se na análise bibliográfica e documental em uma perspectiva dialógica entre botânica e a Etnobotânica e a segunda que se constitui no trabalho de campo. Neste sentido, este texto dissertativo é uma síntese dos diversos aspectos que envolvem o cultivo da mandioca na comunidade alvo da pesquisa, da produção ao seu consumo, em interface analítica dos condicionantes de ordem econômica e sociocultural. Evidenciou-se que os conhecimentos e as práticas tradicionais, neste trabalho representada pela Etnobotânica da mandioca, tem sido fundamental na conservação ambiental, na manutenção de ordenamentos comunitários, na garantia existencial das identidades quilombola e, portanto, no enfrentamento da lógica do capital.

**Palavras-chave:** Etnobotânica, Mandioca, Quilombo, Economia e organização social.



## ABSTRACT

SOUSA, Antonia Erica Costa de. **Cassava is Life: Ethnobotanical Study in the Quilombola Community of Santa Tereza do Matupiri Rio Andirá (Barreirinha-Am)**. 2021. 87p. Dissertation (Master in Agricultural Education). Agronomy Institute, Federal Rural University of Rio de Janeiro, Seropédica, RJ. 2021.

This study had as main objective to demonstrate, through ethnobotany, aspects of material order, social organization and symbolic representation in the process of cassava cultivation and production of its derivatives in the quilombola community of Santa Tereza do Matupiri. The locus of this research is located in Rio Andirá, Barreirinha - AM, in the Lower Amazon. It sought to identify and demonstrate the possibilities and limits found in the experiences of community farmers on the empirical processes of cassava production; characterized the cultivation systems, the techniques used in production and processing; analyzed the cultural, territorial, cosmological, political-organizational and identity dimensions that are related to the cultivation of this species; sought to understand the exchange relationships that drive the economic dimension of the community; furthermore, the work sought to analyze to what extent the productive system constitutes a trench of struggle of this traditional community against the interests of neoliberal capital. A qualitative approach was used, centered on the interactive methodology adapted from Guba and Lincoln's (1989) Dialectical Hermeneutic Circle (DHC) technique, and also based on the principle of participatory research. In this way, the Dialectic Hermeneutic Circle applied as a technique for conducting the interviews made it possible to demonstrate the protagonism of the social agents, who participated in this research, in the construction and reconstruction of reality. The research was organized in two phases: the first constituted in the bibliographic and documental analysis in a dialogic perspective between botany and Ethnobotany, and the second constituted in the field work. In this sense, this dissertation is a synthesis of the various aspects that involve the cultivation of cassava in the target community of the research, from production to consumption, in an analytical interface of economic and sociocultural constraints. It was evidenced that the knowledge and traditional practices, in this work represented by Ethnobotany of cassava, have been fundamental in environmental conservation, in maintaining community order, in the existential guarantee of quilombola identities and, therefore, in confronting the logic of capital.

**Key Words:** Ethnobotany, Cassava, Quilombo, Economy and social organization.

## **LISTA DE SIGLAS**

ADCT – Ato das Disposições Constitucionais Transitórias

AHD – Análise Hermenêutica-Dialética

ASQ – Agenda Social Quilombola

CHD – Círculo Hermenêutico Dialético

CONAQ – Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas

EMBRAPA – Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária

FAO – Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura

FOQMB – Federação das Organizações Quilombolas do Município de Barreirinha

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IFAM – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

MDA – Ministério do Desenvolvimento Agrário

OIT – Organização Internacional do Trabalho

PBQ – Programa Brasil Quilombola

PNCSA – Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia

PPGEA – Programa de pós-graduação em Educação Agrícola

RTID – Relatório Técnico de Identificação e Delimitação

SEPRIR – Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

UERJ – Universidade Estadual do Rio de Janeiro

UFRRJ – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

## LISTA DE FIGURAS

|   |    |
|---|----|
| <b>Figura 1:</b> Mapa das Comunidades Quilombolas Certificadas Pela Fundação Palmares no Amazonas ..... | 7  |
| <b>Figura 2</b> – Mapa social das comunidades quilombolas do rio Andirá. ....                           | 11 |
| <b>Figura 3</b> – Mapa Genealógico das Famílias “Rodrigues e Castro”.....                               | 15 |
| <b>Figura 4:</b> A rala da mandioca Litografia a partir de fotografia de Ribeyrolles.....               | 39 |
| <b>Figura 5:</b> Porto do furo do Pucu.....   | 57 |
| <b>Figura 6:</b> Artesãs, na preparação de cipó para a confecção de vassoura.....                       | 61 |
| <b>Figura 7:</b> Capela de São Sebastião .....  | 63 |
| <b>Figura 8:</b> Capela de Santa Teresinha do menino Jesus .....  | 64 |
| <b>Figura 9:</b> Fluxograma Produção de Farinha.....  | 68 |
| <b>Figura 10:</b> Motor de ralar mandioca.....  | 70 |
| <b>Figura 11:</b> Cocho.....  | 71 |
| <b>Figura 12:</b> Tipiti. ....  | 71 |
| <b>Figura 13:</b> Tacha de Torração. ....   | 71 |
| <b>Figura 14:</b> Casa de farinha, agricultora no processo de torração da farinha. ....                 | 72 |
| <b>Figura 15:</b> Família no ajuri, plantação de maniva.....  | 73 |

## SUMÁRIO

|  |           |
|--|-----------|
| <b>INTRODUÇÃO .....</b>  | <b>1</b>  |
| <b>1 CAPÍTULO A PESQUISA E SEUS DESAFIOS EMPÍRICOS-TEÓRICOS EM CONTEXTOS AMAZÔNICOS .....</b>                              | <b>4</b>  |
| 1.1 Do local da pesquisa .....   | 4         |
| 1.2 História social dos remanescentes quilombola de Barreirinha: Lutas, conflitos, resistências e políticas públicas. .... | 8         |
| 1.3 Construção do Objeto: A Etnobotânica como perspectiva de uma ciência dialógica   | 17        |
| 1.4 Fundamentos de um estudo etnobotânico em contexto de uma comunidade tradicional quilombola.....                        | 19        |
| 1.5 As zonas proximais entre pesquisadora e a pesquisa de Mestrado.....  | 22        |
| 1.6 A Dialética e a Hermenêutica – fundamentos epistemológicos da pesquisa.....  | 24        |
| 1.6.1 Procedimentos do trabalho de campo, os agentes e tratamento de dados .....   | 25        |
| 1.6.2 Desafios da pesquisa: medidas de isolamento e distanciamento social causada pela pandemia da covid-19.....           | 27        |
| <b>2 CAPÍTULO II A MANDIOCA: ETNICIDADE E BOTÂNICA.....</b>  | <b>29</b> |
| 2.1 Breve retrospectiva antropológica .....  | 32        |
| 2.2 As Intersecções de Natureza e Cultura: As Contribuições da Botânica.....   | 33        |
| 2.2.1 A ciência tem seu olhar: fundamentos da botânica da mandioca .....   | 35        |
| 2.3 Cosmologia e história da mandioca entre povos tradicionais na Amazônia .....   | 37        |
| 2.4 Ciclo produtivo e aspectos socioeconômicos da cultura da mandioca na Amazônia  | 41        |
| 2.4.1 A produção da mandioca, base agroecológica e desafios político-econômicos .....                                      | 45        |
| <b>3 CAPÍTULO III DIALÉTICAS DO CAMPO: DA ENTRADA NA COMUNIDADE ÀS VIVÊNCIAS DAS FARINHADAS .....</b>                      | <b>49</b> |
| 3.1 O movimento negro e as políticas de reconhecimento no Brasil .....   | 49        |
| 3.2 A Federação: das formas de organização, desafios e lutas.....  | 54        |
| 3.3 Os banzeiros do deslocamento e as primeiras interações .....   | 55        |
| 3.4 Dentre tantas, Maria Amélia.....   | 58        |
| 3.5 O cotidiano da comunidade: práticas e interações sociais.....  | 60        |
| 3.5.1 Catolicismo popular e outras expressões de fé.....   | 62        |
| 3.5.2 Representação feminina nas relações sociais da comunidade.....   | 64        |
| 3.6 Processos de produção da mandioca, da farinha e outros produtos.....   | 66        |

|                |  |           |
|----------------|--|-----------|
| 3.6.1          | Mandioca o pão comum do Matupiri .....                                     | 69        |
| 3.6.2          | A indústria étnica que produz vida: A casa de farinha .....                | 70        |
| 3.6.3          | Puxirum e Ajuri .....  | 72        |
| 3.6.4          | Os processos de trocas comerciais de produtos derivados da roça .....      | 73        |
| <b>4</b>       | <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>   | <b>76</b> |
| <b>5</b>       | <b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>                                    | <b>78</b> |
| <b>6</b>       | <b>ANEXOS .....</b>  | <b>81</b> |
| <b>Anexo A</b> | <b>– Frente do município de Barreirinha – AM. ....</b>                     | <b>82</b> |
| <b>Anexo B</b> | <b>– Encantador Rio Andirá.....</b>  | <b>83</b> |
| <b>Anexo C</b> | <b>– Frente da Comunidade Quilombola de Santa Tereza do Matupiri .....</b> | <b>84</b> |
| <b>Anexo D</b> | <b>– Festejo em homenagem a São Sebastião .....</b>                        | <b>85</b> |
| <b>Anexo E</b> | <b>– Vivência dos processos da mandioca .....</b>                          | <b>85</b> |
| <b>Anexo E</b> | <b>– Vivência dos processos da mandioca .....</b>                          | <b>86</b> |
| <b>Anexo F</b> | <b>– Farinhadas .....</b>  | <b>87</b> |

## INTRODUÇÃO

Esta pesquisa situou-se no âmbito de um estudo etnobotânico que elegeu a Mandioca no contexto da comunidade quilombola de Santa Tereza do Matupiri no rio Andirá, município de Barreirinha – AM, e teve por objetivo de estudo demonstrar os aspectos de ordem material e representacional da mandioca, buscando compreender e caracterizar os sistemas de cultivo, as técnicas empregadas na produção, beneficiamento e comércio da mandioca, o estudo também analisou a dimensão simbólica, cultural, a dinâmica dos conflitos territoriais, os aspectos cosmológicos, políticos e identitários existentes na produção da mandioca e percebeu como se dá as relações de troca que movimentam a dimensão econômica da comunidade. A escolha da mandioca deu-se a partir da compreensão de que esta espécie possui um papel de extrema importância na construção da identidade e da vida dos povos e comunidades tradicionais da Amazônia, sobretudo entre os agentes que formam a comunidade quilombola de Santa Tereza do Matupiri, lócus da pesquisa.

Neste trabalho considerou-se a abordagem historiográfica do negro no Brasil, ou seja, a sua participação primordial na construção do país e também registrou-se as lutas por direitos, processos marcados pela exploração e pela invisibilidade, que negaram influência dos povos africanos e seus descendentes na formação socioeconômica e cultural brasileira, na perspectiva de que os mesmos eram vistos apenas como massa escravizada indispensável ao processo do acúmulo de capital das classes dominantes, todavia, o negro nunca foi omissivo e passivo, tampouco conformado, nem no período da escravidão, e muito menos após a escravidão, sempre estiveram na luta por cidadania e direitos, dessa forma, a luta e resistência são marcas do movimento social negro no Brasil.

A presença negra na região amazônica, em especial no estado do Amazonas até pouco tempo ainda causa certa estranheza, visto que, por muito tempo na historiografia houve a ideia de que a Amazônia era marcada somente como uma região de cultura indígena, por esse motivo a escravidão e a cultura africana foram colocadas em segundo plano Sampaio (2009). Dessa forma, na região Amazônica, ainda há uma luta para desconstruir a teoria da invisibilidade dos povos “remanescentes” quilombola, tornando-se importante, para isso, o resgate histórico desses agentes, evidenciando a presença dessas comunidades existentes em boa parte da região norte do Brasil. Tomada sobre tais reflexões, no ano de 2019, com a minha inserção no curso de mestrado do Programa de Pós-Graduação em Educação Agrícola, propus-me fazer um estudo etnobotânico da mandioca em comunidade quilombola com o projeto intitulado: *Mandioca<sup>1</sup> é Vida: Estudo Etnobotânico na Comunidade Quilombola de Santa Tereza do Matupiri Rio Andirá (Barreirinha-AM)*.

As comunidades do rio Andirá do município de Barreirinha conquistaram a Certidão de Autodefinição, por meio da Fundação Palmares, no ano de 2013, de acordo com Portaria nº 176, publicada no Diário Oficial da União, em 24 de outubro do mesmo ano. Os direitos constitucionais que regulamentam o reconhecimento, a demarcação e a titulação de terra ocupada por comunidades remanescentes de quilombo são assegurados pela aplicação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT, da Constituição Federal de 1988, e do Decreto nº 4.887 de 2003, sancionado pelo então Presidente da República, Luís Inácio Lula da Silva.

A categoria “território” considerada nesta pesquisa relacionada à comunidade de Santa Tereza do Matupiri diz respeito a uma análise concreta da “territorialidade específica” pela posse dos quilombolas no uso de uma área rural, com seus próprios modos de organização do

---

<sup>1</sup> A mandioca, macaxeira ou aipim assim conhecidos popularmente, tem o nome científico de *Manihot esculenta* Crantz, da família Euphorbiaceae.

“território” social. Sobre o assunto Almeida (2008, p. 29), assinala que “uma noção prática designada como “territorialidade específica” para nomear as delimitações físicas de determinadas unidades sociais que compõem os meandros de territórios etnicamente configurados”, ou seja, as “territorialidades específicas” pode ser podem ser consideradas, como resultado de diferentes processos de territorialização sendo que são delimitados de modo dinâmico e as “terras de pertencimento coletivo que convergem para um território”.

Neste sentido, “territorialidades” construídas por estes agentes sociais na região amazônica são constituídas em domínios específicos, relacionado com estratégias de uso e conservação dos recursos naturais. Onde simultaneamente, os sistemas culturais produzem as condições para a reprodução social e afirmação étnica.

De acordo Alexiades (1996), a Etnobotânica tem como foco pesquisar as sociedades humanas, passadas e presentes, e suas interações ecológicas, genéticas, evolutivas, simbólicas e culturais com as plantas. Os estudos sobre a Etnobôtanica são de grande relevância em regiões que têm na cultura da mandioca um importante fator econômico e social, destaque que a mesma é de extrema importância na conservação da agrobiodiversidade, através da valorização do conhecimento empírico dos agricultores velhos, e a transmissão desse conhecimento para os mais jovens são essenciais para a manutenção do conhecimento tradicional sobre a etnovarietades de mandioca, os sistemas de cultivo e as técnicas empregadas na produção.

A realização desta pesquisa em uma comunidade quilombola na região amazônica traz reflexões e desafios importantes para o estudo, assim, a construção desta dissertação foi organizada em três capítulos.

O primeiro capítulo deste estudo disserta sobre o local da pesquisa, iniciado por um breve enfoque conceitual da região Amazônica, do Estado do Amazonas, do município de Barreirinha e dos cinco quilombos: São Pedro, Ituquara, Trindade, Boa Fé e pelo quilombo alvo desta pesquisa Santa Tereza do Matupiri. Descreveu-se o processo de construção social, elucidando a origem e a trajetória histórica que confirmam aos quilombolas o direito à terra. Refletiu-se através das fundamentações teóricas propostas a Etnobotânica como perspectiva de uma ciência que dialoga com várias áreas do conhecimento e de seus fundamentos no contexto de uma comunidade tradicional quilombola. Descreveu-se ainda as zonas proximais entre a pesquisadora e a pesquisa de Mestrado, discorre a teoria da Dialética e a Hermenêutica, e por fim dialoga sobre os procedimentos do trabalho de campo, os agentes e tratamento dos dados.

O segundo capítulo deste estudo, propõe-se uma reflexão sobre conceitos antropológicos, em especial, o debate cosmológico, político e da etnicidade, onde se buscou dialogar com os conhecimentos científicos da História e da botânica. Produziu uma discussão história da mandioca entre povos tradicionais na Amazônia, onde se demonstrou a relação desta com manutenção das comunidades no passado e na atualidade, considerando o ciclo produtivo da mandioca e sua cadeia socioeconômica nesta Região: formas de produção, escoamento, consumos familiares e a comercialização. Foi composta por estudos que evidenciaram as perspectivas cosmológicas, étnicas e políticas da economia da mandioca, sua importância ancestral para estes grupos sociais amazônicos por meio da antropologia, da botânica e da história, esta última fundamental para compreender como se deu o encontro dos quilombolas com as roças de mandioca.

O Terceiro capítulo, traz uma abordagem sobre as políticas de reconhecimento do movimento negro no estado brasileiro, destacando os principais marcos jurídico resultado das lutas, discutir as relações desiguais historicamente constituídas e salienta a importância da Federação das Organizações Quilombolas do Município de Barreirinha (FOQMB). Narra

também a experiência da pesquisadora no trabalho de campo, do deslocamento de Manaus a entrada na comunidade de Santa Tereza do Matupiri, até o final da experiência de campo. Destaca a importância da realização do campo, acompanhada por Maria Amélia dos Santos Castro, liderança quilombola do rio Andirá. Relata o cotidiano da comunidade, suas práticas sociais e interações, o catolicismo popular e outras expressões de fé, a representação feminina nas relações sociais da comunidade. Este capítulo teve como centralidade os processos de produção da mandioca, da farinha e outros produtos e as trocas comerciais de produtos derivados da roça.



# 1 CAPÍTULO

## A PESQUISA E SEUS DESAFIOS EMPÍRICOS-TEÓRICOS EM CONTEXTOS AMAZÔNICOS

*Entendo o processo de afirmação étnica, referido aos chamados quilombolas, não se desencadeia necessariamente a partir da Constituição de 1988 uma vez que ela própria é resultante de intensas mobilizações, acirrados conflitos e lutas sociais que impuseram as denominadas terras de preto, mocambos, lugar de preto e outras designações que consolidaram de certo modo diferentes modalidades de territorialização das comunidades remanescentes de quilombos. Neste sentido a Constituição consiste mais no resultado de um processo de conquistas de direitos e é sob este prisma que se pode asseverar que a Constituição de 1988 estabelece uma clivagem na história dos movimentos sociais, sobretudo aqueles baseados em fatores étnicos. (Alfredo Wagner Berno de Almeida, 2005, p.17).*

### 1.1 Do local da pesquisa

A região Amazônica compreende uma vasta e complexa diversidade sociocultural, capaz de surpreender até mesmo os grupos sociais que compõem a própria região. Trata-se de um contexto que decorrente, sobretudo, de sua formação étnica ancestralmente constituída, já que acolheu uma grande diversidade de povos, ao longo da história, especialmente da colonização<sup>2</sup>, portanto, ocupação da Amazônia segundo o portal do Imazon (2015), a história inicia quando levas de imigrantes asiáticos chegaram ao vale do Amazonas há mais de 14 mil anos, no momento em que essas populações passaram a desenvolver a agricultura e viver num mesmo território, as sociedades indígenas diversas e mais complexas imergiram na região. De tal modo, no século XVI, quando os europeus atingiram o rio Amazonas, encontraram uma floresta habitada por povos indígenas diversos culturalmente (IMAZON, 2015)<sup>3</sup>.

É importante destacar que a consolidação da colonização portuguesa no século XIX, na região Amazônica, possibilitou não apenas a exploração econômica dos recursos naturais da região como também a comercialização de escravos negros africanos. Neste sentido, os indígenas, europeus e os diversos povos da África construíram intenso processo de trocas culturais, mesmo que em condições assimétricas, contudo, outras correntes migratórias

---

<sup>2</sup> Destaco que o contato com o “branco”, desde o início da colonização, constantemente foi danoso aos povos indígenas causando perda das terras e de valores culturais.

<sup>3</sup> A floresta habitada: história da ocupação humana na Amazonia. Disponível em: [imazon.org.br/a-floresta-habitada-historia-da-ocupacao-humana-na-amazonia/](http://imazon.org.br/a-floresta-habitada-historia-da-ocupacao-humana-na-amazonia/). Acesso em: 20 de dezembro de 2020.

contribuíram para a diversidade Amazônica, é importante destacar que, cada período econômico, representa um tipo de ocupação na região.

A “Amazônia Legal Brasileira”<sup>4</sup> é composta pelos Estados do Acre, Amapá, Amazonas, Pará, Rondônia, Roraima, Tocantins e Mato Grosso, e por boa parte do Estado do Maranhão. A região possui uma superfície aproximada de 5 217 423 km<sup>2</sup>, correspondente a cerca de 61% do território brasileiro (IBGE, 2014)<sup>5</sup>. De acordo com HECK et al. (2011) a complexibilidade da sociodiversidade amazônica, é uma realidade pouco debatida no mundo, levando em conta que, “vivem cerca de 180 povos indígenas, somando uma população de aproximadamente 208 mil indivíduos, além de 357 comunidades remanescentes de quilombolas e milhares de comunidades de seringueiros, ribeirinhos ou babaçueiros” (*ibid*, 2011, p. 237). Conforme LITTLE (2004, p. 02), “a imensa diversidade sociocultural do Brasil é acompanhada de uma extraordinária diversidade fundiária” onde as sociedades indígenas, estabelecem seus próprios relacionamentos com seus respectivos ambientes geográficos, no entanto, as centenas de comunidades remanescentes quilombolas espalhados por todo o território nacional, formam outro.

Para o antropólogo Costa Filho (2020), a imensa diversidade brasileira, tanto em termos dos povos e comunidades que a compõem, quanto em relação aos inúmeros biomas e ecossistemas associados a seus territórios e modos de vida, representa desafios para as políticas públicas e a produção de conhecimento. Em meio aos direitos coletivos garantidos, o autor destaca o direito à diferença e sua manutenção, bem como o direito ao território, presentes em diversos dispositivos e normas constitucionais que compõem como direito fundamental à manutenção da cultura e o acesso à posse das terras tradicionalmente ocupadas por vários grupos sociais, historicamente excluídos. Neste sentido, a diversidade fundiária da Amazônia também inclui as, milhares de comunidades de ribeirinhos, agricultores familiares, extrativistas e pescadores. Sendo assim torna-se primordial levar em consideração as culturas e complexidades dos biomas, de cada um desses povos existentes na Amazônia.

Os povos Amazônicos vivem momentos difíceis buscando encontrar meios para sobreviver frente a invasão de seus territórios, ações impostas pelo capital, através da violência que é fantasiado pela ideia do progresso, escondendo em si o genocídio humano e cultural. Segundo Costa Filho (2020), o cenário atual da regularização fundiária dos territórios indígenas e quilombolas e das comunidades tradicionais “está subordinada aos interesses dos grandes produtores rurais”, onde as licenças ambientais para os empreendimentos, na maioria das vezes, são controladas pelos latifundiários e seus representantes. Neste sentido, Loureiro (1994), chama atenção para a importância da preservação da cultura amazônica:

“No passado as políticas visavam preservar a Amazônia da cobiça internacional e garanti-la como patrimônio nacional. A partir dos anos 60 o objetivo é de explorar produtivamente, integrá-la ao contexto regional e eliminar seu caráter “primitivo”. Então o novo procura esmagar e substituir o anterior. As relações entre ambos são agora antagônicos” (LOUREIRO, 1994, p. 417).

---

<sup>4</sup> O conceito essencialmente político de Amazônia Legal Brasileira foi instituído, em 1953, por meio de dispositivo de lei, para fins de planejamento econômico na região amazônica. Corresponde à área de atuação da Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia – SUDAM delimitada no Art. 2º da Lei Complementar nº 124, de 03.01.2007 (IBGE, 2014). Art. 2º diz que: “A área de atuação da Sudam abrange os Estados do Acre, Amapá, Amazonas, Mato Grosso, Rondônia, Roraima, Tocantins, Pará e do Maranhão na sua porção a oeste do Meridiano 44º”

<sup>5</sup> BRASIL/IBGE. Amazônia Legal, 2014. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/geociencias/cartas-e-mapas/mapas-regionais/15819-amazonia-legal.html?=&t=sobre>. Acesso em: 06 de abril de 2020.

Além dos retrocessos nos processos de regularização dos territórios indígenas e quilombolas e de povos e comunidades tradicionais, nos deparamos com outros problemas, como, por exemplo, o desmatamento crescente na Amazônia que atualmente volta a ser uma preocupação mundial, o fato é decorrente dos retrocessos nas políticas ambientais do governo de Jair Messias Bolsonaro, que resultou vários efeitos calamitosos sobre o desmatamento na Amazônia, como mostra dados recentes da Imazon (2020)<sup>6</sup>, “em abril de 2020, o SAD detectou 529 quilômetros quadrados de desmatamento na Amazônia Legal, um aumento de 171% em relação a abril de 2019, quando o desmatamento somou 195 quilômetros quadrados”.

O presente estudo foi realizado no Estado do Amazonas, o mesmo é um dos nove estados da região Amazônica e está localizado na Região Norte do Brasil, sendo o maior em área territorial do Brasil, com 1.559.161,682 quilômetros quadrados, o estado detém um dos mais baixos índices de densidade demográfica do país, com 2,23 habitantes por quilômetro quadrado, segundo as informações do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)<sup>7</sup>. Conforme ainda o Censo 2010, a população do Estado é de 3.483,985 habitantes, em que 2.755,490 vivem na área urbana e 728,495 na área rural. Sua capital é Manaus, um dos 62 municípios do Amazonas. É importante mensurar que Manaus é a cidade mais populosa da Região Norte, com 1.802,525 habitantes. Aqueles que tem sua naturalidade no Estado do Amazonas são denominados de amazonense.

O nome Amazonas foi originalmente dado ao rio que banha o estado pelo capitão espanhol Francisco de Orellana, quando o desceu em todo o seu comprimento, em 1541, o mesmo afirmou ter encontrado uma tribo de mulheres indígenas aguerridas, associando-as às amazonas da mitologia grega, deu-lhes o mesmo nome (ALQUIMYA DA CURA, 2014)<sup>8</sup>. O acesso ao estado do Amazonas é principalmente por via fluvial ou aérea, e maioria dos rios amazonenses é navegável durante todo o ano, sendo importante mensurar que o estado tem o maior rio do mundo, chamado Rio Amazonas possuindo um curso calculado em 6.300 quilômetros.

É importante mencionar que o estado do Amazonas detém a maior população indígena do país, no total de 168.680, de acordo com o Censo 2010, nas quais são identificados 65 grupos indígenas no Estado, esses grupos por sua vez apresentam várias diversidades tais como: linguística, demográfica, religiosa, política e social.

Esta pesquisa situou-se no âmbito de um estudo etnobotânico que elegeu a Mandioca no contexto da comunidade quilombola de Santa Tereza do Matupiri no Rio Andirá, município de Barreirinha – AM, por compreender que esta espécie possui um papel ontológico na construção da identidade e da vida em seus aspectos mais amplos na região e entre os agentes que formam comunidade quilombola, lócus da pesquisa.

Neste sentido, cabe destacar que até pouco tempo na historiografia brasileira sobre a presença negra no estado do Amazonas foi uma temática pouco analisada e discutida, na perspectiva de que poucos estudos evidenciava a importância do caráter socioeconômico do africano no sistema escravista. O estado do Amazonas possui oito comunidades de remanescentes quilombolas, que são elas: Barranco de São Benedito, Tambor, Sagrado

---

<sup>6</sup> Boletim do desmatamento da Amazônia Legal, 2020. Disponível em: [amazon.org.br/publicacoes/boletim-do-desmatamento-da-amazonia-legal-abril-2020-sad/](http://amazon.org.br/publicacoes/boletim-do-desmatamento-da-amazonia-legal-abril-2020-sad/). Acesso em: 12 de novembro de 2020.

<sup>7</sup> Panorama do Estado do Amazonas, 2010. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/am/panorama>. Acesso em: 04 de abril de 2020.

<sup>8</sup> História do Amazonas, 2014. Disponível em: <https://aalquimiadacura.blogspot.com/2014/12/historia-do-amazonas-i-rio-amazonas-i.html>. Acesso em: 20 de abril de 2020.

Coração de Jesus do Lago de Serpa, Ituquara, Boa Fé, Santa Tereza do Matupiri, São Pedro e Trindade (Vide: – Figura 1).



**Figura 1:** Mapa das Comunidades Quilombolas Certificadas Pela Fundação Palmares no Amazonas

Fonte: Amazônia Real, 2014.

O mapa acima apresenta a localização das comunidades quilombolas reconhecidos oficialmente no Estado do Amazonas, nos quais são: Barranco de São Benedito, localizada no município de Manaus, Tambor, localizada no município de Novo Airão – AM, Sagrado Coração de Jesus do Lago de Serpa, localizada no município de Itacoatiara e Ituquara, Boa Fé, Santa Tereza do Matupiri, São Pedro e Trindade, localizadas no município de Barreirinha.

A presença negra na região amazônica, em especial no estado do Amazonas até pouco tempo ainda causa certa estranheza, visto que, por muito tempo na historiografia houve a ideia de que a Amazônia era marcada somente como uma região de cultura indígena, por esse

motivo a escravidão e a cultura africana foram colocadas em segundo plano. Sampaio (2009), argumenta sobre essa questão afirmando que:

“Usualmente, o tema da escravidão na Amazônia provoca estranhamento porque já se tornou corriqueiro afirmar que sua presença foi pouco significativa na economia regional dos séculos XVII e XVIII, devido à prevalência do trabalho indígena. Apenas na segunda metade do XVIII, com a chegada dos carregamentos da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778), é que esse quadro começa a mudar no Maranhão e no Pará” (SAMPAIO, 2009, p. 4).

Para Sampaio (2009), a historiografia de certo modo minimizou a presença do africano na Amazônia por algum tempo, uma grande parte dos trabalhos afirmavam que o uso da escravidão negra foi pouco significativo na economia regional dos séculos XVII e XVIII, devido à predominância do trabalho indígena. De modo que, por muito tempo essa temática significou num verdadeiro vazio na historiografia Amazônica. A autora aponta ainda que:

“(…) os trabalhos de Manuel Nunes Pereira, Vicente Salles, Anaíza Vergolino-Henry, Arthur Napoleão Figueiredo e Colin MacLachlan. Mais recentes, fundamental não esquecer as pesquisas de Rosa Acevedo-Marin, Eurípedes Funes, Flávio Gomes e José Maia Bezerra Neto. Estes (e outros) trabalhos vêm mostrando realidades diferenciadas, ajudando a jogar por terra décadas de silenciamento sobre a presença africana na região. Também têm revelado novos mundos, construídos a partir das experiências, dores, lutas e embates cotidianos de africanos e índios” (SAMPAIO, 2009, p.4).

No trecho acima a autora aponta vários autores que foram de extrema importância para o rompimento do silenciamento da presença africana na região amazônica, relata ainda que, a partir dos trabalhos desses autores revelou-se novos mundos, que são constituídos a partir das experiências, dores e lutas de africanos e indígenas na Amazônia.

## **1.2 História social dos remanescentes quilombola de Barreirinha: Lutas, conflitos, resistências e políticas públicas.**

Pelo Rio Amazonas se navegou para realizar o presente estudo, rumo ao o município de Barreirinha<sup>9</sup> (princesinha do Andirá, como é carinhosamente conhecido o município) um dos 62 municípios do estado do Amazonas, localizado à margem direita do Paraná do Ramos – braço do rio Amazonas – e do lado oposto, o rio Andirá. O município foi fundado 1881, no ano corrente de 2021 irá completar 140 anos. A região limita – se: ao Norte com o município de Parintins, a Leste com o estado do Pará.

O índice populacional do município é de 27.326 habitantes, conforme dados oferecidos pelo IBGE/2010. Deste total, 12.422 são moradores da área urbana e 14.939 estão distribuídos nas áreas rurais que se estendem ao longo do Paraná do Ramos e do Rio Andirá. A divisão territorial datada de 1988, o município é constituído de 5 distritos: Barreirinha, Ariaú, Cameté, Freguesia do Andirá e Pedras.

De acordo com a pesquisa realizada pela Antropóloga Maria Magela Andrade Ranciaro (2016), vivem vinte e três comunidades rurais às margens do Rio Andirá, destas cinco são quilombolas: Ituquara, Boa Fé, Santa Tereza do Matupiri, São Pedro e Trindade, conforme dados oferecidos pelo INCRA (2017) foram cadastradas 558 famílias, com uma

---

<sup>9</sup> Município a 330 km de distância de Manaus em linha reta por via fluvial, e a 41 km a Sul-Oeste do município de Parintins a maior cidade nos arredores.

população aproximada de 2.693 pessoas, em uma área de 27.816,13 hectares de território reivindicado.

As comunidades quilombolas do rio Andirá uniram suas forças e em agosto do ano de 2009 fundaram a Federação das Organizações Quilombolas do Município de Barreirinha (FOQMB), por conseguinte, os movimentos quilombolas do rio Andirá se fortaleceram e passaram a acionar a autodeclaração étnica como remanescentes quilombolas, e através da Fundação Cultural Palmares<sup>10</sup> pela portaria N° 176, de 24 de outubro de 2013 registrou no Livro de Cadastro Geral n° 16 e certificou, de acordo com a auto definição as comunidades Boa Fé, Ituquara, São Pedro, Trindade e Santa Tereza do Matupiri, todas as comunidades acima mencionadas se definem como remanescentes de quilombos, que de acordo com Almeida “quilombola é mais precisamente aquele que tem consciência de sua posição reivindicativa de direitos étnicos e a capacidade de autodefinir-se como tal, mediante os aparatos do poder, organizado em movimentos e a partir de lutas concretas” (Almeida, 2006. p.07).

Dessa forma, se faz importante destacar os instrumentos jurídicos disponíveis para proteger os direitos territoriais e identitários dos povos indígenas, quilombolas e das comunidades tradicionais, que são eles: a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (2004), a Convenção sobre Diversidade Biológica (1992), a Convenção sobre a Cultura Diversidade (2007), Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007), Artigos 215 e 216 da Constituição Federal, Artigos 231 e 232 da Constituição Federal de 1988, Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto 6040/2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.

Através das lutas dos movimentos quilombolas em todo Estado Brasileiro alguns marcos jurídicos foram conquistados, como a Constituição Brasileira de 1988 criou a garantia constitucional para a posse das terras das comunidades quilombolas. De acordo com o que está descrito no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT): “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

O Congresso Nacional aprovou a “Convenção 169” da Organização Internacional do Trabalho (OIT) que entrou em vigor em 25 de julho de 2003. O objetivo foi de regulamentar o artigo 68 da Constituição e segurado no primórdio de autoidentificação presente na “Convenção 169” da OIT, na ocasião o então presidente da república Luís Inácio Lula da Silva assinou o Decreto 4887/2003, foi então a partir do mencionado decreto que o INCRA juntamente com os Institutos de Terras de cada Estado ficou com a função de implementar os processos de reconhecimento, identificação e titulação do território quilombola.

Com esse amparo jurídico várias comunidades quilombolas de várias localidades do Brasil se organizaram para reivindicar seus direitos expostos no art. 68 da ADCT da Constituição Federal a partir da promulgação do Decreto Federal N° 4887 de 11/ 2003, o referido decreto se configura como um instrumento jurídico que regulamentou o processo administrativo a “identificação, o reconhecimento, a delimitação, a demarcação e a titulação

---

<sup>10</sup> “A Fundação Cultural Palmares foi criada há 31 anos como resultado da luta do movimento negro. Seu objetivo é promover a preservação dos valores culturais, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira”. Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/blog/blog-do-monitoramento/o-que-e-a-fundacao-cultural-palmares-e-qual-a-importancia-dela-para-a-populacao-negra-do-brasil>. Acesso em: 20 de janeiro de 2021.

da propriedade definitiva das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos no Brasil”<sup>11</sup>.

É importante destacar que o referido decreto foi aprovado mediante articulações políticas que envolveram várias organizações como a Advocacia Geral da União e a Procuradoria Geral da República, pesquisadores, instituições de ensino superior e a sociedade civil. De acordo com o Decreto 4.887/2003, os quilombos são: “grupos étnico – raciais” segundo critérios de auto, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”. (BRASIL, 2003, 4.887/2003, art. 2º).

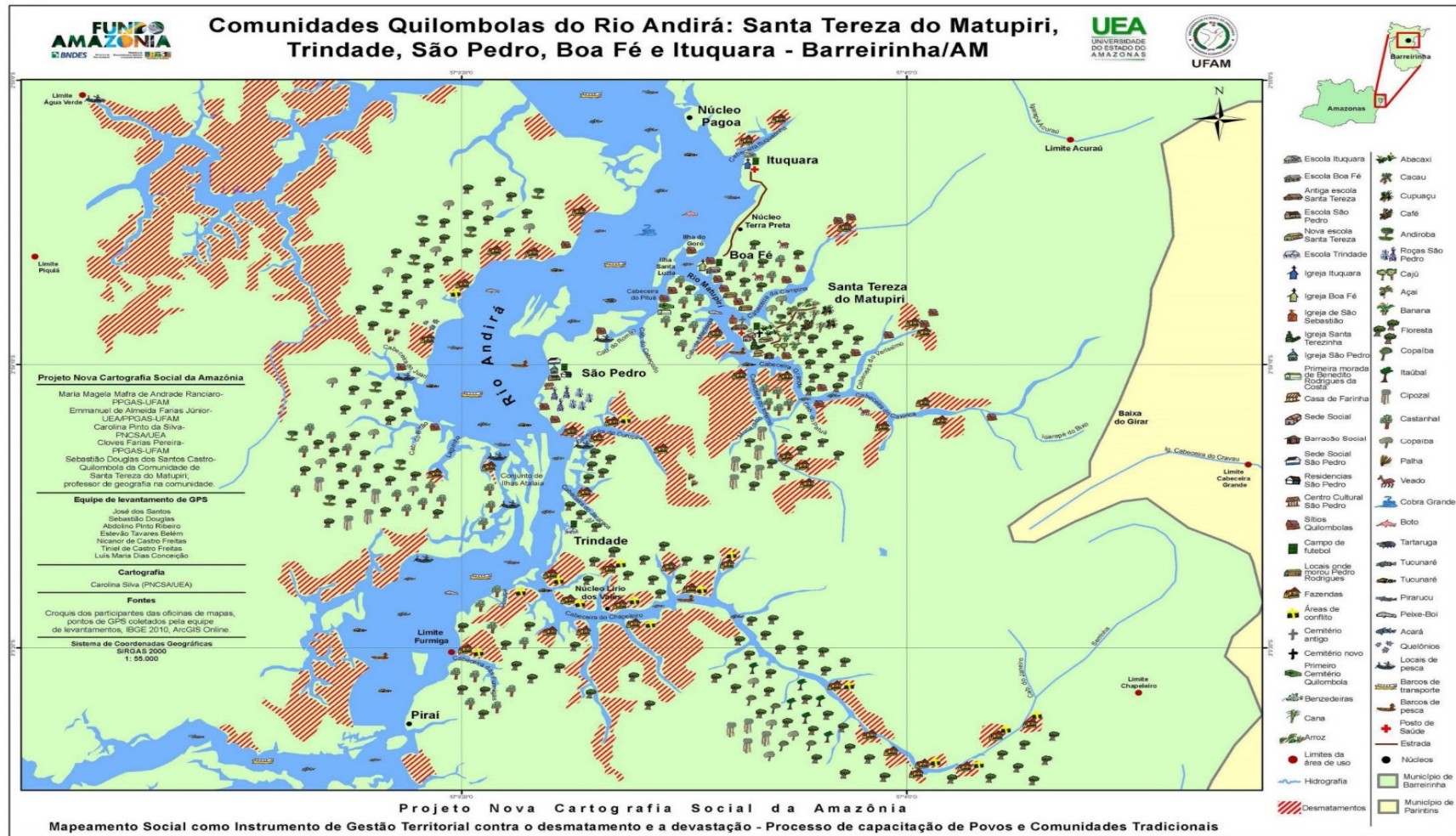
A FOQMB através de deliberação em Assembleia Geral que encaminhou ofício, em 2013, ao Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA)<sup>12</sup>, solicitando a realização da Oficina de Mapas. O principal objetivo consistia em identificar oficialmente o território quilombola, “através de croquis elaborados pelos agentes sociais se tem a dimensão quanto à configuração do território quilombola representado através do mapeamento social” (RANCIARO, 2016, p.38). Após seu término o mapa social ficou disponível no Fascículo N° 4<sup>13</sup>, sob o título “Quilombolas do Rio Andirá – Barreirinha/AM (*Vide:* – Figura 2).

---

<sup>11</sup> Diniz (2011), explica que “no Brasil a efetivação destas políticas envolve ainda a disputa com grupos de interesses empresariais, contrários ao reconhecimento dos direitos territoriais aos quilombolas e indígenas por representarem uma barreira à exploração mercantil de recursos da biodiversidade, minerais e hídricos”.

<sup>12</sup> O Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA) é coordenado pelo professor Alfredo Wagner Berno de Almeida, tem como objetivo dar ensejo à auto cartografia de povos e comunidades tradicionais na Amazônia.

<sup>13</sup> Disponível em: <http://novacartografiasocial.com.br/download/04-quilombolas-do-ria-andira-barreirinha-am/>. Acesso em: 20 de julho de 2020.



Fonte: Fascículo N° 4 "Quilombolas do Rio Andirá-Barreirinha/AM" (ALMEIDA, RANCIARO, FARIAS JÚNIOR [et. al.] Manaus: UEA, 2014).

**Figura 2** – Mapa social das comunidades quilombolas do rio Andirá.



Delimitação (RTID) do território quilombola com base nos ótimos resultados do mapa social dos quilombolas do rio Andirá (figura 2), é fruto da parceria da PNCSA com os agentes sociais quilombolas, em que identificaram e delimitaram os espaços pertencentes ao território, a partir de então os movimentos organizacionais motivaram – se a discussão e resolveram reivindicação junto ao INCRA e Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) a delimitação da área e de assuntos relativos ao procedimento de regularização fundiária do território quilombola do Rio Andirá.

Os trabalhos técnicos de demarcação da área foram iniciados pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) no ano de 2013 e foi até o ano de 2016, em que de 2013 a 2014 o INCRA trabalhou no levantamento de famílias das comunidades, em 2016 trabalharam na delimitação da área, no mesmo ano de 2016, a Superintendência Regional do Incra no Amazonas publicou no Diário Oficial da União o edital do Relatório Técnico de Identificação Andirá.

Segundo a quilombola Maria Amélia dos Santos Castro<sup>14</sup>, em 28 de junho de 2017 foi encaminhado o relatório completo do processo de demarcação das terras quilombolas para o Governo Federal em Brasília afim de alcançarem a titulação definitiva das terras. Todavia, o processo encontrasse parado na fase da portaria de reconhecimento, esta fase consiste na identificação do território e encerra-se com a publicação de portaria do presidente do INCRA que reconhece os limites do território quilombola no Diário Oficial da União e dos estados. A FOQMB redigiu um ofício destinado à Superintendência do INCRA afim de obter informações sobre andamento do RTID do Território Quilombola do Rio Andirá, em Barreirinha/AM, e também saber se as atividades referentes à publicação da Portaria no DOU que reconhece os limites do território quilombola já foram encerradas nesta Superintendência.

De acordo com pesquisas realizadas por Ranciaro (2016) o território quilombola tem como fundador o ex – escravo, Benedito Rodrigues da Costa, identificado como o primeiro quilombola a chegar às áreas do Rio Andirá, a mesma documentou o relato prestado, em 2013, por Benedito Pereira de Castro, 91 anos, neto de Benedito Rodrigues da Costa.

“Papai contava que meu avô, veio de Angola, da África, como escravo dos portugueses. Então, esse meu avô, por parte de pai, era Benedito Rodrigues da Costa que veio nos navios africanos pra servir os portugueses. Ele tinha três irmãos; uma irmã, a tia Maria e mais dois irmãos: o tio Francisco e tio João, tendo, estes três, partido para lugares ignorados, ninguém sabe pra onde. Nessa época, iam pro Pará e outros lugares; não sabemos pra onde eles foram (...). Essa fase já era a época da Abolição, estava acabando a força da escravidão, isso já tinha terminado. Então, sendo o primeiro negro a chegar e permanecer na comunidade do Matupiri, no Rio Andirá, vovô parou numa casa de festa e ali conheceu uma mulher indígena, viúva, e seu nome era Gerônima, filha da indígena Júlia Sateré. Benedito prometeu a ela que se um dia fosse liberto da escravidão, voltaria para casar com ela. Cumpriu a promessa, voltando tempos depois (Benedito Pereira de Castro, 91 anos, conhecido pelo apelido de “Ferro” – 13/02/2013) (RANCIARO, 2016 p.58).

De acordo com Ranciaro (2016) o relato de Benedito Pereira de Castro, narra que, dessa união com Gerônima, vieram cinco filhos: Manoel, Silvério, Pedro, Cristina e

---

<sup>14</sup> Maria Amélia dos Santos Castro é estudante de Agroecologia, líder quilombola e ex presidente da Federação das Organizações Quilombolas do Município de Barreirinha – FOQMB. Ressalto a importância da participação da Maria Amélia ao longo da pesquisa de campo, pois a mesma é tida como uma liderança que luta em prol dos direitos territoriais quilombola.

Francisco. O escravo, Benedito Rodrigues da Costa, teve uma filha fora do casamento, se chamava Maria Tereza Albina de Castro, filha de Maria Albina de Castro. O relato remete a origem da comunidade quilombola de Santa Teresa do Matupiri a uma memória do cativo no século XIX.

Entre várias narrativas sobre a fundação do território quilombola está o memorial disponível na Escola Municipal Santa Tereza do Matupiri sobre o surgimento da comunidade, em meados do ano de 1878 o escravo Benedito Rodrigues da Costa chegou ao Médio Amazonas, na região do atual município de Barreirinha, onde conheceu sua futura esposa, prometeu que assim que saísse do cativo iria retornar, igualmente tinha prometido voltou e se casou com Dona Belarmina. Esta união gerou seis filhos. Manoel Rodrigues, Severo Rodrigues, Francisco Rodrigues, Pedro Rodrigues, Cristina Rodrigues e Corina.

Segundo o memorial sobre o surgimento da comunidade depositado na Escola Municipal Santa Tereza do Matupiri o ex-escravo Benedito Rodrigues da Costa casou – se com Dona Belarmina e tiveram seis filhos, já no relato do Benedito Pereira de Castro, ele teria se casado com Gerônima e dessa união vieram cinco filhos e uma filha fora do casamento, chamada Maria Tereza Albina de Castro. Em uma entrevista com a quilombola Maria Amélia dos Santos Castro<sup>15</sup> ela relatou que:

“Assim que eu tô te dizendo tem um memorial na escola, que o pessoal colocaram tudo errado, nós tivemos que fazer reclamação e mostrar a verdadeira palavra da Ludia<sup>16</sup> por causa que muitas pessoas botaram várias pessoas que não foram os primeiros presidentes então é por isso que confundiu aí por causa disso nós tivemos várias discussões para falar a verdade dizendo quem é realmente o fundador do quilombo, era Benedito Rodrigues da Costa e Gerônima que era esposa dele”. (Maria Amélia dos Santos Castro, 59 anos, conhecida pelo apelido de “Lourdes”).

De acordo com o relato da nossa interlocutora, há várias versões históricas sobre a fundação do território quilombola do rio Andirá, em sua narração explica que o memorial disponível na escola de Santa Tereza do Matupiri conflita em alguns pontos com os relatos históricos contados pelos mais velhos, ilustra que a comunidade tem o desejo de mudanças no memorial da escola, pois há uma preocupação para que as futuras gerações conheçam a “verdadeira história” dos quilombos.

Segundo Maria Amélia dos Santos Castro, Maria Albina de Castro mãe de Maria Tereza Albina de Castro, filha de Benedito Rodrigues da Costa, deram uma grande contribuição para a formação da comunidade de Santa Teresa do Matupiri, Maria Amélia relatou que as mesmas “moravam lá na ponta onde tem a festa de São Sebastião, a mãe dela era uma pessoa promesreira e trabalhava com santo aí quando ela morreu a filha dela Maria Teresa formou um grupo pra da continuidade das promessas”, depois da morte de Maria Albina, Maria Tereza continuou com o festejo de São Sebastião. É importante mencionar que a partir de então foi que se estabeleceu o catolicismo dentro do Andirá.

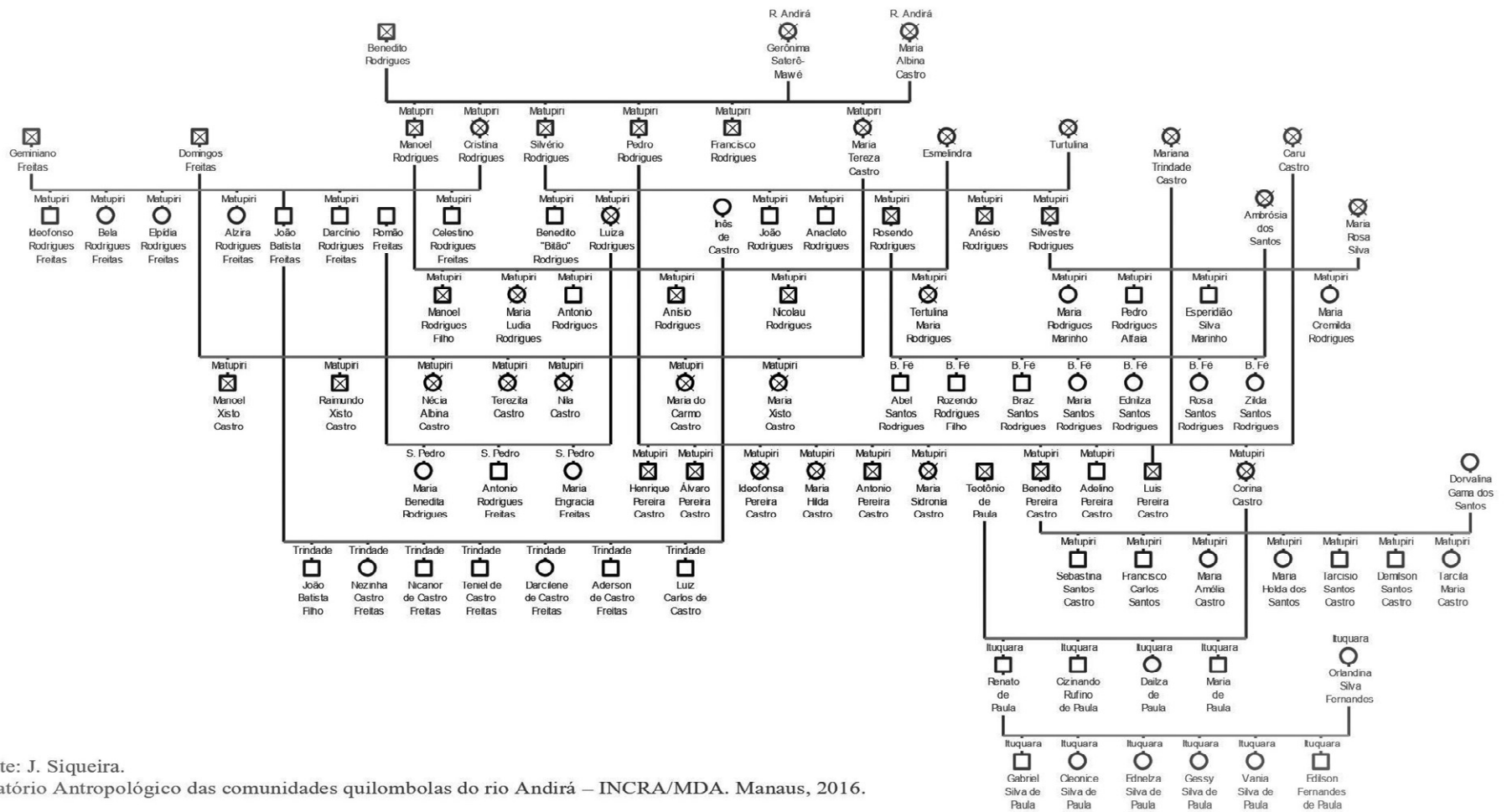
Santa Tereza do Matupiri foi a primeira comunidade quilombola do rio Andirá, fundada pelo ex – escravo, Benedito Rodrigues da Costa, portanto, hoje o território reivindicado corresponde a uma demarcação que se estende para mais dos limites do quilombo de Santa Tereza do Matupiri, incorpora também os quilombos de: Ituquara, Boa Fé, Santa Tereza do Matupiri, São Pedro e Trindade, de acordo com Raciario (2016, p. 60), “o

---

<sup>15</sup> Maria Amélia dos Santos Castro, conhecida como Lurdes é filha de Benedito Pereira de Castro, neto de Benedito Rodrigues da Costa.

<sup>16</sup> Ludia Rodrigues da Costa é tia da interlocutora Maria Amélia dos Santos Castro, a mesma conta que as histórias dos quilombos aprendidas por ela, foram repassadas por sua tia Ludia.

parentesco e/ou a linhagem de descendentes do ex-escravo é, portanto, como o grupo se define enquanto pertencente ao território quilombola”. (*Vide*: Figura 3 – Mapa Genealógico das Famílias Rodrigues e Castro).



Fonte: J. Siqueira.  
 Relatório Antropológico das comunidades quilombolas do rio André – INCRA/MDA. Manaus, 2016.

**Figura 3** – Mapa Genealógico das Famílias “Rodrigues e Castro”.

O Mapa Genealógico da Família Rodrigues e Castro elaborado por Siqueira (2016), (figura 3), fica explícito que a descendência e a trajetória histórica que confirmam aos quilombolas o direito à terra, neste sentido, Ranciaro (2016, p. 62) aponta que:

“O regime instituído, cujas cadeias somente se constroem na descrição oral do sistema de parentesco, serve ao propósito de “identificar cada geração e seus laços familiares” (ACEVEDO MARIN & CASTRO, 2004, p. 45). Isso pode ser verificado no quilombo de Santa Tereza do Matupiri, local originário de seu fundador, o ex-escravo. Ali se tem a predominância de um número de famílias bastante significativo, expressamente verificado no Mapa Genealógico da família “Rodrigues e Castro”.

“Desta feita, como observam as autoras (2004, *ibid.*), a genealogia é importante para mostrar a ancianidade do grupo; as gerações que desenvolvem seu modo de vida e suas experiências. Por exemplo, há que perceber na genealogia da família que os Rodrigues e Castro, ao constituírem família, o território amplia-se. O espaço é definido pela linhagem de descendência, inicialmente expandida pelos laços familiares dos 6 (seis) filhos e, por extensão, com e a partir dos netos e tataranetos do ex-escravo, Benedito Rodrigues da Costa, que deliberadamente permanecem em Santa Tereza do Matupiri ou migram para quilombos adjacentes”.

A autora explica ainda que “a existência dos grupos ao longo do perímetro que lhes dá o direito de pertencimento e permanência à terra tradicionalmente ocupada. Fato que atribuiu à linhagem de descendentes a afirmação da identidade coletiva”, dessa forma, entende-se que o controle sobre a terra se faz grupalmente sendo exercido pela coletividade que define sua territorialidade com base em limites étnicos fundados na afiliação por parentesco Bandeira (1991).

A luta pela conquista do reconhecimento oficial do território quilombola é o resultado do esforço de várias gerações que lutaram sem desistir, almejando o reconhecimento social, respeito de sua história e tradições culturais, que de acordo com Silva (2012, p.02), “as comunidades quilombolas (negras) no Brasil enfrentam diversos obstáculos na garantia de direitos aos seus territórios ancestrais e neste contexto de lutas identidades político/culturais são criadas, recriadas ou inventadas”. A autora explica ainda que é necessário entender a constituição da identidade quilombola mediante “à necessidade de luta pela manutenção ou reconquista de um território material e simbólico, pois o processo de territorialização pressupõe a tensão nas relações estabelecidas” (*ibid*, 2012, p. 02). Nesta perspectiva a Federação das Organizações Quilombolas do Município de Barreirinha (FOQMB), torna-se um movimento de extrema importância para o fortalecimento das lutas pelo território quilombolas do rio Andirá.

Sobre os processos de autoafirmação identitária e de acesso institucionalizado aos territórios, a situação dos povos e comunidades tradicionais se agravou nos últimos cinco anos “com o surgimento de um cenário político de regressões democráticas em sintonia com interesses e projetos hegemônicos” (COSTA FILHO, 2020, p.14), este processo de perda de direitos foi desencadeado, sobremaneira a partir dos dois últimos governos de Michel Temer e Jair Messias Bolsonaro, que acarretou na “revogação de estruturas legais, fechamento de fóruns de supervisão social, desmantelamento de aparatos de Estado, supressão de programas sociais e cortes orçamentários” (*Ibid*, 2020, p.14).

Nas últimas décadas as comunidades tradicionais Amazônicas, sofrem grandes mudanças econômicas, sociais e políticas, por diversos motivos, dentre eles se destaca o interesse do governo no capital internacional produzido pelo agronegócio, esse modelo de agricultura é apontado como solução do problema da fome no mundo, no entanto, na medida que se torna o maior concentrador de terras, contribui para a extinção das pequenas unidades de produção agrícola responsáveis por grande parte da produção de alimentos, dessa forma, tornando-se uma grande ameaça para os povos e comunidades tradicionais.

### 1.3 Construção do Objeto: A Etnobotânica como perspectiva de uma ciência dialógica

O presente estudo dialogou com diversas vozes de agentes sociais, como a de quilombolas, homens e mulheres, além disso, desenvolveu-se atividades que dialogou com várias áreas do conhecimento, como a agroecologia, antropologia, agronomia, Etnobotânica, os conhecimentos tradicionais e científicos. Fernandes (2007), entende o sujeito discursivo como um ser indissociável de sua história e sociedade e, desse modo, sustenta que em sua voz é possível encontrar não só um conjunto de outras vozes, constituintes de seu lugar sócio-histórico, inclusive a presença de vários discursos que se opõem ou se refutam. Para o autor essas diversas vozes são denominadas de polifonia em que consiste em: “vozes, oriundas de diferentes espaços sociais e diferentes discursos, constitutivas do sujeito discursivo” (*Ibid*, 2007, p.35). A voz do sujeito revela o lugar social, revelando um conjunto de outras vozes integrantes de uma dada realidade.

Conforme Santos (2008), acreditar que apenas os conhecimentos que são compostos por meio da ciência estão em contato com a realidade e, por isso, possuem legalidade por serem supostamente formulados por meio de um método seguro e racional, tem colaborado para a formação de um conceito simplista ou até mesmo inadequada da própria ciência e de outras formas de conhecimento, dificultando o surgimento de um novo formato de conhecimento em que o conhecimento científico dialogue com senso comum. Caracterização do senso comum que foi proposta por Santos (2008, p. 56) da seguinte forma:

“[...] o senso comum é prático e pragmático; reproduz-se colado às trajetórias e às experiências de vida de um dado grupo social e nessa correspondência se afirma fiável e securizante. O senso comum é transparente e evidente; desconfia da opacidade dos objectivos tecnológicos e do esoterismo do conhecimento em nome do princípio da igualdade do acesso ao discurso, à competência cognitiva e à competência linguística. O senso comum é superficial porque desdenha das estruturas que estão para além da consciência, mas, por isso mesmo, é exímio em captar a profundidade horizontal das relações conscientes entre pessoas e entre pessoas e coisas [...]”.

Portanto, é possível notar que para realizar a caracterização alternativa do senso comum, Santos (2008) diz que o senso comum está ligado às trajetórias e às experiências de vida de um dado grupo social e nessa relação existe confiança, reforça que o senso comum é transparente e evidente. O autor acredita que o senso comum é um tipo de conhecimento que está preocupado com a maneira do ser humano estar no mundo. O senso comum não despreza o conhecimento que a tecnologia produz, “mas entende que, tal como o conhecimento se deve traduzir em autoconhecimento, o desenvolvimento tecnológico deve traduzir-se em sabedoria de vida”.

Portanto, Etnobotânica, é uma ciência que pesquisa os aspectos da relação existente entre o ser humano e as plantas (VIU et al, 2010), de tal modo, que diversas etnias e comunidades, foram acumulando um grande conhecimento sobre o uso das plantas (RODRIGUES, 2007). O modo como essas plantas são usadas como recursos é muito importante, este conhecimento, denominado de tradicional, refere-se à soma de métodos adquiridos através de determinada sociedade no decorrer do tempo (OLIVEIRA, 2014), esse conhecimento é passado por gerações, dos mais antigos para os mais jovens.

Com tudo, a abordagem sobre o conceito de Etnobotânica é discutida na literatura sobre o olhar de vários aspectos e por vários autores, entre os quais, Albuquerque e Lucena (2004), definem que Etnobotânica não possui uma estrutura conceitual estabelecida que defina seus métodos, entretanto, ela se sustenta em conceitos antropológicos, botânicos e ecológicos.

Para Alexiades (1996), a Etnobotânica tem como foco pesquisar as sociedades humanas, passadas e presentes, e suas interações ecológicas, genéticas, evolutivas, simbólicas e culturais com as plantas. Conforme o autor, a Etnobotânica exerce um papel importante em várias áreas e domínios da atividade humana envolvendo campos, como a botânica, bioquímica, farmacologia, toxicologia, medicina, nutrição, agricultura, ecologia, evolução, religião comparativa, sociologia, antropologia, linguística, estudo cognitivo, história e arqueologia.

Amoroso (2002), define que a Etnobotânica está conformada sobre o campo multidisciplinar que inclui aspectos das ciências biológicas e das ciências sociais, especialmente da antropologia. A Etnobotânica destaca-se como uma abordagem de pesquisa científica que leva em consideração em seus estudos, os pensamentos, crenças, sentimentos e comportamentos, capaz de mediar as interações entre as populações humanas e os demais elementos dos ecossistemas, assim como, os impactos advindos dessa relação (MARQUES, 2002).

Dessa forma, a Agroecologia torna-se um campo que dialoga com a Etnobotânica, através de um novo olhar de desenvolvimento rural sustentável, ela surge em um momento de reflexão da própria ciência, a mesma integra saberes científicos e tradicionais, que considera dimensões sociais, e discute os métodos científicos, por meio de uma abordagem holística e sistêmica dos fenômenos, dessa forma a base epistemológica da Agroecologia apresentado por Gomes (2005, p. 42) diz que:

“Assim, a pluralidade epistemológica da Agroecologia, que a diferencia da ciência convencional, situa-se numa nova visão das relações homem natureza e busca sua concretude numa articulação que contemple não só a questão ecológica, senão que também as bases de uma epistemologia natural e evolucionista”.

No trecho acima Gomes explica que a pluralidade epistemológica da Agroecologia, e o que a diferencia da ciência convencional, reflete um novo estilo de se pensar a racionalidade científica, para o autor “é necessário adotar não só ações do tipo interdisciplinar ou transdisciplinares como também promover o diálogo de saberes, articulando os conhecimentos científico e tradicional”. A Agroecologia pode ser compreendida como uma nova filosofia da ciência, levando em consideração o conhecimento popular, as tradições e culturas de povos nativos.

O pressuposto epistemológico da Agroecologia está embasado simultaneamente a princípios filosóficos especialmente éticos, visto que a Agroecologia pressupõem valores ligados ao bem-viver e também científicos na medida em que a Agroecologia se consolida com propostas metodológicas intervencionistas e, portanto instrumental, isso significa ser investigado, o que lhe permite, a partir de sua experiência de imersão em uma nova cultura, produz aquilo que a Agroecologia está embasada em valores, mas, também, constitui-se com uma proposta social, ambiental e econômica.

No processo conceitual da Agroecologia e da Etnobotânica, demonstra a busca da aproximação do diálogo entre o conhecimento científico e os saberes tradicionais, ambas têm o objetivo de gerar novas formas de conhecimento e de novas buscas no campo ético, filosófico e epistemológico.

A região Amazônia tem uma grandiosa variedade de plantas, utilizadas historicamente por povos e comunidades tradicionais de diferentes formas seja cosmológica, alimentícia ou medicinal, na verdade, é prática comum esse conhecimento ser ponto de partida para direcionar diversos estudos científicos. Dessa forma, é importante mensurar que o conhecimento tradicional corre riscos devido à imposição mundial de modelos culturais dominantes, onde constitui uma nova forma de subjugar os povos nativos, apropriando-se de seus conhecimentos, através de mecanismos de propriedade “intelectual” e conseqüentemente

de patentes aumentando o mercado capitalista, sem benefícios de retorno para os pontos de origem de tais conhecimentos, dessa forma, a Etnobotânica torna-se uma ciência de extrema importância para a manutenção deste conhecimento.

#### **1.4 Fundamentos de um estudo etnobotânico em contexto de uma comunidade tradicional quilombola**

O estudo sobre plantas é de extrema relevância, visto que estão historicamente inseridas na cultura dos povos, compondo um quadro bastante amplo de utilidades: alimentares, econômicas, religiosas, medicinais, entre outras. No caso da mandioca, mesmo não sendo uma planta exclusiva da Amazônia, é fato que neste complexo, a mesma marca, de forma generalizada, a formação social das comunidades tradicionais e não tradicionais e representa, portanto, bases simbólicas e econômicas, assim, pensar a agricultura dentro do contexto Amazônico intrinsecamente representa considerar o papel da mandioca como elemento proeminente.

A Amazônia como complexo natural e social, tem relação direta com os próprios desafios planetários no que diz respeito às políticas de conservação biológica e da diversidade sociocultural, devido a isto o debate ganha maior relevância à medida que estamos lidando com relações de conflitos entre perspectivas holísticas de conservação e desenvolvimento humano social. O conflito encontra-se entre posições que consideram os povos indígenas, quilombolas, ribeirinhos, extrativistas, pescadores e agricultores familiares sob outro prisma, distinto daqueles herdados dos princípios coloniais de exploração e das determinações da “revolução industrial no campo”. Neste sentido, esta pesquisa que teve como foco a Etnobotânica, elegeu a Mandioca no contexto da comunidade quilombola de Santa Tereza do Matupiri, rio Andará, município de Barreirinha – AM, por compreender que esta espécie possui um papel ontológico na construção da identidade e da vida em seus aspectos mais amplos na região e entre os agentes que formam comunidade quilombola, lócus da pesquisa.

A mandioca é uma planta que para além das suas propriedades químicas ou biológicas, é elemento que ganha especificidades entre os povos da Amazônia, em que as relações sociais de produção, marcadamente, são familiares e comunitárias. Considerada base alimentar da “população” das zonas rurais e urbanas da região, é conseqüentemente, um importante componente para se compreender, tanto aspectos de costumes quanto da economia. A mandioca traz consigo, portanto, um poder explicativo de aspectos da infraestrutura<sup>17</sup> e da superestrutura<sup>18</sup>, numa perspectiva dialética.

Nesse contexto, a mandioca é uma espécie de suma importância para os povos e comunidades tradicionais, e propor um estudo sobre o processo produtivo da mandioca reforça o reconhecimento a uma cultura ancestral, que fortalece laços sociais e culturais desses povos. Para ALMEIDA (2008), esses agentes sociais não são figuras do passado, estão mobilizados em um processo de transformação, no qual redefinem permanentemente suas relações com a natureza, não se limitando simplesmente a reproduções de tradições fixas, estes sujeitos são protagonistas de comunidades dinâmicas que aparecem hoje envolvidas num processo de construção do próprio “tradicional”, possuem um modo diretamente ligados aos ciclos naturais, a maneira como entendem a natureza é baseada na racionalidade, valores,

---

<sup>17</sup> Para Marx, a infraestrutura trata-se das forças de produção, compostas pelo conjunto formado pela matéria-prima, pelos meios de produção e pelos próprios trabalhadores (onde se dá as relações de produção: empregados-empregados, patrões-empregados), (MARX,1993).

<sup>18</sup> A superestrutura é fruto de estratégias dos grupos dominantes para a consolidação e perpetuação de seu domínio. Trata-se da estrutura jurídico-política e a estrutura ideológica (Estado, Religião, Artes, meios de comunicação, etc.), (MARX,1993).



símbolos, crenças e na cosmologia. Sobre os Povos e Comunidades Tradicionais e Territórios Tradicionais o Decreto n.º 6.040, de 7 de fevereiro de 2007 em seu artigo 3º define:

I - Povos e Comunidades Tradicionais: 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;

II - Territórios Tradicionais: os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações (BRASIL, 2007).

Na atualidade, diversas comunidades quilombolas no Brasil lutam para garantir a permanência de seus territórios ancestrais, tendo em vista que, seus territórios continuam a ser vistos como áreas disponíveis à expansão de atividades econômicas, como é o caso da ocupação ilegal de fazendeiros e madeireiros no território quilombola. (Silva, 2012), aponta que:

“Antes e depois da abolição da escravatura o território brasileiro esteve marcado pela presença de comunidades negras que ainda hoje resistem às pressões de latifundiários, de especuladores imobiliários e até mesmo do poder público pela manutenção ou reconquista de seus territórios. Desta forma, o processo de territorialização quilombola constitui-se muitas vezes, na luta para continuar a existir, na reinvenção de uma identidade política portadora de direitos que é informada por uma memória ancestral. A memória, neste sentido, tem grande importância, visto que em geral se tratam de comunidades iletradas, de forte tradição oral e que se encontra na reinvenção de suas identidades uma oportunidade de recriação historiográfica (SILVA, 2012. p.01)”.

De acordo com o autor o processo de territorialização quilombola constitui-se na luta para continuar a existir, todavia, para a maioria dos povos tradicionais, a perda da terra onde se nasce significa a perda da memória ou da própria existência. A luta quilombola pelo direito aos territórios ancestrais, significa muito mais do que demarcação de terras, às quais elas têm total direito, mas sobretudo a luta é para fazer valer seus direitos a um modo de vida.

Entende-se que, a identidade quilombola está diretamente ligada às formas como esses grupos relacionam-se com seu território, da mesma maneira que, com sua ancestralidade, práticas culturais e tradições, desse modo, a relação entre território e identidade são indissociáveis. A presença de uma territorialidade<sup>19</sup> específica desses grupos está relacionada à ocupação da terra baseada no “uso comum” dos recursos naturais em suas “terras tradicionalmente ocupadas”, sobre esse conceito Almeida (2008, p.48) explica que:

“Em 1988 o conceito de ‘terras tradicionalmente ocupadas’, vitorioso nos debates da Constituinte, tem ampliado seu significado, coadunando-o com os aspectos situacionais, que caracterizam hoje o advento de identidades coletivas. Este se tornou um preceito jurídico marcante para a legitimação de territorialidades específicas etnicamente construídas”.

Nesta perspectiva, refletir sobre as comunidades negras existentes na Amazônia significa a investigação para além das formas de escravidão impostas a eles, visto que a

---

<sup>19</sup> De acordo com Almeida, “A territorialidade funciona como fator de identificação, defesa e força” (Almeida, 2004, p.10).

subordinação causada pela imposição do colonizador fez com que os negros fossem marginalizados<sup>20</sup>, silenciados e invisibilizados na sociedade amazônica. Embora todo o passado e presente histórico que certamente fizeram com que fossem mantidos obscuros socialmente, suas histórias vêm emergindo, confrontando o silenciamento ao qual eles foram vitimados, através do resgate histórico pode-se possibilitar a estes sujeitos o reconhecidos por suas lutas e resistências na floresta (GOMES, 2017).

Considerando os desafios que se encontram no campo social, econômico, ambiental, cultural e histórico dos remanescentes quilombolas, essa pesquisa teve como foco a busca de compreensão referente às condições empíricas sobre o cultivo da mandioca e a sua transformação em produtos e alimentos voltados a atender as famílias da comunidade e para o comércio na sede do município, e teve como desafios fundamentais responder questões como: Como se dá diálogo entre os conhecimentos tradicionais e ciência na comunidade? Qual a relação entre mandioca e questões existenciais nos aspectos ligados à alimentação? Que tipo de interações comunitárias a produção da mandioca provoca no interior da comunidade? Em que medida mandioca é um elemento que contribui com a autodefinição identitária? Qual importância da mandioca no processo de luta pela terra? Quais as influências da mandioca nas relações de parentesco no ciclo da produção da mandioca e derivados? De que forma o conhecimento adquirido pelos povos mais antigos sobre o sistema produtivo da mandioca é repassado para as novas gerações? Além do papel no campo econômico ligado a questão alimentar, qual o papel da mandioca no processo de trocas econômicas e produção material para estas comunidades? Como se dá a questão de gênero no âmbito rural da comunidade?

O estudo etnobotânico da mandioca na comunidade quilombola de Santa Tereza do Matupiri reforça uma ideia de aproximação da ciência ocidental com os conhecimentos tradicionais, mas também contribui para a construção de um outro modelo escolar, reforçando a presença negra na historiografia amazônica. Neste sentido, Gomes (2017) argumenta que o ensino da história da África e das culturas afro-brasileiras fundamentam ações de descolonização, pois é através de mudanças de representação e de práticas, que se questionam os lugares de poder. A ação descolonizadora acaba por questionar as relações entre os direitos legais e os privilégios, que caracterizam em boa parte a nossa sociedade.

“Descolonizar os currículos é mais um desafio para a educação escolar. Muito já denunciamos sobre a rigidez das grades curriculares, o empobrecimento do caráter conteudista dos currículos, a necessidade de diálogo entre escola, currículo e realidade social, a necessidade de formar professores e professoras reflexivos e sobre as culturas negadas e silenciadas nos currículos (GOMES, 2017, p. 107”).

Segundo o autor é preciso que as práticas decoloniais, que visionam um fortalecimento cultural e o respeito às diferenças torne-se uma prática corriqueira e cotidiana, e para que tal modelo se estabeleça, é indispensável repensar uma prática pedagógica que privilegie os aspectos culturais de todos os grupos que fundamentam a sociedade brasileira.

O estabelecimento do padrão de um conhecimento, naturalmente acaba por justificar ou desqualificar o outro, visto que, por vezes nega os conhecimentos da própria vivência das crianças na Amazônia, em que os estudantes, por sua vez, convivem, com um conteúdo distante de sua realidade, sem levar em consideração as suas histórias de vida e suas culturas. Só se constrói um outro modelo escolar quando a ciência também ressignifica suas práticas em seus estudos, as instituições escolares podem promover tanto a inclusão quanto a exclusão dos diferentes saberes presentes na sociedade.

---

<sup>20</sup> De acordo com Hofbauer “desde os primórdios das línguas indo-européias, o branco representava o bem, o bonito, a inocência, o puro, o divino, enquanto o negro era associado ao moralmente condenável, ao mal, ao diabólico, à culpa” (HOFBAUER, 2004, p. 61).

Neste sentido, a pesquisa justificou-se por possibilitar a identificação e a demonstração das possibilidades e limites encontrados nas experiências dos agricultores da comunidade sobre os processos de produção da mandioca. Este estudo, a partir de um contexto específico verificou em que medida esse sistema produtivo dialoga com as relações sociais e as representações simbólicas da mandioca para a comunidade Santa Tereza do Matupiri.

## **1.5 As zonas proximais entre pesquisadora e a pesquisa de Mestrado**

Cabe registrar que fui aprovada no programa de pós-graduação em Educação Agrícola-PPGEA com outra proposta de pesquisa, que consistia em um estudo exploratório analítico dos efeitos do programa de mestrado para servidores do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas – IFAM, oferecido por meio da cooperação técnica entre o programa de pós-graduação em Educação Agrícola – PPGEA da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ e o IFAM.

A ideia de uma nova proposta de pesquisa deu-se a partir de um diálogo com o orientador sobre temas ligados a Amazônia e o conhecimento tradicional, a partir de então iniciamos a edificação de uma nova proposta voltada à temática da Etnobotânica e às plantas regionais representativas na amazônica. Neste processo de definição e delimitação do objeto e do campo a ser pesquisado, inequivocamente dois elementos foram preponderantes: primeiramente o fato da minha relação proximal com a agricultura da mandioca, visto que sou nativa da região amazônica filha de agricultores familiares da cidade de Santa Luzia do Pará. Este vínculo existencial me garante, propedeuticamente, a compreensão da importância da mandioca para a garantia de vida dos povos e comunidades tradicionais da Amazônia; o segundo elemento, se deu com o prévio contato bibliográfico e de amizade com quilombolas que cursam Tecnologia em Agroecologia do IFAM, e, ainda, com Antropólogos que desenvolvem trabalhos naquelas comunidades. Estes referenciais foram postos em diálogo com o orientador professor Gabriel de Araújo Santos, e desta forma constituiu-se guinada rumo a seguinte temática: *Mandioca é Vida: Estudo Etnobotânico na Comunidade Quilombola de Santa Tereza do Matupiri rio Andirá (Barreirinha-Am)*.

O dia a dia na comunidade do Matupiri me trouxeram várias surpresas e lembranças da minha infância, quando vi as crianças nos processos produtivos, senti que vi a produção de mandioca em diversas perspectivas, a partir de minha subjetividade histórica, na condição de filha de agricultores familiares, onde as roças situavam-se em uma comunidade chamada Montenegro, conhecida como km 12 na cidade de Santa Luzia do Pará. Na região amazônica as roças de mandioca têm sua história e tradição, e a presente pesquisa proporcionou as lembranças e aproximação com a minha realidade, resgatou memória das interações corridas no meio familiar, também se teve a oportunidade de vê-la no meio acadêmico através do curso em Tecnologia em Agroecologia do Instituto Federal do Amazonas – Campus Manaus Zona Leste, como já discorri acima.

Iniciei o curso de Tecnologia em Agroecologia em 2016 e conclui em 2019, o curso me permitiu pesquisar várias áreas do conhecimento, pois a Agroecologia está embasada concomitantemente a princípios filosóficos, especialmente éticos, visto que a Agroecologia pressupõe valores ligados ao bem-viver e também científicos na medida em que a Agroecologia se consolida com proposta metodológica de intervenção e, portanto, instrumental. Isto significa que a Agroecologia está embasada em valores, mas, também, constitui-se com uma proposta social, ambiental e econômica. Por isso me possibilitou trabalhar várias temáticas como, por exemplo, um artigo produto da disciplina de Etnobotânica intitulado: *Plantas Utilizadas na Adubação Verde e os Seus Benefícios aos Produtores Orgânicos da Comunidade Água Branca km 8 Ramal do Brasileirinho*, em 2017 Projeto de extensão intitulado *Fórum Permanente de Debates*, orientado pelo professor Dr.

Denis da Silva Pereira, o projeto possibilitou experiências e diálogos voltados para a educação profissional do IFAM – CMZL, memória, história e atuais desafios, em 2018, o projeto Fórum Permanente de Debates, foi renovado com a temática: *Estudo cartográfico Social dos povos e Comunidades Tradicionais do Amazonas: Mapeamento dos Rios Negro, Purus, Solimões, Juruá e Madeira*, teve como foco dar visibilidade as questões ligadas à diversidade étnicas do estado do Amazonas por meio do mapeamento sociocultural de etnias (e de novas etnias), com objetivo de promover a construção de espaços exposição e debates sobre a relação geográfica e social destes povos.

No ano 2019 apresentei o meu trabalho de conclusão de curso intitulado: *Orgânicos: Produção, Comércio e Consumo na perspectiva do mercado de Manaus*, o trabalho teve como objetivo colocar em discussão a produção, abastecimento, comércio e consumo de orgânicos em Manaus, analisando a consolidação de legislações referidas a Agroecologia, produção de orgânicos, fortalecimento da agricultura familiar e segurança alimentar. A pesquisa faz uma reflexão sobre as perspectivas da Agroecologia e da produção e consumo de orgânicos em Manaus.

Na pesquisa de orgânicos há uma recorrência da afirmativa, “resgate do conhecimento tradicional”:

“A recorrência dessa afirmativa, “resgate do conhecimento tradicional”, deve ser relativizado, pois há pouca *descrição densa*<sup>21</sup> sobre sistemas de cultivos e manejos de povos e comunidades tradicionais em textos de autores da agroecologia. Tomo como referência meu lugar de fala que é o de estudante de curso tecnológico de agroecologia, pois em poucos textos lidos no decorrer do curso há relatos ou descrições sobre sistemas tradicionais situando os respectivos sujeitos sociais do conhecimento. Parece-me que os sujeitos sociais detentores de conhecimentos de cultivos tradicionais são invisibilizados, permanecendo evidentes somente as técnicas, espécies e o autor dos textos que coletam ou recolhem conhecimentos tradicionais e os formulam em textos acadêmicos e manuais autorais, assim, o tradicional é apropriado sem se dar grande importância em referenciar onde foi coletado, sem citar os sujeitos da pesquisa, sem indicações sobre as demandas sociais dos grupos sociais pesquisados” (SOUSA, 2019, p. 15).

No trecho acima proponho uma reflexão crítica aos textos de autores da Agroecologia, que outorgam à mesma o poder de “resgate do conhecimento tradicional”, quando, na verdade a prática agroecológica faz parte da ancestralidade e historicidade dos povos tradicionais e, para aprofundar a crítica, afirmo que poucos textos acadêmicos que li no decorrer do curso de Agroecologia, contemplam relatos ou descrições sobre sistemas tradicionais situando e dando protagonismo aos respectivos agentes sociais do conhecimento.

Através dos trabalhos realizados em comunidades e feiras de orgânicos, surgiu a inquietação sobre o motivo da mandioca está presente na maioria das comunidades visitadas ao longo do curso e o porquê a mandioca está presente em todas as bancas de feira, o que de fato a mandioca representa para esses agentes, foram essas inquietações que influenciaram também na escolha da temática.

Todos os elementos listados ao longo desta seção contribuíram para este estudo, tanto na vida pessoal quanto acadêmica. Ao longo do meu trajeto tive uma relação direta com povos e comunidades tradicionais, e como filha de agricultores familiares tive a oportunidade de obter conhecimentos repassados pelos meus pais, conhecimento esse, que vem sendo repassado por várias gerações, e o meio acadêmico, através do curso de Agroecologia me propôs refletir sobre os dois conhecimentos: tradicional e o científico. Este vínculo existencial

---

<sup>21</sup> Entende-se por descrição densa o método de observação criado por Geertz (1978), que objetiva proporcionar a compreensão das estruturas significantes implicadas na ação social observada, que necessita primeiramente ser apreendida para depois ser apresentada.

me proporciona compreender a importância da Etnobotânica na manutenção e valorização dos saberes dos povos e comunidades tradicionais da Amazônia.

## 1.6 A Dialética e a Hermenêutica – fundamentos epistemológicos da pesquisa

Trilhando na abordagem qualitativa, este estudo teve como centralidade a metodologia interativa adaptada da técnica do Círculo Hermenêutico Dialético (CHD) de Guba e Lincoln, (1989) apresentada como um método que coloca em ação os autores sociais em um processo de construção e reconstrução da realidade, fundamentada no diálogo entre os participantes e na Análise Hermenêutica Dialética (AHD) de Minayo (2010) que complementa o CHD, aprofundando a análise de dados coletados e tendo o referencial teórico para orientar o processo e apreender o sentido da fala do autor no contexto histórico-cultural. De acordo com Minayo (1996, p. 227), a união da hermenêutica com a dialética consiste em:

“A união da hermenêutica com a dialética leva o intérprete a entender o texto, a fala, o depoimento, como resultado de um processo social (trabalho e dominação) e processo de conhecimento (expresso em linguagem), ambos frutos de múltiplas determinações, mas com significado específico”.

Para Oliveira (2001), CHD é um processo dialético porque há diálogo constante entre o pesquisador, e os entrevistados, “trata-se de um processo dialético, que supõe constante diálogo, críticas, análises, construções e reconstruções coletivas”, a autora explica que o fato de existir uma relação constante entre pesquisador e entrevistados, o estudo pode chegar o mais próximo possível da realidade. Explica ainda que, o processo hermenêutico-dialético pode facilitar o entendimento e interpretação da “fala e depoimentos dos atores sociais em seu contexto e analisar definições em textos, livros e documentos, em direção a uma visão sistêmica da temática em estudo”.

Como base em Hegel e Marx, a dialética é entendida como um estudo da realidade em seu movimento, é luta dos contrários, que necessariamente exige diálogo. Hegel apresenta um método que permite compreender o pensamento e a realidade como processo, o movimento como desenvolvimento com base na contradição. Segundo Gil (2008), método dialético atingiu seu auge com Hegel, e depois reformulado por Marx, (1983), onde fez a primeira interpretação materialista<sup>22</sup> da dialética hegeliana, o método materialista histórico dialético interpreta a realidade, em uma visão de mundo e exercício, para autor o movimento histórico é derivado das condições materiais da vida.

Para Gadamer (2007), “a hermenêutica encontra-se diante do desafio do incompreendido, e, por meio daí, ela é trazida para o caminho do questionamento, e obrigada a compreender”. Desse modo, a hermenêutica nos leva a questionar a realidade em busca de respostas para uma compreensão daquilo que nos propomos a pesquisar, de tal modo que podemos compreender melhor a realidade.

O método de Análise Hermenêutica-Dialética Minayo (1996), complementa o Círculo Hermenêutico Dialético, pois o CHD, é importante pela dinâmica e precisão quanto à coleta de dados, e a AHD tem sua importância pelo fato de aprofundar a análise dos dados coletados. Minayo (2004, p. 232), enfatiza a importância da análise hermenêutica-dialética, a seguinte afirmativa:

“No momento concreto da interpretação dos dados, o sentido da totalidade se refere ao nível das determinações como ao recurso interpretativo pelo qual se

---

<sup>22</sup> A dialética materialista proposta por Marx analisa a história do ponto de vista dos processos econômicos e sociais.

busca descobrir as conexões que a experiência empírica mantém com o plano das relações essenciais”.

Segundo Minayo (1996), análise dos dados nos traz três possibilidades dentro de uma pesquisa qualitativa: a análise de conteúdo, a análise do discurso e a hermenêutica-dialética. De acordo com a autora essa metodologia “é o mais capaz de dar conta de uma interpretação aproximada da realidade. Essa metodologia coloca a fala em seu contexto para entendê-la a partir do seu interior e no campo da especificidade histórica e totalizante, em que é produzida”.

Diante da fundamentação teórica de cada segmento dessa metodologia interativa, afirmou-se que se tratou de uma proposta de pesquisa qualitativa, nas percepções da dialética, hermenêutica, dialogicidade e complexidade, dessa forma, sendo um processo hermenêutico-dialético que fundamenta a análise de dados.

### **1.6.1 Procedimentos do trabalho de campo, os agentes e tratamento de dados**

A abordagem qualitativa, utilizando a metodologia interativa adaptada da técnica do Círculo Hermenêutico Dialético (CHD), Análise Hermenêutica-Dialética (AHD) e a observação participante, tendo como ponto de partida a realidade e o conhecimento local, além de privilegiar o potencial dos fatores internos da comunidade e o seu território. Nessa perspectiva, a pesquisa partiu de uma abordagem qualitativa, que permitiu um olhar mais abrangente dos fatos, ou seja, presumiu o contato direto e prolongado da pesquisadora com o ambiente e as questões que foram investigadas por meio do trabalho de campo.

A pesquisa de campo foi realizada pela coleta de dados dos produtores rurais da comunidade de Santa Tereza do Matupiri, no período de 1 de janeiro a 4 fevereiro de 2021, onde a observação participativa foi o instrumento primordial, ou seja, foram as vivências junto às unidades produtivas das famílias de agricultores, no traslado da mandioca, no beneficiamento, nas casas de farinha e nas rodas de conversas formais e informais que se construiu o arcabouço de interpretações sobre de que forma o conhecimento tradicional está associado à cultura da mandioca na comunidade em questão. Levantou-se conhecimentos sobre os sistemas de cultivo, relações sociais e as representações simbólicas da mandioca, através das vozes de seus atores, agentes da construção de suas existências e partícipes da polifonia que representou esta pesquisa.

Neste sentido, o texto “A experiência etnográfica” de James Clifford (1998), mostra a noção de autoridade etnográfica no trabalho de campo expressa pelo “eu estava lá”, que seria a forma de demonstrar o “etnógrafo como membro integrante e participante” do trabalho de campo. Este padrão de legitimação do trabalho etnográfico, que deram respaldo aos trabalhos de antropólogos culturalistas, funcional – estruturalistas, por exemplo, são postos em xeque. O trabalho de Clifford (1998), chama a atenção para aspectos que no passado não representavam problemas de conhecimento. Assim, questões como historicidade, alteridade, epistemologia, subjetividade, etnocentrismo, textualização, (...) passam a compor o repertório de quaisquer trabalhos etnográficos.

Nesta perspectiva, o autor afirma que a etnografia deve “lutar conscientemente para evitar representar “outros” como abstratos e a-históricos”. (Clifford,1998, p.19), na busca de evitar os reducionismos de dicotomias e essências que consideram a cultura como algo estagnado. Assim, segundo Clifford (1998), observação participante desafia o etnógrafo a um aprendizado linguístico, de conversação direta que segundo ele pode produzir um “desarranjo de expectativas pessoais e culturais”.

O desafio da observação participante, segundo Clifford (1998), é sua natureza contraditória e de fácil produção enganosa, todavia, o mesmo afirma que a adoção da

hermenêutica e da dialética podem reformular e garantir qualificação na experiência e interpretação. Neste sentido, Clifford (1998), apresenta Dilthey (1914) como um dos primeiros autores a comparar a compreensão de formas culturais com a leitura de textos, que considera a coexistência, as intersubjetividades numa busca de se “um mundo comum de significados”.

“A “textualização” é entendida como um pré-requisito para a interpretação, a constituição das “expressões fixadas” de Dilthey. Trata-se do processo através do qual o comportamento, a fala, as crenças, a tradição oral e o ritual não inscritos vêm a ser marcados como um *corpus*, um conjunto potencialmente significativo separado de uma situação discursiva ou “performativa” imediata. (...) “Discurso” é um modo de comunicação no qual são intrínsecas as presenças do sujeito que fala e da situação imediata da comunicação. (...) O discurso não transcende a ocasião específica na qual um sujeito se apropria dos recursos da linguagem para se comunicar dialogicamente” (Clifford, 1998, p. 39, 40).

Em suma, para Clifford, a etnografia exige uma intensa participação pessoal, um ativo “sentir-se em casa”; a textualização configura-se como o elemento que após a experiência, o diálogo e o discurso, pode viajar para o local em que a mesma ganha a consistência de teoria etnológica ou antropológica, onde as ambiguidades, a diversidade de significados se torna um “retrato integrado” que de forma comum excluem os aspectos dialógicos, situacionais.

Clifford (1998), defende que a etnografia, deve ser “uma negociação construtiva envolvendo pelo menos dois, e muitas vezes mais, sujeitos conscientes e politicamente significativos”, ou seja, para ele a experiência e a interpretação estão sendo substituídos por “paradigmas discursivos de diálogos e polifonias”.

Nesta perspectiva, “o trabalho de campo é significativamente composto de ventos de linguagem”, sendo que Clifford (1998), pautado em Bakhtin, considera que a linguagem “repousa nas margens entre o eu e outro”, ou seja, as palavras não são monopólio do etnógrafo, mas uma propriedade comum entre o eu e o outro. Assim, Clifford pautando-se em Bakhtin afirma:

“Não há”, escreve ele, “nenhuma palavra ou forma ‘neutra’ – palavras e formas que podem não pertencer a ‘ninguém’; a linguagem é completamente tomada, atravessada por intenções e sotaques”. As palavras da escrita etnográfica, portanto, não podem ser pensadas como monológicas, como a legítima declaração sobre, ou a interpretação de uma realidade abstraída e textualizada. A linguagem da etnografia é atravessada por outras subjetividades e nuances contextuais específicas, pois toda linguagem, na de Bakhtin, é uma “concreta concepção heteroglato do mundo” (Clifford, 1998 p. 44).

A defesa de James Clifford encontra-se centrado nas etnografias que representem o encontro, “o dar e receber intersubjetivo” e que as autorias seja verdadeiras representações de diálogo. A heteroglossia como base de combate de textualizações homogêneas, de representações culturais ou de linguagem integradas, negando completamente a noção de unidades abstratas.

Portanto, o estudo pautado na observação participante, possibilitou vivências junto às unidades produtivas das famílias de agricultores, levantou dados sobre os sistemas de cultivo, relações sociais e as representações simbólicas da mandioca, através das vozes de seus atores, agentes da construção. Segundo Bourdieu (1987) os agentes sociais, indivíduos ou grupos, incorporam um *habitus* gerador (disposições adquiridas pela experiência) que variam no tempo e no espaço, dessa forma, esse agente é o ser que age e luta dentro do campo de interesses, cada agente se constitui a partir de uma bagagem socialmente adquirida, isso significa que os indivíduos da comunidade são agentes que constroem a cultura, normas, valores, preceitos, ações e comportamentos de seu grupo, assim, a pesquisa interativa

adaptada da técnica do Círculo Hermenêutico Dialético (CHD), distinguiu-se da perspectiva positivista de Comte negadora da dialética, da hermenêutica, da relatividade e da subjetividade que considera e reforça o princípio único, conhecimento verdadeiro é o científico e de que se deve limitar-se somente a constatar a ordem predominante no mundo e não as suas causas.

Bourdieu (1997), identifica os problemas decorrentes da relação entre pesquisador e pesquisados. Conforme ele no capítulo Compreender do livro: A miséria do mundo, diz que o pesquisador em respeito ao seu objeto, deve estar atento às sutilezas para evitar a violência simbólica capaz de afetar as respostas dos entrevistados, Bourdieu ressalta que é fundamental colocar em prática a reflexividade para ter o controle no campo da pesquisa na condução das entrevistas, ir com cautela para não ser arbitrário. Dessa forma, o Círculo Hermenêutico Dialético aplicado como técnica para a realização das entrevistas proporcionou que os agentes sociais pesquisados fossem verdadeiros protagonistas na construção e reconstrução da realidade.

A pesquisa foi estruturada em duas fases: a primeira constitui-se em análise bibliográfica e documental sob um enfoque crítico e interpretativo, a fim de definir as categoriais teóricas e empíricas, foi nesta fase que se definiu a fundamentação teórica, base de sustentação para análise de dados obtidos na pesquisa de campo. E a segunda, tratou-se do trabalho de campo, onde realizou-se entrevistas aos diversos atores sociais envolvidos com o objeto de estudo, em que Minayo (2001, p. 64) “define o trabalho de campo como fruto de um momento relacional e prático: as inquietações que nos levam ao desenvolvimento de uma pesquisa nascem no universo do cotidiano”.

As categorias empíricas foram distribuídas nas categorias teóricas e após realização das entrevistas, rodas de conversa e vivências, deu-se início tratamento das falas dos entrevistados com base na fundamentação teórica. Foi analisada as informações, identificando os aspectos essenciais no discurso de cada agente social entrevistado e observações percebidas pela pesquisadora, de forma individual e coletiva: homem, mulher, crianças, adultos e idosos.

A pesquisa passou pela fase de análise dos materiais produzidos, considerando as estruturas do pensamento, a cultura, as subjetividades, as bases sociais e econômicas, buscando consistentes apreensões interpretativas; expressões e percepções da realidade em que vivem esses agentes na comunidade, objetivou-se dar conta do objetivo do estudo: demonstrar, por meio da Etnobotânica, aspectos de ordem material, de organização social e representação simbólica no processo de cultivo da mandioca e da produção de seus derivados na comunidade quilombola de Santa Tereza do Matupiri.

Esta pesquisa utilizou-se instrumentos de abordagem metodológicas necessárias para análise de uma possível realidade, onde se investigou empiricamente a comunidade étnica e construiu dados relevantes para a escrita do presente trabalho. A partir deste estudo pautado nos elementos da teoria e da empiria como elementos dialéticos, este trabalho sistematizou o ciclo produtivo da mandioca na comunidade Santa Tereza do Matupiri como profunda dialogia com os demais aspectos que compõem a complexidade da vida deste povo do Andirá.

O uso de máquina fotográfica para registros visuais, gravador digital para registros de áudios, cadernetas de anotações e relatórios de campo foram uma forma de catalogar dados de campo. A pesquisa de campo foi pautada por preceito ético de respeito aos sujeitos envolvidos, de forma que suas imagens foram feitas de acordo com autorizações prévias, assim como as gravações de suas falas.

## **1.6.2 Desafios da pesquisa: medidas de isolamento e distanciamento social causada pela pandemia da covid-19**



A referida pesquisa coincidiu com um momento muito adverso, em que nos encontramos privados do espaço público e sob medidas de isolamento e distanciamento social como estratégias para enfrentamento da pandemia causada pela covid-19, que repercute em impactos socioeconômicos, sanitários, políticos, culturais e históricos sem precedentes na história recente das epidemias. Se faz necessário destacar que a pandemia fez com que os brasileiros enxergassem a importância da pesquisa, da ciência, das universidades e do Sistema Único de Saúde o SUS, que mesmo sendo contestadas por vários gestores, deu-se uma resposta muito importante a sociedade, pois no dia 17 de janeiro de 2020, no estado de São Paulo a enfermeira Mônica Calazans, foi primeira pessoa a ser vacinada contra a Covid-19 no Brasil.

A pesquisa de campo do presente estudo foi realizada no período de 1 de janeiro a 4 fevereiro de 2020, ou seja, antes do início da pandemia, dessa forma, conseguiu-se realizar a coleta de dados dos produtores rurais da comunidade de Santa Tereza do Matupiri, e também a participação nas vivências junto às unidades produtivas das famílias de agricultores, no traslado da mandioca, no beneficiamento nas casas de farinha e nas rodas de conversas formais e informais. Ressalto ainda que, tinha-se previsto um retorno à comunidade no início do ano de 2021, porém, por conta da pandemia não foi possível, mas, o não retorno à comunidade não implicou nos resultados obtidos, visto que, o campo realizado deu conta de responder os objetivos traçados na presente pesquisa.

Ressalto ainda que, o momento de organização dos dados e a escrita do presente estudo foi desafiador pois, com o aumento dos casos de contaminação da covid-19, que ocasionou a falta de oxigênio em alguns estados brasileiros, especialmente no Amazonas, o aumento das mortes e as perdas dos entes queridos, deixou-me muito desolada, dessa forma, ficou muito difícil manter a concentração no estudo, passei a ficar ansiosa, e por conta da ansiedade sofri com insônia, enfim foram muitos sentimentos, por isso para dar continuidade a escrita deste estudo teve-se que adotar uma postura de resiliência.

## 2 CAPÍTULO II

### A MANDIOCA: ETNICIDADE E BOTÂNICA

*Conhecemos uma única ciência, a ciência da história. A história pode ser examinada de dois lados, dividida em história da natureza e história dos homens. Os dois lados não podem, no entanto, ser separados; enquanto existirem homens, a história da natureza e história dos homens se condicionarão reciprocamente.*

*(Marx e Engels, 2007, p.86-87)*

No primeiro capítulo deste estudo, intitulado: *A Pesquisa e Seus Desafios Empíricos-Teóricos em Contextos Amazônicos*, destacou-se o lócus da pesquisa, iniciado por um breve enfoque conceitual da região Amazônica, do Estado do Amazonas, do município de Barreirinha e dos cinco quilombos: São Pedro, Itaquara, Trindade, Boa Fé e pelo quilombo alvo desta pesquisa Santa Tereza do Matupiri. Descreveu-se o processo de construção social, elucidando a origem e a trajetória histórica que confirmam aos quilombolas o direito à terra. Refletiu-se através das fundamentações teóricas propostas a Etnobotânica como perspectiva de uma ciência que dialoga com várias áreas do conhecimento e de seus fundamentos no contexto de uma comunidade tradicional quilombola. Descrevem-se ainda as zonas proximais entre a pesquisadora e a pesquisa de Mestrado, de tal forma que ilustre como se deu o diálogo para a formação de proposta desta pesquisa. Por fim, o primeiro capítulo discorre a teoria da Dialética e a Hermenêutica, e por fim dialoga sobre os procedimentos do trabalho de campo, os agentes e tratamento dos dados.

Na região Amazônia, os remanescentes de quilombos estão entre os grupos sociais que compõem os povos tradicionais existentes, portanto, caracterizando-se como uma “nova etnia”. Almeida (2011), conceitua as “novas etnias” “como uma tendência de grupos se investirem, num sentido profundo, de uma identidade cultural com o objetivo de articular interesses e reivindicar medidas, fazendo valer seus direitos, face aos aparatos de estado” (*ibid*, 2011, p. 82). Para o autor o critério político-organizativo contribui para a relativização do peso de uma identidade definida pela comunidade de língua, pelo território, pelo fator racial ou por uma origem comum.

Neste sentido, os territórios reconhecidos tornam-se unidades sociais que representam os resultados de lutas mobilizatórias constituídas pelo movimento organizativo, resultando na configuração do espaço físico designado para os remanescentes numa “territorialidade específica” (ALMEIDA, 2008). Para o antropólogo, se tem uma situação social marcada de modo concomitante por um processo de territorialização e por lutas identitárias, todavia, não podem ser consideradas como distintas de lutas econômicas. Almeida (2011, p. 52) aponta que “as alterações no conceito de etnicidade vêm sendo assinaladas, pelas pesquisas antropológicas, desde meados da década de 1970 – 80, evidenciando tais processos.” Sobre a etnicidade o autor discorre ainda que:

“(…) este fenômeno chamado etnicidade tem colocado em jogo novas formas de organização política, com representatividade diferenciada, refletindo a base econômica heterogênea dos agentes sociais, e com novas formas de confrontação.

O enfraquecimento dos aparatos de Estado e o debilitamento das entidades sindicais chama a atenção para os processos de construção de identidades coletivas a partir de mobilizações e lutas políticas, coordenadas por movimentos sociais em formação, bem como a partir da redefinição de símbolos e dos critérios político-organizativos Almeida” (2011, p. 52-53).

Nesta perspectiva, as preocupações acadêmicas dos estudos sobre a Etnicidade, ganhou força principalmente a partir dos anos 1980, em que se centraram, especialmente, nos estudos sobre os movimentos de emergência étnica, muito bem assinalados nos capítulos do livro organizado por João Pacheco de Oliveira Filho *A Viagem da Volta: Etnicidade, Política e Reelaboração Cultural no Nordeste Indígena* (2004) e outra obra do mesmo autor *Indigenismo e Territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo* (1998) e foi neste mesmo antropólogo que encontramos a gênese da construção do campo de investigação e reflexão das novas etnias em seu trabalho intitulado “*Índios do Nordeste*” (1998).

O autor chama atenção para os “fatos da chamada ‘emergência’ de novas identidades”, demonstrando um debate reflexivo “sobre as perspectivas para o estudo de populações tidas como de pouca distintividade cultural (ou seja, culturalmente ‘misturadas’)” (1998, p. 48). O autor explica ainda que:

“A “etnologia das perdas” deixou de possuir um apelo descritivo ou interpretativo e a potencialidade da área do ponto de vista teórico passou a ser o debate sobre a problemática das emergências étnicas e da reconstrução cultural. E é orientado por essas preocupações teóricas, que se constituiu do início dos anos 90 para cá um significativo conjunto de conhecimentos sobre os povos e culturas indígenas do Nordeste, ancorado na bibliografia inglesa e norte-americana sobre etnicidade e Antropologia política, e - é importante acrescentar - nos estudos brasileiros sobre contato interétnico” (OLIVEIRA, 1998, p.53).

Oliveira (1998), aponta a problemática geral enfrentada pela etnologia que trabalha com populações tidas como de pouca distinção cultural, especialmente no nordeste brasileiro, e propõe alguns conceitos para lidar com a questão étnica que lhe sirvam de ferramentas para interpretar a “emergência” de identidades. Oliveira Filho também aponta preocupações teóricas, de construção de conhecimentos sobre os povos e culturas indígenas do Nordeste, considerando que estes arcabouços teóricos que marcam o estudo etnológico estão ancorados em bibliografias inglesas e norte-americanas. Oliveira assinala ainda que:

“a etnicidade supõe, necessariamente, uma trajetória (que é histórica e determinada por múltiplos fatores) e uma origem (que é uma experiência primária, individual, mas que também está traduzida em saberes e narrativas aos quais vem a se acoplar). O que seria próprio das identidades étnicas é que nelas a atualização histórica não anula o sentimento de referência à origem, mas até mesmo o reforça. É da resolução simbólica e coletiva dessa contradição que decorre a força política e emocional da etnicidade” (OLIVEIRA, 1998, p. 64).

Etnicidade tem caráter de uma organização possuidora de historicidade, em que comunidades ou grupos étnicos podem ser compreendidos como formas de organização política. Assim, Oliveira Filho (1988), se propôs a pensar sobre a heterogeneidade social interna nos grupos étnicos, pressuposto que permitiu refletir as relações como interações sociais complexas, típicas de um campo intersocietário<sup>23</sup>. Portanto, o autor elucidou a

---

<sup>23</sup> Para Oliveira Filho, campo político intersocietário é uma “noção de sentido operacional” que “costura a sua realidade justamente em função de sua condição bicultural, pois é a virtualidade da dupla leitura das ações, dos atores e das motivações que instaura e potencializa a sua existência. A cultura aparentemente partilhada nada mais é do que uma fina crosta de sobreposições e entrecruzamentos de significados” (*ibid*,1999: 23).

importância da pesquisa se deter nos agentes de contato que “não podem ser descurados ou tratados como fatores externos”, entretanto devem estar combinados aos cenários, circunstâncias e processos que compreende os grupos étnicos.

Oliveira Filho (1998), propõem uma forma de análise que permite compreender o que teria ocorrido no caso das populações indígenas presentes no Nordeste, o autor utiliza-se das concepções de Barth sobre grupos étnicos e suas fronteiras, todavia, Oliveira Filho chama atenção para a necessidade de fazer alguns “ajustes” nos posicionamentos de Barth. Desse modo, destaca que para Barth um grupo étnico consiste em:

“[...] tipo organizacional, onde uma sociedade se utilizava de diferenças culturais para fabricar e refabricar sua individualidade diante de outras com que estava em um processo de interação social permanente [...] cujos limites seriam sempre construídos situacionalmente pelos próprios membros daquela sociedade” (OLIVEIRA FILHO, 1998, p.55).

Portanto, não há dúvidas de que Oliveira Filho (1993, 1996), nos anos 1990 possibilitou uma grande visibilidade para as questões étnicas nos Estados do Nordeste do Brasil. Assim, os estudos situam-se no âmbito de uma fronteira entre as perspectivas processualista e essencialista dos processos de Etnicidade, assumindo a proposição dos estudos étnicos de Fredrik Barth. Os estudos realizados sobre as emergências étnicas deram lugar a um número significativo de etnias<sup>24</sup> que passam a marcar o movimento indígena, que foram, portanto, primordiais para novos referenciais na produção do conhecimento no campo da Etnologia Indígena.

A etnologia histórica é compreendida como uma maneira reveladora do silêncio das fontes ofuscadas e enfraquecida em diferentes domínios das culturas, pois permite as construções históricas sociais e simbólicas, que de acordo com Oliveira (1995), foi desenvolvida através das análises a partir de fontes etnológicas (arqueologia, linguística e cultura material) dadas por especialistas, por meio da “observação etnográfica”. Desse modo, o presente estudo assimila a etnologia histórica como um modo de entender as proeminências históricas que explicam as mudanças ocorridas no território quilombola de Santa Tereza do Matupiri ao longo do tempo, referente à relação entre diversidade, as relações sociais e as representações simbólicas da mandioca.

As reflexões do presente estudo incidirão sobre o conceito antropológico de cultura, isto é, está relacionado com as ações humanas sobre a natureza e a produção de bens materiais e simbólicos como espelho dessa interação. Neste sentido, os movimentos de base da cultura estão associados em um sistema entre o homem, a natureza e suas atividades sobre o espaço que estão inseridos, em outras palavras, a cultura enquanto mediação entre os homens e a natureza.

De acordo com Almeida (2010), os povos e comunidades tradicionais, mesmo sendo apoiados nas unidades de trabalho familiar em modalidades distintas de uso comum dos recursos naturais, “apresenta uma consciência de si como grupo distinto, com identidade coletiva própria, e formas de organização intrínsecas que não reproduzem à ocupação econômica ou à relação com os meios de produção” (*Ibid*, p. 105). Para o autor, os povos e comunidades tradicionais não são figuras do passado, mas que estão mobilizados em um processo de transformação, em que redefinem permanentemente suas relações com a natureza, não se limitando simplesmente a reproduções de tradições fixas, estes sujeitos são protagonistas de comunidades dinâmicas que aparecem hoje envolvidas num processo de construção do próprio “tradicional”.

---

<sup>24</sup> As etnias surgem para os agentes sociais em um cenário cultural, e tem como objetivo a reivindicação de direitos e políticas que colaborem para um a sociedade justa e inclusiva, para que a luta pelo reconhecimento e direitos, possam ser constituídos e baseado em seu caráter étnico.

## 2.1 Breve retrospectiva antropológica

Considerando, ser este trabalho de cunho etnobotânico, a Antropologia possui direta relação com a construção desta pesquisa. Assim, faz-se necessário apresentar breve relato desta trajetória, que resultou dialeticamente nas categorias que ancoram este estudo: comunidades e povos tradicionais numa perspectiva de etnicidade histórica, a cultura relacionada com as ações humanas sobre a natureza e a produção de bens materiais e simbólicos e a Etnobotânica como perspectiva de uma ciência que dialoga com várias áreas do conhecimento.

Antropologia que tem assumido elevado grau de importância neste estudo, tem seu nascedouro nos trabalhos de James George Frazer, Lewis Henry Morgan e Edward Burnett Tylor que produziram as obras: *O ramo de ouro*, (1890); *A sociedade antiga*, (1877); *Cultura primitiva*, (1871) que deram um caráter essencialmente etnocêntrico e evolucionista. Segundo Morgan, (1877) “a humanidade começou sua carreira na base da escala e seguiu um caminho ascendente, desde a selvageria até a civilização através de lentas acumulações de conhecimento experimental”. A Antropologia evolucionista teve sua antítese no trabalho de Franz Boas, (2005) que com sua obra *Antropologia cultural* deu as bases para o movimento culturalista dentro da antropologia, que em suas palavras: “em lugar de uma simples linha de evolução, aparece uma multiplicidade de linhas (convergentes e divergentes) difíceis de serem unidas num sistema. Em vez de uniformidade, a característica notável parece ser a diversidade” (Boas, 2004, p. 54). O movimento culturalista se desenvolveu por antropólogos como Clifford Geertz, Margaret Mead, Ruth Benedict, por meio de obras como: *A interpretação das Culturas* (1926); *Sexo e Temperamento* (1935); *Padrões de Cultura* (1934). Obras consideradas clássicos da antropologia.

Mead (1935), em sua obra *Sexo e Temperamento*, descreveu três povos da Melanésia e demonstra que homens e mulheres não são caracterizados pelo sexo biológico, mas sim pelas culturas ensinadas ao longo da vida.

“Assim como cada cultura cria de modo distinto a tessitura social em que o espírito humano pode enredar-se com segurança e compreensão classificando, recompondo e rejeitando fios na tradição histórica que ele compartilha com vários povos vizinhos, pode inclinar cada indivíduo nascido dentro dela a um tipo de comportamento, que não reconhece idade, nem sexo, nem tendências especiais como motivos para elaboração diferencial. Ou então uma cultura apodera-se dos fatos realmente óbvios de diferença de idade, sexo, força, beleza, ou das variações inusuais, tais como o pendor nato a visões ou sonhos, e converte-os em temas culturais dominantes” (Mead, 1935, p. 20).

Os trabalhos realizados pela Antropologia britânica foram essências para o exercício da etnografia, assim, trabalhos como os de Evans Pritchard, (1940) *Os Nuer: Uma Descrição do Modo de Subsistência e das Instituições Políticas de um Povo Nilota*; Radcliff-Bronw, (1881) *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*; Bronisław Malinowski, (1922) *Argonautas do Pacífico Ocidental* são referenciais no exercício da antropologia.

Inegavelmente o trabalho de Levi Strauss teve profunda influência na Antropologia mundial, como criador da corrente Estruturalista que preconiza uma abordagem dedutiva, “estrutura seria uma abstração da realidade social”<sup>25</sup>. Foi também importante para se construir como base para o edifício da Antropologia brasileira, pois, sua experiência no Brasil em 1935 marcada por sua presença na Universidade de São Paulo como professor de sociologia, tendo em vista, a publicação de algumas obras publicadas que destas resultou em um artigo

---

<sup>25</sup> Disponível em: <https://ensaiosnotas.com/2014/05/06/funcionalismo-e-estrutural>. Acesso em: 06 de janeiro de 2021.

publicado também em 1935, “*Em prol de um Instituto de Antropologia Física e Cultural*”, tratou-se da apresentação de um projeto de criação que para ele seria um lugar reservado para estudos antropológicos. Assim, institucionalmente, a Antropologia surgiu com a criação da cadeira de “*Etnografia Brasileira e Língua Tupi*” 1935 e só em 1941 houve a criação de uma seção de pós-graduação. Foi importante para pôr em xeque a experiência antropométrica que marcou a gênese desta ciência por aqui, afinal a marca do escravismo e da influência da medicina produziu uma primeira faceta de teoria social brasileira pautada no racismo como pode-se observar no trabalho de Nina Rodrigues, (1935) ao, por exemplo, classificar os negros como grupo social marcado por serem rixosos, violentos nas impulsões sexuais, passíveis de dependência alcoólicas o que para ele, explicaria a criminalidade colonial.

As teorias pós-estruturalistas num sentido Deleuzeano, é, pois, visão de que a estrutura pode ser vista como o limite do conhecimento de uma coisa, em que tal limite é a condição para a evolução e a intensidade viva de algo. Estrutura é uma parte viva das coisas. É-lhes a intensidade e a fonte do vir a ser e da mudança (WILLIAMS, J. 2012). Este movimento trouxe em seu bojo outros marcadores epistemológicos e políticos como é o caso das teorias denominadas pós-coloniais, que se tem “perspectiva conceitual que busca analisar como determinados lugares e pessoas são construídos como subalternos em relação aos que são tidos como superiores e desenvolvidos”<sup>26</sup>, estes processos deram a Antropologia novas possibilidades de análise, produziu uma dinamização e descentralização de seus aportes teóricos.

Este movimento, em sentido mais amplo, também é classificado como pós-moderno que para Giddens, (1991), a pós-modernidade “se refere a um deslocamento das tentativas de fundamentar a epistemologia, e da fé no progresso planejado humanamente”.

Os contrapontos genealógicos de Franz Boas marcaram os estudos antropológicos sobre o conceito de cultura, para o autor “em lugar de uma simples linha de evolução, aparece uma multiplicidade de linhas (convergentes e divergentes) difíceis de serem unidas num sistema. Em vez de uniformidade, a característica notável parece ser a diversidade” (BOAS, 2004, p. 54), para o autor a cultura é plural, ou seja, seu objetivo era o estudo “das culturas” e não “da Cultura”, referindo-se sempre a múltiplas culturas e a diversidade cultural. Para Boas não havia diferença natural, biológica, entre os povos, para ele as diferenças são culturais, adquiridas ao longo da vida. O autor explica ainda que cada cultura deve ser entendida em seus termos e também comparada do relativismo, por esse motivo, cada cultura deve ser estudada e analisada em si, partindo de uma visão particularista, sendo que cada cultura é única. Assim, pode-se afirmar que o trabalho genealógico de Boas foi *start*<sup>27</sup> que desencadeou o desenvolvimento de uma Antropologia não evolucionista e não essencialista a exemplo dos estudos pós-coloniais<sup>28</sup> e pela vigorosa Antropologia política brasileira representadas neste trabalho pelos professores Alfredo Wagner Berno de Almeida e João Pacheco de Oliveira Filho.

## 2.2 As Intersecções de Natureza e Cultura: As Contribuições da Botânica

Como se citou acima Marx compreendia que o trabalho é a mediação entre natureza e sociedade, portanto, aquilo que se classificou como cultura é o resultado da ação produtiva e reflexiva da humanidade. O surgimento da filosofia em contexto grego trouxe em seu bojo a

---

<sup>26</sup> Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/rae/v51n6/10.pdf>. Acesso em: 06 de janeiro de 2021.

<sup>27</sup> Palavra de origem inglesa que significa em português encetamento, começo, início.

<sup>28</sup> Os estudos pós-coloniais propõem descolonizar o pensamento a partir da crítica ao modelo imperialista eurocentrado numa nova concepção de produção epistemológica. Disponível em: <https://periodicos.claec.org/index.php/relacult/article/view/1581>. Acesso em: 19 de dezembro de 2020.

preocupação em compreender da *physis*, e a Botânica ganha espaço importante já nos trabalhos de Aristóteles (370 a.C.). O estudo botânico irá se consolidar na modernidade com o alvorecer das ciências naturais. Todavia, como vimos acima, os estudos sociais trouxeram ao campo da ciência a relevância dos aspectos culturais como metaconhecimento de conhecimento físico-químicos. É deste encontro de perspectivas que este trabalho surge. Isto significa que pôr em relevância a Etnobotânica exige-se compreender as contribuições da botânica, na perspectiva agregação às interações entre as sociedades humanas e plantas como sistemas dinâmicos. A conexão entre as plantas e os aspectos culturais do homem é bastante evidente, visto que, diversas plantas fazem parte da nossa história, seja por aplicações na medicina, na alimentação, rituais, dentre outras formas de uso.

Em termo gerais, a Botânica é o ramo da biologia que estuda os vegetais. A Botânica por sua vez é estudada há milhares de anos e os conhecimentos informais sobre os vegetais vêm se acumulando desde os primórdios da história da humanidade, tal fato foi certificado por dados arqueológicos e também pela presença de acervos pertencentes a povos indígenas primitivos (OLIVEIRA, 2003).

Segundo informações fornecidas pela EMBRAPA (2014), o Grego Aristóteles (370 a.C.) foi o primeiro que tentou fazer o primeiro sistema de classificação das plantas, onde separou as árvores, arbustos e ervas, esse sistema foi utilizado durante a maior parte da Idade Média, podendo-se dizer que esse foi o início da Sistemática Botânica<sup>29</sup>. A partir de então foi que iniciou o surgimento de vários sistemas, todavia, foi o sueco Lineu<sup>30</sup> (1707–1775) que revolucionou a Sistemática, por esse motivo é reconhecido como o pai, tanto da Sistemática Botânica quanto da Zoológica. Dessa forma na medida que o conhecimento sobre as plantas aumentava, foi havendo a necessidade de organizá-lo (GEMTCHÚJNICOV, 1976). Em suas palavras a EMBRAPA (2014):

“O Grego Aristóteles (370 a.C.) tentou fazer o primeiro sistema de classificação de plantas, separando-as em árvores, arbustos e ervas. Esse sistema foi utilizado durante a maior parte da Idade Média, podendo-se dizer que esse foi o início da Sistemática Botânica. Quando os árabes ocuparam a Europa nos séculos 9 a 13, os europeus, em contato com essa nova cultura, aumentaram seus conhecimentos sobre as plantas e as coleções existentes na Europa cresceram bastante, havendo necessidade de ordenar todas essas informações. Desde essa época, vários sistemas foram propostos, porém o sueco Karl von Lineu (1707–1775) foi quem revolucionou a Sistemática, sendo por isso reconhecido como o pai, tanto da Sistemática Botânica quanto da Zoológica” (GEMTCHÚJNICOV, 1976). (EMBRAPA, 2014, p. 26).

Dessa forma, antes de Lineu, cada planta era denominada por um conjunto de nomes populares, os quais eram praticamente uma descrição, em *latim*, das características apresentadas, em que a primeira palavra do polinômio designava o gênero ou grupo ao qual a planta pertencia. De acordo como o crescimento do número de espécies conhecidas, foi ficando cada vez mais evidente de que esse sistema não tinha praticidade EMBRAPA (2014).

Segundo a EMBRAPA (2014), a Taxonomia faz a reflexão de há a necessidade de o homem entender o padrão de diversidade entre os organismos e de apresentar a origem de sua própria espécie, a Taxonomia “é uma área da Botânica que visa estabelecer uma imagem

<sup>29</sup> De acordo com a EMBRAPA (2014), a Botânica divide-se em diversas subáreas, como por exemplo: Sistemática (nomenclatura, identificação e classificação dos vegetais), Fisiologia (atividades vitais), Organografia (morfologia externa), Anatomia (morfologia interna), Palinologia (pólen), Fitogeografia (distribuição das espécies), Paleobotânica (fósseis vegetais), Genética (estudo de DNA), Ecologia Vegetal (relação entre os vegetais, os demais seres vivos e o meio), Botânica Agrícola (atividades de plantação e cultivo), dentre outras.

<sup>30</sup> Lineu passou a ser chamado de “pai da botânica”, embora seu sistema tenha passado a ser usado também para animais e bactérias.

completa da grande diversidade de organismos, por meio da organização das plantas em um sistema filogenético, considerando suas características morfológicas internas e externas, suas relações genéticas e suas afinidades” (EMBRAPA, 2014, p. 27).

Quanto a classificação Botânica as plantas são organizadas em níveis hierárquicos, ou seja, de acordo com as características apresentadas, de modo que cada nível reúna as características do superior, sendo “Por exemplo, as espécies de um determinado gênero devem apresentar as características desse gênero; os gêneros de uma determinada família devem apresentar as características dessa família e assim por diante”. (EMBRAPA, 2014, p. 26). Desse modo, quando se denomina uma planta já descrita, significa dizer que está ocorrendo determinação ou identificação, no entanto, quando se localiza uma planta ainda não conhecida, dentro de um sistema de classificação, se pode dizer que está ocorrendo classificação.

### 2.2.1 A ciência tem seu olhar: fundamentos da botânica da mandioca

A mandioca, (*Manihot esculenta* Crantz), foi classificada pela primeira vez em 1691, na *História Plantarum Universalis*, de Johannes Bauhin, que estudou material obtido por André Thevet no Brasil e que, em sua homenagem nomeou a raiz de *Manihottheveti*. Em 1766, Heinrich Johann Crantz descreve a euforbiácea e publicou o primeiro nome válido para a cultura de *M. esculenta*, destaco ainda que em latim *esculenta* significa “bom para comer” (EMBRAPA, 2005). A mandioca é chamada de “cassava” em países de língua inglesa, “manioc” em francês e “yuca” na língua espanhola.

A mandioca, (*Manihot esculenta* Crantz), pertence à divisão *Spermatophyta*; classe *Magnoliatae*, ordem *Euphorbiales*, família *Euphorbiaceae*, gênero *Manihot*; espécie *Manihot esculenta* Crantz; subespécie *esculenta*. O gênero *Manihot*, possui 98 espécies, de hábito subarbustivo, arbustivo ou arbóreo, em que somente a *Manihot esculenta* forma raízes armazenadoras de amido, dessa forma, torna-se a única cultivada para fins alimentícios (ROGERS e APPAN,1973), é importante destacar que diversos estudos apontam a mandioca como a planta mais antiga dos cultivares brasileiros. A família *Euphorbiaceae* é composta por mais de 1700 espécies, abriga plantas herbáceas importantes economicamente, como, por exemplo a mamona, e lenhosas, como a seringueira, é importante destacar que as espécies também possuem valor medicinal e ornamental. Uma característica que se faz comum nesta família é a produção de uma secreção leitosa, o látex, podendo ser observada quando a planta é ferida (CEBALLOS, 2002).

Segundo a EMBRAPA (2018)<sup>31</sup>, a altura da planta da mandioca madura, em geral varia entre um a dois metros, no entanto, algumas variedades alcançam até 4 metros. O ângulo entre a rama principal e as filiais variam entre horizontal e ereto. Contudo, as plantas da mandioca podem ser diferenciadas em cinco tipos principais, “baseado nas características de ausência ou presença de ramificações, ângulo da ramificação, altura da primeira ramificação e número de nódulos a partir do qual ocorre a primeira ramificação” EMBRAPA (2008 p. 07).

Sobre as folhas são consideradas simples formadas por lâmina e pecíolo. O pecíolo da folha tem variação de 5 cm a 30 cm de comprimento, no entanto, pode alcançar até 40 cm, a respeito da coloração pode variar do verde ao roxo. O lóbulo varia de formato especialmente na largura, a planta da mandioca normalmente pode produzir de quatro a oito raízes tuberosas, entretanto, muitos genótipos podem produzir 20 ou mais, sendo que são mencionados quatro formatos de raiz da mandioca. (EMBRAPA, 2018).

---

<sup>31</sup> Disponível em: <https://www.infoteca.cnptia.embrapa.br/bitstream/doc/372625/1/BP78.pdf>. Acesso em 01 de fevereiro de 2021.



A mandioca é uma planta monóica, a qual apresenta flores masculinas e femininas na mesma planta e habitualmente na mesma inflorescência. Vale ressaltar que a reprodução sexual da mandioca é de grande importância referente a classificação botânica das espécies do gênero *Manihot*, como o estudo da inflorescência, forma e função das flores, fatos como da polinização, biologia floral e a produção de sementes. Os relatores vegetativos e reprodutivos da *Manihot* são elementares nos trabalhos de descrição botânica e da genética da espécie (CEBALLOS, 2002).

De acordo com Nassar (1978), aponta que o processo de domesticação da mandioca é incerto, mas há especulações de que a mandioca tenha sido domesticada pela primeira vez em uma única localidade e posteriormente foi levada por povos indígenas para diferentes regiões, ocorrido no período de imigração. Fato que pode ter levado o acontecimento do cruzamento entre a espécie cultivada e as espécies silvestres locais, isso pode ter ocasionado numerosas espécies através de introgressão<sup>32</sup> genética, o autor menciona ainda que a domesticação possivelmente ocorreu simultaneamente em diferentes partes dos trópicos.

A região do sudoeste da Amazônia é mencionada em vários estudos como centro de origem e domesticação da mandioca. Na Amazônia, a mandioca é bastante diversificada, compondo um rico conjunto de múltiplas variedades e cultivares, isso representa um autêntico reservatório genético para o mundo. Portanto, estudos realizados por Emperaire et al., (2003) demonstram a distribuição de diferentes grupos de *Manihot*, com elevada variabilidade genética, dessa forma, sendo conservadas e manejadas por agricultores familiares na região Amazônia.

O cultivo da mandioca resultou em um grande número de variedades com diferentes características morfológicas, esse motivo proporcionou sua adaptação e condições a diferentes clima e solo, como também a resistência a pragas e doenças. Por mais que haja um aproveitamento de várias partes da planta, a parte que é considerada mais importante são as raízes ou tubérculos. Estes são ricos em amido, e são utilizadas na alimentação humana e animal. Neste sentido, as raízes da mandioca são ricas em fécula e apresentam vários aspectos, em conformidade com a variedade e das condições ambientais em que se desenvolvem. Podendo ser cilíndricas, cônicas, fusiformes, cilindro-cônicas, ou globulosas, capaz também de apresentar raízes tortuosas, estrangulamentos, e ramificações laterais (EMBRAPA, 2005).

No Brasil, há duas espécies predominantes: a mandioca mansa ou de mesa e a brava, ou tóxica. A mansa é chamada de aipim no sul e sudeste, e de macaxeira no norte e nordeste, uma de suas características é que possui baixo teor de ácido cianídrico, são comidas como farinhas, cozida, frita, massa para bolos, em purês, mingaus, entre outros usos. (CASCUDO, 1988). Enquanto a mandioca brava possui um alto teor de ácido prússico, muito tóxico e venenoso, o qual deve ser extraído, por isso deve passar por um complexo processo para extração do veneno e redução da toxicidade, já que pode causar intoxicação grave.

A mandioca tem diversas vantagens se for comparada a outras culturas, tais como: facilidade de propagação, resistência a seca, tem rendimento satisfatório mesmo em solos de baixa fertilidade, em que na maioria das vezes é cultivada, baixa necessidade de insumos tecnológicos, que geralmente faz com que sistemas de produção de outras culturas fique com preço elevado, resistência as pragas e doenças, possui um grande teor de amido nas raízes/tubérculos e de proteínas nas folhas, e ainda a possibilidade da consorciação com outras culturas (EMBRAPA, 2006).

---

<sup>32</sup> Introgressão genética (especialmente de plantas), é o movimento de um gene (fluxo de genes) de uma espécie para o acervo genético de uma outra através de repetidos retrocruzamentos entre um híbrido e sua original geração progenitora. Disponível em: <https://www.dicionarioinformal.com.br/introgressao>. Acesso em 10 de março de 2021.

De acordo com o portal da EMBRAPA<sup>33</sup> a mandioca (*Manihot esculenta Crantz*) é originária da América do Sul, é um dos principais componentes energéticos para mais de 700 milhões de pessoas, principalmente nos países em desenvolvimento. Afirma ainda que são mais de 100 países produzem mandioca, sendo que o Brasil participa com 10% da produção mundial (é o segundo maior produtor do mundo). Por ser de fácil adaptação, a mandioca é cultivada em todas as regiões do Brasil, estando entre os oito primeiros produtos agrícolas do país, em termos de área cultivada, e o sexto em valor de produção.

### 2.3 Cosmologia e história da mandioca entre povos tradicionais na Amazônia

É importante destacar que diversos estudos arqueológicos apontam a presença do cultivo da mandioca na bacia Amazônica há cerca de 3.600 a.C, onde “nos refugos da época, foram encontrados fragmentos de bacias de cerâmica denominados “budares” do tipo usado para cozinhar a mandioca amarga” (EMBRAPA, 2005, p. 21). Por sua vez a Mandioca foi referida na Carta escrita por Pero Vaz de Caminha em abril de 1500, foi mencionada como alimento fundamental dos povos indígenas. Enquanto, Gabriel Soares de Sousa apontou a mandioca como base da alimentação humana e animal no Brasil, sobre o assunto o autor discorreu: “as raízes da mandioca comem-nas as vacas, éguas, ovelhas, cabras, porcos e a caça do mato, e todos engordam com elas comendo-as cruas” (SOUSA, 1978, p. 174). A respeito de uma das várias espécies da mandioca, o aipim (macaxeira), Gabriel Soares de Sousa, em *Tratado Descritivo do Brasil* (1587), aponta que:

“Dá na nossa terra outra casta de mandioca, que o gentio chama aipins, cujas raízes são da feição da mesma mandioca, e para se recolherem estas raízes as conhecem os índios pela cor dos ramos, no que atinam poucos portugueses. E estas raízes dos aipins são alvíssimas; [...] destes aipins se aproveitam nas povoações novas, porque como são de cinco meses, se começam a comer assadas, e como passam de seis meses fazem-se duros, e não se assam bem, mas servem então para beijus e para farinha fresca, que é mais doce que a da mandioca, as quais raízes duram pouco debaixo da terra, e como passam de oito meses, apodrecem muito. Os índios se valem dos aipins para nas suas festas fazerem deles cozidos seus vinhos, para o que os plantam mais que para os comerem assados, como fazem os portugueses” (In: Cascudo, 1988).

No decorrer da história, o derivado da mandioca que mais chamou a atenção dos portugueses foi a farinha, conforme menciona Guimarães (2016, p. 07), “mas a propriedade da mandioca que mais chamou a atenção dos portugueses foi a sua grande capacidade de conservação em forma de farinha, podendo ser armazenada por meses a fio, sem perder suas qualidades nutricionais”, ou seja, devida a sua grande capacidade de conservação nesta forma, assim, podendo ser armazenada por meses sem perder suas propriedades nutricionais. Portanto, este fato fez com que os indígenas a chamassem de farinha de guerra, pois, como assinala Gabriel Soares de Sousa, no seu *Tratado Descritivo do Brasil*, escrito em 1587:

“[...] farinha-de-guerra se diz, porque o gentio do Brasil costuma chamar-lhe assim pela sua língua, porque quando determinam de ir fazer a seus contrários algumas jornadas fora de sua casa, se provem desta farinha, que levam às costas ensacada em uns fardos de folhas que para isso fazem, da feição de uns de couro, em que da Índia trazem especiaria e arroz; mas são muito mais pequenos, onde levam esta farinha muito calcada e enfolhada, de maneira que, ainda que lhe caia num rio, e

---

<sup>33</sup> Disponível em: <https://www.embrapa.br/mandioca-e-fruticultura/cultivos/mandioca>. Acesso em 11 de março de 2021.

que lhe chova em cima, não se molha” (SOUSA, 1971, p. 194 apud GUIMARÃES, 2016, p. 7).

Os estudos sobre as representações simbólicas da mandioca evidenciam o relevante papel na construção de cosmologias reestabelecendo as tradições histórica e os valores culturais dos agentes sociais associados à sua produção. Assim sendo, os mitos de origem da mandioca são apresentados por diversos autores com diferentes versões, essas variações são compreendidas pelo fato de que cada grupo social constrói suas próprias tradições e concepções de mundo. Vale salientar que a mandioca nas culturas indígenas, já detinha um carácter mítico, posto que existem várias lendas sobre sua origem, coletadas pelos viajantes do século XVI ao XIX. Grande era sua importância para a sobrevivência dos povos indígenas e portugueses no Brasil, sendo considerada uma espécie de dádiva divina (EMBRAPA, 2005).

Nesta perspectiva, sobre os mitos da mandioca foi dado ênfase inicialmente aos escritos de Câmara Cascudo (1959), Couto de Magalhães (1876) e Hans Staden (2011), é importante destacar que o autor Câmara Cascudo catalogou os mitos e histórias da mandioca registrados na literatura documental brasileira. Segue abaixo trechos de dois diferentes mitos:

“Entre os parecis, povo de Mato Grosso, no Brasil, a história é a seguinte: Zatiama e sua esposa Kôkôtêrô tiveram um par de filhos - o menino Zôkôôîê e uma menina, Atiolô - que era desprezada pelo pai, que a ela nunca falava senão por assobios. Amargurada pelo desprezo paterno, a menina pediu à mãe que a enterrasse viva; esta resistiu ao estranho apelo, mas ao fim de certo tempo, atendeu-a: a menina foi enterrada no cerrado, onde o calor a desagradou, e depois no campo, também lugar que a incomodara. Finalmente, foi enterrada na mata onde foi do seu agrado; recomendou à mãe para que não olhasse quando desse um grito, o que ocorreu após algum tempo. A mãe acorreu ao lugar, onde encontrou um belo e alto arbusto que ficou rasteiro quando ela se aproximou; a índia Kôkôtêrô, porém, cuidou da planta que mais tarde colheu do solo, descobrindo que era a mandioca. Entre os bacairis, a lenda conta de um veado que salvara o bagadu (peixe da família *Practocephalus*) que, para recompensá-lo, deu-lhe mudas da mandioca que tinha ocultas sob o leito do rio. O veado conservou a planta para alimentação de sua família, mas o herói dos bacairis, Keri, conseguiu pegar, do animal, a semente, que distribuiu entre as mulheres da tribo” (CASCUDO, 1959, p.102).

A lenda de Mani registrada em 1876 por Couto de Magalhães narra que:

“Em tempos idos, apareceu grávida a filha dum chefe selvagem, que residia nas imediações do lugar em que está hoje a cidade Santarém. O chefe quis punir no autor da desonra de sua filha a ofensa que sofrera seu orgulho e, para saber quem ele era, empregou debalde rogos, ameaças e por fim castigos severos. Tanto diante dos rogos como diante dos castigos, a moça permaneceu inflexível, dizendo que nunca tinha tido relação com homem algum. O chefe tinha deliberado matá-la, quando lhe apareceu em sonho um homem branco que lhe disse que não matasse a moça, porque ela efetivamente era inocente, e não tinha tido relação com homem. Passados os nove meses, ela deu à luz uma menina lindíssima e branca, causando este último fato a surpresa não só da tribo como das nações vizinhas, que vieram visitar a criança, para ver aquela nova e desconhecida raça. A criança, que teve o nome de Mani e que andava e falava precocemente, morreu ao cabo de um ano, sem ter adoecido e sem dar mostras de dor. Foi ela enterrada dentro da própria casa, descobrindo-se e regando-se diariamente a sepultura, segundo o costume do povo. Ao cabo de algum tempo, brotou da cova uma planta que, por ser inteiramente desconhecida, deixaram de arrancar. Cresceu, floresceu e deu frutos. Os pássaros que comeram os frutos se embriagaram, e este fenómeno, desconhecido dos índios, aumentou-lhes a superstição pela planta. A terra afinal fendeu-se, cavaram-na e julgaram reconhecer no fruto que encontraram o corpo de

Mani. Comeram-no e assim aprenderam a usar da mandioca” (MAGALHÃES, 1876, p. 134-135 apud CASCUDO, 1988, p. 65).

Fazendo menção à mandioca, o que denomina de *pão*, o alemão Hans Staden, que esteve no Brasil de 1548 a 1554, conta que:

“Quando querem plantar, derrubam as árvores nos lugares que escolheram para o plantio e deixam-as secar durante cerca de três meses. Então põem fogo nelas e as queimam. Depois enterram as mudas das plantas de raízes, que usam como pão, entre as cepas das árvores. Essa planta chama-se mandioca. É um arbusto que cresce até uma braça de altura e cria três raízes. Quando querem preparar as raízes, arrancam o arbusto, retiram as raízes e os galhos e enterram novamente pedaços do tronco. Estes, então raízes crescem em seis meses, o necessário para que possa consumi-los” (STADEN, 2011, p.142).

Portanto, as diversas literaturas existentes sobre os mitos e histórias da origem da mandioca sob o ponto de vista de Câmara Cascudo têm em comum a origem sagrada, nascida do corpo humano, indígena, feminino, e em sacrifício. Entretanto, há outras narrativas míticas de povos tradicionais da Amazônia, em que apontam a mandioca como nascida do sepultamento de uma criança, o que indica uma relação social e intersubjetiva com a planta, marcada sobretudo pela presença feminina e materna.

De acordo com a historiografia brasileira muito antes dos portugueses aportarem no Brasil, no ano de 1500, a mandioca já era utilizada na alimentação indígena de norte a sul do país, ou seja, os povos indígenas no Brasil já obtinham um vasto conhecimento sobre a planta, visto que já a tinham selecionado e domesticado, dado que já eram cientes de sua toxicidade, e também conseguiam tirar vantagens de suas características e sua versatilidade (EMBRAPA, 2005).

Os portugueses ao chegarem no território brasileiro começaram a perceber todas as qualidades da mandioca e decidiram difundir o seu cultivo junto a todos os núcleos coloniais no Brasil, foi a partir de então que a mandioca passou a ser exportada para outros países, principalmente para a África, ou seja, antes mesmo dos escravos chegarem ao Brasil, a mandioca já era a base da dieta alimentar. Os navios que partiam do Brasil para trazer os africanos prontamente já iam abastecidos de farinha para o consumo. É importante destacar que além do papel da mandioca na alimentação, era utilizada também como moeda para compra dos escravos pelos senhores. Neste sentido, a via de mão dupla estabelecida pelos traficantes europeus fez com que a África se tornasse na atualidade responsável pelos records de produção da mandioca no mundo.



**Figura 4:** A rala da mandioca Litografia a partir de fotografia de Ribeyrolles.  
Fonte: Embrapa (mandioca o pão do Brasil, 2005).

Dessa forma, fazendo um resgate histórico da época do tráfico de negros africanos, vale ressaltar que, as negras africanas já tinham adquirido conhecimento sobre o preparo da mandioca, visto que já era bastante presente na culinária africana, e serviram de mecanismos na adaptação das receitas europeias, sobre o assunto Câmara Cascudo (2004) aponta que:

“A escrava negra chegada ao Brasil, desde as primeiras levas africanas no XVI, já era cozinheira, fosse qual fosse a região originária de onde fosse arrancada. Compete-lhe, com a mulher indígena, os mesmos labores culinários e os mesmos segredos do bom gosto. No cativeiro, continuaria a tarefa milenar, para o marido e filhos. Depois para o senhor, aprendendo com as amas portuguesas e suplantando-as pela diversidade dos tempos que soube manejar. A cozinheira negra seria a defensora inicial e poderosa da culinária africana, avançando insensivelmente na divulgação dos seus quitutes agora modificados pelos elementos surpreendentes da flora indígena e formulário da tradição portuguesa” (CASCUDO, 2004, p. 836).

Cascudo (2004), em sua obra *História da alimentação no Brasil* denominou a mandioca de “Rainha do Brasil”, explicou que no início da colonização os cronistas asseguravam ser aquela raiz o alimento essencial aos povos nativos e europeus recém-chegados, a obra elucida ainda a trajetória de difusão da mandioca e o papel do negro neste processo descrevendo como se deu a aproximação entre os negros e indígenas e o reflexo disso na culinária:

“A mesma situação servil aproximava-o do indígena de quem houve curso natural de adaptação ecológica, iniciação na flora e fauna métodos simplificados de preparação alimentar. A figura do escravo fugido, do quilombola, mergulhado nas matas, construindo-se um pequenino acampamento, era uma representação legítima da aculturação das duas raças subjugadas. A sua alimentação decorrentemente, guardava dupla influência da conservação africana e da natural aliança brasileira” (CASCUDO, 2004, p.180).

Conforme o autor o escravo fugido emergido nas matas, estruturavam pequenos acampamentos, tratava-se de uma representação legítima da “aculturação”<sup>34</sup> dos povos indígenas com os quilombolas, para o autor a alimentação conseqüentemente mantinha dupla influência da conservação africana e da natural aliança brasileira. É importante mencionar ainda que, as roças de mandioca também serviram de local para que os escravos recém-chegados tivessem os conhecimentos necessários a respeito das regras e exigências presente nas lavouras.

Para Guimarães (2016), o resultado do processo de difusão da mandioca, levando em conta sua presença em praticamente todos os países tropicais no mundo, representa uma grande importância na segurança alimentar, por ser um produto com grande destaque na agricultura de subsistência, sobretudo nos países africanos. Sobre a permanência histórica da mandioca e sua incorporação aos hábitos alimentares brasileiros a antropóloga Maria Eunice Maciel explica que “o caso da mandioca é significativo, pois permite verificar a complexidade do quadro de construção de sistemas alimentares e de cozinhas singulares por sua origem e papel na conquista do território e no tráfico negreiro” (MACIEL, 2004, p.6).

A cultura da mandioca, hoje, é um dos elementos que representam identidade dos diversos povos e comunidades tradicionais do Brasil e, especialmente, da Amazônia. Sua cultura é mantida por estes grupos sociais como: indígenas, “caboclos”, assentados, ribeirinhos e quilombolas, que demonstra que a mandioca cumpre um papel cosmológico e

---

<sup>34</sup> “A aculturação é um processo sociológico e antropológico que se dá no encontro entre duas culturas, ocorra ele de maneira pacífica ou não. A partir desse encontro, os diferentes grupos estabelecem trocas que resultam na modificação de suas culturas, em uma perspectiva essencialista, a aculturação resultaria na destruição da cultura original de determinado grupo” Disponível em: <https://www.educamaisbrasil.com.br/sociologia/aculturacao>. Acesso em: 29 de abril de 2021.

histórico na construção da identidade e da vida em seus aspectos mais amplos na região. Como será exposto no terceiro capítulo, estas práticas de cultivo, beneficiamento, consumo e comercialização do excedente possui caráter de produzir conexões de múltiplas ordens: com as tradições historicamente construídas, valores culturais, as interações sociais e as condições materiais dos agentes da comunidade alvo deste estudo.

## 2.4 Ciclo produtivo e aspectos socioeconômicos da cultura da mandioca na Amazônia

Conforme informações fornecidas pelo IBGE (2006), o Brasil tem cerca de 4,1 milhões de unidades de produção familiares, 84% representando a maior parte dos alimentos que chega à mesa dos brasileiros, ou seja, a agricultura familiar é responsável por mais da metade da produção nacional da mandioca. Tendo em vista que o ciclo produtivo primário e o processo de transformação em farinha e outros derivados, evidencia que a cultura da mandioca está situada dentre as maiores ofertas de ocupações no campo.

Geralmente quando se fala da produção agrária familiar, nos deparamos com idealizações retóricas, que se constituem em uma pequena unidade que produz seu sustento e que apenas um pequeno excedente é comercializado. É importante destacar que a maioria dos projetos de “desenvolvimento” agrícolas na Amazônia não incluem os grupos sociais tradicionais, no entanto, beneficiaram a continuidade de procedimentos excludentes e formas de ocupação com objetivo de beneficiar o agronegócio.

Sobre os projetos de desenvolvimento para a Amazônia, Almeida (2008), avalia que o próprio conceito de *degradação ambiental*, foi estruturado historicamente sob o encargo das formas de viver e fazer das populações tradicionais amazônicas. O modo de lidar com os recursos naturais e as estratégias empregadas por indígenas, quilombolas, ribeirinhos, pescadores, seringueiros, quebradeiras de coco babaçu e entre outros grupos étnicos para garantir suas formas de reprodução social, na maioria das vezes, é visto como o extrativismo atrasado, em que a pequena produção agrícola familiar é apontada por diversos estudos como uma agricultura de baixa produção.

Almeida (2008) aponta que grande parte dos projetos destinados à região amazônica ignoraram, excluíram, e ainda invisibilizaram a importância das pequenas unidades agrícolas familiares, dos modos de vida e das diversas formas de uso harmonioso dos recursos naturais para a continuação da conservação e preservação dos ecossistemas. A região amazônica segue em um modelo de agricultura de “modernização e “desenvolvimento”<sup>35</sup> imposta pelo capital, onde os projetos priorizam agropecuária extensiva e mineração. E isso é posto com o discurso da viabilidade econômica e desenvolvimento regional, os grandes empreendimentos consecutivamente foram orientados por ações que encaminharam para uma lógica produtiva interligada com o capital prontamente financiada pelo poder público e setores privados.

Contudo, ouve-se, inclusive por meio de agentes do primeiro escalão do atual governo federal, que são os pequenos e médios produtores familiares, que ao usufruir e desenvolver agricultura na floresta amazônica, são os responsáveis pelos problemas ambientais. Esta cortina de fumaça, visa esconder, inicialmente, o fato de que estes povos estão ancestralmente produzindo e construindo suas condições existenciais em perfeita comunhão com a natureza e, de forma emblemática esconder o alto grau de nocividade representada pelo Agronegócio e pela indústria da mineração. Estes empreendimentos, adotam modelo de produção

---

<sup>35</sup> De acordo com Weisheimer (2013), do “ponto de vista ambiental, este modelo de desenvolvimento essencialmente produtivista promoveu o esgotamento prematuro dos solos e a contaminação dos recursos hídricos, assim como o desmatamento nas áreas de florestas tropicais como as que ocorreram com a expansão da fronteira agrícola no Centro-Oeste e Norte do Brasil”. Disponível em: <https://www3.ufrb.edu.br/olharessociais/wp-content/uploads/Desenvolvimento-rural-capitalismo-e-agricultura-familiar.pdf>. Acesso em: 20 de maio de 2021.

completamente predador da natureza, promovendo processos genocidas e etnocidas dos povos da floresta, produzindo grandes riquezas para a apropriação de poucos. Terras usurpadas para a produção de alimentos e extração de minérios que não dão melhores condições de vida ao povo brasileiro, considerando que o foco é o lucro corporativo, dessa forma, alastra-se a pobreza, doenças e contaminações oriundas da indústria de agrotóxicos.

As atividades econômicas dos povos e comunidades tradicionais amazônicas estão intrinsecamente ligadas as unidades de produção familiares, ou seja, fundamentadas principalmente na mão-de-obra familiar. Conforme Fraxe (2011), as atividades desenvolvidas pelas famílias são efetivadas nos ambientes da terra, floresta e água desenvolvendo práticas de agricultura, cultivos de quintais e o extrativismo vegetal e animal. Dessa forma, é importante destacar a importância do papel da agricultura familiar para a manutenção das famílias rurais amazônicas.

Neste contexto, a agricultura tradicional amazônica vem de forma peculiar, adotando características que a distinguem das demais regiões brasileiras, pelo motivo de não se resumir apenas ao cultivo de alimentos propriamente dito, uma vez que permite construir e transmitir uma vasta gama de informações socioculturais, ecológicas e econômicas, à medida que se desenvolve (AGUIAR, 2010). Assim sendo, entende-se que para desenvolvimento da agricultura familiar na Amazônia é necessário entender as políticas e as particularidades de cada grupo social levando em consideração o estilo de vida associando aos saberes já construídos.

A mandioca (*Manihot esculenta* Crantz) é cultivada por pequenos agricultores em mais de 100 países tropicais e subtropicais. Graças ao uso eficiente da água e dos nutrientes do solo, tolerância a seca e ataques esporádicos de pragas, ela tem um rendimento satisfatório, utilizando poucos insumos, em áreas com solos pobres e chuvas imprevisíveis (FAO, 2013). O Brasil é um dos maiores produtores de mandioca do mundo, essa cultura tem elevada importância social econômica, basicamente por ser a principal fonte de carboidratos e de subsistência para as populações mais carentes (EMBRAPA, 2015), é um dos principais elementos, sendo considerada um componente básico dos sistemas de produção agrícola, por apresentar dupla finalidade: subsistência e comercialização (FRAXE, 2004), na região norte é uma espécie da base econômica, no estado do Amazonas, onde a produção é realizada pela agricultura familiar.

Neste sentido, sobre o papel econômico da mandioca Guimarães (2016, p. 08) aponta que:

“(...) reconhecimento do papel econômico exercido pela cultura da mandioca no Brasil e no contexto do império português se contrapõe ao desprestígio dados a ela na historiografia brasileira, onde o foco, até bem pouco tempo, esteve direcionado para outras atividades produtivas, sem se levar em conta a questão da subsistência dos diversos sujeitos sociais integrados à economia-mundo no Brasil e nas demais áreas do império português”

Para o autor o reconhecimento do papel econômico da mandioca no Brasil e no contexto do império português contrapõe-se a desvalorização da mandioca na historiografia brasileira, que por muito tempo esteve direcionado para outras atividades produtivas, sem levar em consideração a questão da subsistência dos diversos sujeitos sociais interligados à economia-mundo no Brasil como também nas demais áreas do império português.

O autor apresenta ainda a cultura da mandioca enquanto patrimônio cultural imaterial do povo brasileiro, implica, necessariamente, em reconhecer um dos avanços mais significativos da Constituição de 1988, que foi a sua abertura para a democratização do poder, estabelecendo uma perspectiva de pluralismo constitucional, onde há o reconhecimento da diversidade cultural étnica brasileira. O autor aponta ainda que:

“O reconhecimento do direito a diversidade cultural pelo Estado brasileiro só foi possível graças a uma visão antropológica atual aplicada ao conceito de cultura, o que permitiu que outras visões de mundo, memórias, relações sociais e simbólicas, saberes e práticas, pudessem ser tratadas enquanto experiências diferenciadas que caracterizam a diversidade étnica e cultural brasileira, se constituindo em fundamento de diferentes identidades sociais” (GUIMARÃES, 2016, p. 01).

Em sua obra o autor explica que o reconhecimento do direito a diversidade cultural do Brasil deu-se a partir de uma visão antropológica atual aplicada ao conceito de cultura, onde proporcionou uma visão diferente do mundo, constituindo fundamento de diferentes identidades sociais.

Neste sentido, mesmo que mandioca tenha desempenhado um papel de grande importância para o Estado brasileiro, a espécie não tem seu espaço de destaque na história da economia do Brasil, quanto outras culturas tiveram, como a borracha, café, açúcar e a soja. Portanto, levando em conta o papel histórico, os valores culturais, a construção da identidade, presença ancestral e as suas representações simbólicas, se dada a importância a mandioca na historiografia brasileira, ela não seria somente considerada uma das culturas mais importantes, como seria também uma cultura símbolo do país.

Sobre o modo de produção Karl Marx (2004), define como uma junção existente entre as forças produtivas e as relações sociais de produção. Em que essa junção tem por objetivo assegurar a própria reprodução do modo de produção. Dessa maneira, os modos de produção existentes até nos dias de hoje são definidas pelas presenças de classes sociais integrantes e adversas que é resultado da junção de definido estágio de desenvolvimento das forças produtivas e suas condizentes relações sociais de produção.

Assim, o modo de produção em Karl Marx, é conceituada na qualificação feudal, escravista ou capitalista<sup>36</sup>, o fato está ligado em decorrência da sua análise sobre a não abordagem de uma produção geral, Marx, de certo modo, se refere geralmente à produção em um definido estágio de desenvolvimento das forças produtivas da humanidade. Todavia, é importante destacar que o conceito de Marx, não se limita a uma concepção econômica da sociedade, isto é, nos processos de produção de bens materiais. Para o autor, também se trata de um instrumento teórico que contém outros níveis de realidade social, tais como o jurídico, o político e o ideológico, neste sentido, o modo de produção trata-se de um conceito que permite uma reflexão da sociedade como um todo.

De acordo com Marx (1985, p. 302), "o modo capitalista de produção e acumulação é, portanto, a propriedade privada capitalista exige o aniquilamento da propriedade privada baseado no trabalho próprio, isto é, a expropriação do trabalhador", na perspectiva de que o produtor familiar tem como principal objetivo suprir as necessidades fundamentais da manutenção da vida familiar, significa, dizer que, continuaram proprietário de seus meios de produção, sendo que a acumulação capitalista e o modo capitalista de produção dificilmente se estabelecerão. Neste sentido, se faz necessário destacar que a luta dos povos e comunidades tradicionais pelo reconhecimento das terras tradicionalmente ocupadas são, portanto, um freio nas ambições capitalistas que visam expropriar estes agentes da Amazônia.

Para Marx (2002), apenas a partir do trabalho coletivo, se pode estabelecer relações sociais de integração, uma vez que, quando os trabalhadores estão integrados, não produzem somente para si, como também para outros, dessa forma, tornasse um movimento avançado para a valorização do capital, ainda sobre o assunto o autor explica que:

---

<sup>36</sup> De acordo com Giddens (1991), o capitalismo pode ser entendido “como um sistema de produção de mercadorias, centrado sobre a relação entre propriedades privadas do capital e o trabalho assalariado sem posse de propriedades, essa relação formando o eixo principal do sistema de classe” (GIDDENS, 1991, p.61).



“A jornada coletiva tem uma maior produtividade por ter elevado a potência mecânica do trabalho, ou por ter ampliado o espaço em que atua o trabalho; ou por ter reduzido esse espaço em relação à escala da produção; ou por mobilizar muito trabalho no momento crítico; ou por despertar a emulsão entre os indivíduos e animá-los, ou por imprimir às tarefas semelhantes de muitos o cunho da continuidade e da multiformidade; ou para realizar diversas operações ao mesmo tempo, ou por emprestar ao trabalho individual o caráter de trabalho social. Em todos os casos, a produtividade específica da jornada de trabalho coletiva é a força produtiva social do trabalho ou a força produtiva do trabalho produtivo social” (MARX, 2002, p.382).

Para Marx, a produção não é apenas uma produção particular, mas é sempre, ao contrário, um corpo social, sujeito social, que executa suas atividades “numa totalidade maior ou menor de ramos da produção”. Isso posto, pode-se afirmar que as modalidades de trabalho coletivo dos produtores rurais, comuns em comunidades tradicionais, constitui-se como uma característica que potencializa a capacidade produtiva dos trabalhadores vinculados ao cultivo da mandioca e seus derivados, considerando ser uma força coletiva do trabalho social.

Para Marx (1988), a autonomia do agricultor deve existir perante o mercado para que não aconteça o que o autor, denomina de a “escravização pelo salário”. Sobre o assunto o autor explica que:

“Assim, a expropriação dos camponeses que trabalhavam antes por conta própria e ao divórcio entre eles e seus meios de produção correspondem a ruína da indústria doméstica rural e o processo da dissociação entre a manufatura e a agricultura. E só a destruição da indústria doméstica rural pode proporcionar ao mercado interno de um país a extensão e a solidez exigidas pelo modo capitalista de produção” (MARX, 1988, p. 865).

O controle dos meios de produção pela classe burguesa, neste sentido, desencadeou um processo de expropriação também no campo, afinal as terras foram requeridas para garantir a produção de matéria prima e a força de trabalho antes livre e autônoma utilizada na agricultura servirá de força produtiva na indústria urbana e, conseqüentemente produzindo o próprio mercado consumidor interno. Este processo, no Brasil fez parte de sua formação, haja vista, que na condição de país – colônia, seu papel histórico tem sido precisamente de produtor de commodities. Este fato é cruel para entendermos o controle fundiário por parte de uma classe dominante que negou historicamente o direito a Terra aos indígenas, povos africanos e afro-brasileiros<sup>37</sup>. Observa-se que de 2016 para cá o Brasil, após um período de luta visando ocupar outra posição geoeconômica e geopolítica, foi novamente jogado a condição de país agromineral exportador atendendo aos ditos do capital representados pelo G7<sup>38</sup>. Esta conjuntura representa maior ameaça aos direitos dos povos e comunidade tradicionais, visto que este sistema não há espaço para os agricultores familiares, assim, a ameaça ao direito à terra, a expansão do agronegócio busca integrar o agricultor ao sistema de

---

<sup>37</sup> As capitâneas hereditárias foram a primeira divisão territorial implantada pelos portugueses durante a colonização da América Portuguesa. O sistema foi implantado na década de 1530 e consistiu em destinar aos “nobres portugueses” o direito de explorar uma região chamada de capitania a sua administração, concentrada nos donatários. As discussões e conflitos envolvendo a questão do acesso à terra no Brasil, chamam a atenção para utilização do sistema de sesmarias, que ao analisar as funções políticas e sociais, podemos refletir que as sesmarias explicam a origem do problema de concentração de terras no Brasil e revelam a primeira das várias e imprecisas leis que garantiram o uso da terra para uma pequena parcela da população brasileira, que não incluía o direito a terra para aos indígenas, povos africanos e afro-brasileiros. As sesmarias no Brasil foram utilizadas para a formação de atividades agrícolas afim de atender às demandas do mercado europeu. Disponível em: <https://mundoeducacao.uol.com.br/as-sesmarias.html>. Acesso em 29 de junho de 2021.

<sup>38</sup> O G7 é a abreviação de Grupo dos Sete, consiste em uma organização de líderes de algumas das maiores economias do mundo: Canadá, França, Alemanha, Itália, Japão, Reino Unido e Estados Unidos.

produção industrial, seja o agroindustrial ou o industrial urbano, tornando-os subordinados aos interesses do capital. Nesta perspectiva, Marx (1986), assinala sobre a separação entre o trabalho, industrial e comercial e o trabalho agrícola:

“à divisão do trabalho no interior de uma nação leva inicialmente à separação entre o trabalho, industrial e comercial, de um lado, e o trabalho agrícola, de outro, e, com isso, a separação da cidade e do campo e a oposição de seus interesses de desenvolvimento ulterior à separação entre o trabalho comercial e o trabalho industrial Marx” (1986, p.29).

Dessa forma, o processo de integração com a agroindústria, ocasiona a perda de autonomia dos agricultores familiares, como também atende fortemente às necessidades do capital, que na visão de Marx “não se compreende a renda da terra sem o capital, entretanto compreende-se o capital sem a renda da terra”. O que significa dizer que “o capital é a potência econômica da sociedade burguesa, que domina tudo. (Marx, 1982, p.18-19), isso gera algumas consequências, como o endividamento do agricultor, a perda de qualidade de vida já que necessita de toda força de trabalho de sua família condicionando a um trabalho intenso e com longas jornadas de atividades e no caso brasileiro um processo desastroso de urbanização.

#### **2.4.1 A produção da mandioca, base agroecológica e desafios político-econômicos**

A mandioca que é produzida principalmente por pequenos produtores agrícolas, em sistemas de produção complexos, dispendo de pouco ou nenhum uso de tecnologia, principalmente de agroquímicos. (CARDOSO, 2003). Neste sentido, produção da mandioca constitui base econômica de milhares de pequenas propriedades rurais familiares, com isso proporcionado a segurança alimentar de milhões de brasileiros, especialmente na região Norte e Nordeste do país.

Portanto, é importante mensurar que o ciclo produtivo da mandioca está diretamente ligado aos sistemas agrícolas tradicionais sendo mais que um apoio importante no segmento econômico dos povos e comunidades tradicionais, representa também o reconhecimento a uma cultura ancestral, que fortalece laços sociais e culturais destes povos, é importante destacar que, a economia da mandioca na Amazônia desde os seus primórdios esteve ligada à economia de “subsistência”. Sobre os sistemas agrícolas tradicionais Amorozo (2002), aponta que:

“Quando se fala em “sistemas agrícolas tradicionais”, normalmente se está aludindo a sistemas de produção voltados principalmente para a subsistência do grupo de produtores, com utilização de insumos locais e tecnologia simples. São grupos de indivíduos ligados por laços de parentesco, tanto biológico como ritual, com um alto grau de conhecimento do ambiente onde vivem. As plantas cultivadas por comunidades deste gênero são elementos essenciais à sua continuidade, no modo como cumprem o papel primordial de fornecer a base da alimentação do grupo” (Amorozo, 2002, p. 124).

A cultura da mandioca tem uma relação intrínseca com a agricultura familiar amazônica, onde todos da família participam de todo o processo de produção, desde a preparação da área, plantação, colheita e produção dos derivados da mandioca. Neste sentido, os processos produtivos da mandioca reforçam laços existentes entre os agentes sociais participantes dessa atividade, que por sua vez vão além do caráter produtivo, visto que este processo aproxima o convívio familiar, reforçando os laços da amizade e de confiança existente entre eles.

Deste modo, para situar o papel familiar nos processos da mandioca precisamos entender a relevância das técnicas de cultivo e da fabricação da farinha e seus derivados ligadas as práticas tradicionais, em que os cuidados e saberes específicos que, são transmitidos de geração para geração, de forma que se tornam parte do patrimônio cultural desses agentes sociais.

Portanto, estudos sobre os sistemas agrícolas tradicionais consideram a Agroecologia uma ciência que dialoga com diversos campos do conhecimento que fazem a utilização de práticas agrícolas que respeitem os ecossistemas. Visto que o sistema agroecológico tem como objetivo o manejo equilibrado entre plantas e animais, constituindo relações produtivas harmônicas entre homem-natureza levando em consideração às questões socioeconômicas, ecológica, culturais e políticas dos agentes sociais envolvidos nos sistemas de produção agrícola tradicional.

Altieri (1998), aponta que as práticas (agro)ecológicas visam não somente a questão econômica e tecnológica, diz respeito a uma problemática multidimensional que é ecológica, cultural e política, sobre o olhar de Caporal e Costabeber (2002; 2004) a Agroecologia é ecológica, econômica, social, cultural, política e ética. Dessa forma, a Agroecologia torna-se uma ciência capaz de dialogar com os conhecimentos tradicionais e científicos, na perspectiva de que a mesma busca premência de uma agricultura sustentável capaz de tornar mínima as consequências ambientais, possibilitando também a reorganização dos povos e comunidades tradicionais em torno de suas próprias práticas agrícolas, econômicas e sociais, a Agroecologia proporciona ainda a estes agentes sociais autonomia e soberania alimentar.

Sobre os escoamentos dos produtos agrícolas amazônicos nos deparamos com vários entraves, como, por exemplo, na comunidade quilombola de Santa Tereza do Matupiri as residências costumam ficar bem distante das localidades produtoras de mandioca, dessa forma, a questão do transporte para escoar a produção torna-se um problema. Dependendo da época de cheia ou seca, para a escolha da área de produção leva-se em consideração a proximidade com os rios, levando em conta que o transporte na maioria dos casos é realizado de maneira fluvial feito nos “cascos” canoa grande utilizada somente com remo ou com utilização do motor rabeta. É importante destacar que tanto no processo produtivo quanto na comercialização a logística torna-se uma grande dificuldade para o produtor agrícola.

As condições de cultivo da mandioca, além dos seus vários derivados, representam também a base de sustentação dos povos e comunidades tradicionais amazônicas, bem como o processo de socialização dos agentes sociais que participam desse trabalho e garantem o sustento de suas famílias. Nesta perspectiva, o alimento do cotidiano, a farinha e outros derivados da mandioca torna-se por meio do processo histórico um alimento unificador que pauta as relações sociais, sendo considerada um símbolo de identidade, de forma que não são considerados somente como alimentos, mas também se considera como um ato nutricional e social.

A comida além de definidor de uma cultura alimentar, nas mais diferentes sociedades, deve ser pensada como um forte marcador identitário, desse modo, os alimentos não são simplesmente comidos, mas também são pensados, ou seja, a comida possui um significado simbólico, configurasse como elemento cultural, social, identitário, religioso, de gênero e a própria prática do *habitus*<sup>39</sup> alimentar. Neste sentido, concordo com Woortmann, “quando se classificam alimentos, classificam-se pessoas, notadamente os gêneros homem e mulher, pois, se o alimento é percebido em sua relação com o corpo individual, este é uma metáfora do corpo social” Woortmann, K. (2006, p. 32), o autor afirma ainda que a comida “fala” algo mais que nutrientes, fala da família, de homens e de mulheres, da sua história e cultura.

---

<sup>39</sup> Segundo Bourdieu (1987) os indivíduos ou grupos, incorporam um *habitus* gerador (disposições adquiridas pela experiência) que variam no tempo e no espaço, dessa forma esse agente social é o ser que age e luta dentro do campo de interesses, cada agente se constitui a partir de uma bagagem socialmente adquirida.

Sobre a percepção dos autores Contreras & Gracia, as escolhas alimentares são formadoras dos hábitos alimentares, pois constituem parte da totalidade cultural, os mesmos afirmam a teoria de que “somos o que comemos” e “comemos o que somos”, tanto no aspecto fisiológico como no espiritual. Sobre o assunto os autores apontam ainda que:

“Comemos aquilo que nos faz bem, ingerimos alimentos que são atrativos para os nossos sentidos e nos proporcionam prazer, enchemos a cesta de compras de produtos que estão no mercado e nos são permitidos por nosso orçamento, servimos ou nos são servidas refeições de acordo com nossas características: se somos homens ou mulheres, crianças ou adultos, pobres ou ricos. E escolhemos ou recusamos alimentos com base em nossas experiências diárias e em nossas ideias dietéticas, religiosas ou filosóficas” (CONTRERA; GRACIA, 2011, p.16).

De acordo com literaturas dos autores acima citados, entende-se que a maneira com que nos relacionamos com os alimentos expressa muito a respeito do contexto cultural que ela está inserida, ou seja, identidade, gênero, classe social, religião e os grupos étnicos sociais que geram suas escolhas alimentares.

É importante salientar que os alimentos, também estão associados as tradições e proibições religiosas. Por exemplo, os adventistas há uma proibição integral do consumo de carne suína, os católicos não comem carne na Sexta-Feira Santa, e assim por diante. Neste sentido, fazendo uma reflexão sobre a preparação dos alimentos podemos chegar à conclusão de que se trata de um ritual e ainda uma celebração na mesa, o ato de se alimentar envolve todo um contexto histórico, posto que as mudanças dos hábitos e práticas alimentares têm seus parâmetros ligados a dinâmica social e cultural.

No caso da comunidade do Matupiri o principal motivo do cultivo da mandioca é a produção de farinha, que em conjunto com peixe formam a base alimentar do agricultor e de sua família. Outros produtos derivados da mandioca também têm sua importância nas demandas alimentares, como a tapioca, o carimã, o tucupí, o tacacá e o beiju que compõem a dieta alimentar desses agentes. Nesta perspectiva, os hábitos alimentares desses agentes sociais, envolve uma série de questões como as políticas de segurança alimentar, as relações de produção, as trocas sociais, as técnicas de cultivo empregadas e os saberes tradicionais transmitidos de geração para geração.

No que se refere os processos de comercialização da mandioca entre os povos e comunidades tradicionais na Amazônia, destaca-se que a mesma é comercializada de diversas formas, seja *in natura*, como mandioca de mesa (ou mansa), também conhecida como macaxeira ou aipim, dependendo da região, ou como mandioca brava após as raízes serem transformadas em produtos através dos processamentos em unidades artesanais.

A mandioca de mesa os tubérculos são consumidos frescos, dessa forma, devem conservadas em condições ambientes favoráveis, é importante mensurar que após a colheita tem um tempo médio de 48 horas para ser aproveitadas, após esse período iniciasse o processo de deterioração primária de origem fisiológica, em que os tubérculos começam a apresentar escurecimento e logo a perda da qualidade, se tornando imprópria para o comércio e consumo. Portanto, essas perdas de produtos conseqüentemente, ocasiona prejuízos ao mercado e principalmente ao agricultor. Apesar de o mercado da mandioca de mesa não ser grande quando comparado com o da mandioca brava, é exigente em relação à qualidade da raiz, que é consumida cozida, frita ou sob as formas de bolo, mingau, salgados, purê e entre outras formas de consumo.

O principal mercado da mandioca ocorre com ela processada, em que se pode obter diferentes produtos como a farinha e a fécula, neste sentido, a farinha é mencionada no presente estudo como o principal produto de comercialização da mandioca, por ter sua colocação em diversos canais de comercialização, tais como: atacadistas e varejistas, mas também sendo comercializada localmente, neste caso o produtor é responsável pela venda

direta ao consumidor, a produção também pode ser destinada ao mercado varejista local ou regional, geralmente este tipo de venda ocorre com o auxílio de atravessadores, tendo em vista que pode ser também comercializada por atacadistas com o objetivo de ser exportada ou revendida, além de ser comercializada em feiras e supermercados.

Isto posto, a farinha de mandioca destaca-se por ser uma mercadoria de triplo caráter, seja por seu valor de consumos familiares, ou seja, como base da alimentação, o valor de troca em produtos, neste caso a troca ocorre desde o “regatão” nome atribuído a pequenos barcos ou canoas que navegavam pelos rios da Amazônia a fim de exercer atividades de troca de mercadoria, e a troca por dinheiro, sendo mercadoria comercializada em mercados e feiras entre outros.

Nesta perspectiva, é importante destacar que há uma carência de investimento em capital físico, especialmente na região Amazônica, onde falta incentivo para o melhoramento do transporte, para que assim o produtor familiar consiga escoar a sua produção. É importante destacar que, a dificuldade de logística abre mercado para a inclusão dos agentes intermediários no campo da mandioca.

Portanto, são vários elementos que se fazem presente no ciclo de comercialização da mandioca e seus derivados e os custos elevados para escoar os produtos fazem com que o produtor rural amazônico passe a ter margens de ganhos menores, pois escolhem entre arcar com as despesas de deslocamento dos produtos para comercialização na sede do município ou vender por um preço abaixo do mercado para o atravessador. Outro fator que é importante destacar é que na região amazônica não possui uma política de controle dos preços da mandioca e de seus produtos, ou seja, é permitindo o livre comando do mercado, esse fator pode tornar-se um fator desfavorável aos produtores de mandioca, visto que, permanecem dependentes dos princípios do capital dominante.

### 3 CAPÍTULO III

#### DIALÉTICAS DO CAMPO: DA ENTRADA NA COMUNIDADE ÀS VIVÊNCIAS DAS FARINHADAS

*“Nós teremos uma série de outros produtos que foram essenciais para o desenvolvimento de toda a civilização humana ao longo dos séculos. Então, aqui, hoje, eu estou saudando a mandioca. Acho uma das maiores conquistas do Brasil.”*

Rousseff, Dilma

No segundo capítulo deste estudo, intitulado: **A Mandioca: Etnicidade e Botânica**, realizou-se uma reflexão sobre conceitos antropológicos, em especial, o debate cosmológico, político e da etnicidade, em que buscou dialogar com os conhecimentos científicos da História e da botânica. Neste sentido, produziu-se uma discussão histórica da mandioca entre povos tradicionais na Amazônia, onde demonstrou a relação desta com a manutenção das comunidades no passado e na atualidade, considerando o ciclo produtivo da mandioca e sua cadeia socioeconômica nesta Região: formas de produção, escoamento, consumos familiares e a comercialização. Assim, a sessão anterior foi composta por estudos que evidenciaram as perspectivas cosmológicas, étnicas e políticas da economia da mandioca, sua importância ancestral para estes grupos sociais amazônicos por meio da antropologia, da botânica e da História, esta última fundamental para compreender como se deu o encontro dos quilombolas com as roças de mandioca.

#### 3.1 O movimento negro e as políticas de reconhecimento no Brasil

*“A luta dos negros na perspectiva de resolver seus problemas na sociedade abrangente, em particular os provenientes dos preconceitos e das discriminações raciais, que os marginalizam no mercado de trabalho, no sistema educacional, político, social e cultural Domingues” (2006, p. 101).*

Por se tratar de uma pesquisa realizada em uma comunidade quilombola, se faz necessário a abordagem sobre as políticas de reconhecimento do movimento negro no estado brasileiro. É importante destacar que a consciência antirracista dos movimentos negros surge com a Frente Negra na década de 1930, ocorreu ainda sob um olhar acadêmico universitário que era integrado e assimilado à cultura hegemônica branca, não se levava em considerar a diversidade e os valores da população negra. Foi então a partir de 1970, que o Movimento Negro começa a fazer denúncias sobre o preconceito e a discriminação sofrida e cultivada ao longo do tempo no Brasil, a partir de então o movimento passa a reivindicar a aceitação da identidade negra, e as suas características étnicas e culturais (D’ADESKY, 2009).

Na matéria publicada no dia 05 de abril de 2019 no portal do Brasil de Fato abordou a temática *Uma História Oral do Movimento Negro Unificado por Três de seus Militantes*, a matéria trouxe uma memória do ano de 1978, quando a ditadura militar prendeu, torturou e assassinou o feirante Robson Silveira da Luz, que havia sido acusado de roubar frutas em seu local de trabalho. O texto também recorda que “no mesmo ano, quatro garotos jogadores de vôlei foram discriminados pelo Clube Regatas do Tietê e o operário Nilton Lourenço foi

morto pela Polícia Militar no bairro da Lapa, em São Paulo”. Neste sentido, houve uma reação rápida da juventude negra: “a articulação do Movimento Negro Unificado (MNU), que pedia o fim da violência policial, do racismo nos meios de comunicação, no mercado de trabalho e do regime, juntando setores de todos os espectros políticos” (BRASIL DE FATO, 2019)<sup>40</sup>. Sobre a criação dos movimentos, Brasil de Fato explica que:

“A criação do movimento foi marcada por uma manifestação histórica que reuniu milhares de pessoas na escadaria do Teatro Municipal de São Paulo, no dia 7 de julho. Ao longo dos anos de ditadura e depois dela, o movimento foi fundamental para a resistência e a luta por pautas que fossem em direção ao fim da discriminação racial no país. O MNU contribuiu com a formulação de demandas do movimento negro à Assembleia Constituinte de 1988, que deu origem à Constituição Cidadã.

Com quase 41 anos, o movimento obteve conquistas importantes como a demarcação de terras quilombolas, a Lei 10.639, que prevê o ensino da história afro-brasileira nas escolas, o crescimento - ainda que insuficiente - na quantidade de pessoas negras nas universidades, e o fortalecimento da consciência racial dos jovens. Contudo, são muitas as pautas que ainda necessitam de atenção, ainda mais após a eleição de Jair Bolsonaro, fato que ameaça os avanços conseguidos até o momento” (BRASIL DE FATO, 2019).

O trecho citado acima mostra que com quase 41 anos, o movimento obteve conquistas importantes como o Direito a demarcação de terras quilombolas garantida pelo Decreto 4887/2003 e a Lei 10.639/2003, sancionada pelo então presidente da república Luiz Inácio Lula da Silva, que torna obrigatório o ensino de História e Cultura Afro-brasileira e Africana, lei que marca o início de um novo um processo educacional, atento ao caráter político que as diferenças culturais vem assumindo no cotidiano escolar e no processo histórico da própria sociedade. Com a eleição de Jair Messias Bolsonaro no ano de 2018, na perspectiva de que a extrema direita no Brasil impõe uma série de barreiras ao movimento negro, o cenário político atual coloca, conseqüentemente, o movimento sob ameaças de perda de direitos e as conquistas historicamente conquistadas.

No dia 25 de maio de 2020, o homicídio, por asfixia, de um homem negro chamado de George Floyd em Minnesota, nos Estados Unidos, gerou grande indignação, após a divulgação do vídeo que expõe um policial branco ajoelhado no pescoço de Floyd. Segundo informações do portal G1 (2020), o caso lembra o que aconteceu com Eric Garner, homem negro que morreu ao ser preso no ano de 2014 em Nova York. Garner repetiu "Não consigo respirar" 11 vezes antes, “a frase "não consigo respirar", repetida por Eric Garner em 2014 antes de morrer, tornou-se um grito de guerra para ativistas que protestam contra brutalidade policial contra negros” (G1, 2020)<sup>41</sup>.

Homicídio de Floyd que gerou forte comoção nos Estados Unidos e deu impulso a uma onda global de combate ao racismo, mesmo com a pandemia da covid 19, uma multidão se reuniu no local onde aconteceu o fato, clamaram por justiça, com cartazes da campanha “*Black Lives Matter*” (Vidas Negras Importam)<sup>42</sup>, este movimento se espalhou pelo mundo.

---

<sup>40</sup> Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2019/04/05/uma-historia-oral-do-movimento-negro-unificado-por-tres-de-seus-fundadores>. Acesso em: 20 de abril de 2021.

<sup>41</sup> Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2020caso-george-floyd-morte-de-homem-negro-filmado-com-policial-branco-com-joelhos-em-seu-pescoco-causa-indignacao-nos-eua.html>. Acesso em 05 de maio de 2021.

<sup>42</sup> “O *Black Lives Matter* é um movimento internacional que surgiu nas redes sociais em 2013, tomou as ruas dos Estados Unidos em 2014 e se expandiu pelo mundo em 2016. Inicialmente, ele organizava protestos contra as mortes de negros causadas pela violência policial, mas passou a trazer para o debate público as questões mais amplas de discriminação racial” (PORTAL UNIT, 2020).

De acordo com o portal El País Brasil (2020)<sup>43</sup>, “foi preciso uma onda de protestos antirracistas nos Estados Unidos para despertar parte da sociedade branca que fecha os olhos diante da violência policial, se acostumou a banalizar o genocídio de jovens negros nas favelas”, muitas pessoas aderiram à versão brasileira de *Black Lives Matter* (Vidas negras importam), se espalharam rapidamente pelas redes sociais com as *hashtags* como a *#blackouttuesday* e *#vidasnegrasimportam*, de acordo com o portal “além das campanhas de ocasião, o engajamento permanente pela causa antirracista ainda segue restrito às vozes do movimento negro” EL PAÍS BRASIL (2020). Todavia é fato que a indignação contra o racismo nos Estados Unidos e no Brasil, não se reflete quando se trata das práticas cotidianas da violência contra crianças e adultos negros nas favelas e periferias brasileiras. Aqui o racismo estrutural legitima o racismo como ação de combate à criminalidade, perspectiva que em si pode servir de denúncia da realidade eugenista que se reproduz na sociedade brasileira.

Considerando primordialmente a abordagem acerca da historiografia do negro no Brasil, reconhecendo a omissão sobre a participação e colaboração em diversos momentos de luta pelos direitos, assim, renegando a influência dos povos africanos e seus descendentes na formação cultural e intelectual brasileira, os mesmos eram vistos apenas como massa escravizada indispensável ao processo do acúmulo de capital das classes dominantes, todavia, o negro nunca foi omissivo e passivo, tampouco conformado, nem no período da escravidão, e muito menos após a escravidão, sempre estiveram na luta por cidadania e direitos, dessa forma, a luta e resistência são marcas do movimento social negro no Brasil.

De acordo com Silva (2012), a questão fundiária no Brasil está intrinsecamente vinculada à sorte da população negra, para a autora quando foi instituído que as terras deveriam ser “compradas” automaticamente os negros foram excluídos desse processo de apropriação destas, “primeiro porque eram escravizados (mercadorias), depois de 1888 por serem libertos, mas marginalizados na sociedade e, portanto, sem a possibilidade de adquirir terras” (*Ibid*, 2012, p. 05). Neste sentido, para a autora os “quilombos são a materialização da resistência negra à escravização, foram uma das primeiras formas de defesa dos negros, contra não só a escravização, mas também à discriminação racial e ao preconceito” (*Ibid*, 2012, p. 06).

Portanto, para entender a representação das comunidades remanescentes de quilombos presentes no Estado brasileiro, sua mobilização social e a luta pelo território, primeiramente, precisa-se fazer um resgate histórico da expropriação vivida pela população negra no Brasil, já que depois da abolição foram negados ao negro o direito à terra. As comunidades rurais negras existentes no país foram chamadas “*terras de preto*” e/ou “*terras de quilombos*”. Uma importante definição para “*terras de preto*” foi elaborada pelo Antropólogo Alfredo Wagner:

“As denominadas *terras de preto* compreendem aqueles domínios doados, entregues ou adquiridos, com ou sem formalização jurídica, por famílias de escravos. Abarca também concessões feitas pelo Estado a tais famílias, mediante a prestação de serviço guerreiro. Os descendentes destas famílias permanecem nessas terras há várias gerações sem proceder ao formal de partilha, sem desmembrá-las e sem delas apoderarem individualmente (...). A expressão *terra de preto* alcança também aqueles domínios ou extensões correspondentes a antigos quilombo e áreas de alforriados nas cercanias de antigos núcleos de mineração, que permaneçam em isolamento relativo, mantendo regras de uma concepção de direito, que orientavam uma apropriação comum dos recursos” (ALMEIDA, 1989, p.174-175).

---

<sup>43</sup> Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2020-06-06/vidas-negras-importam-chacoalha-parcela-de-brasileiros-entorpecida-pela-rotina-de-violencia-racista.html>. Acesso dia 05 maio de 2021.



A partir de 1970, dar-se início a luta política do movimento negro contemporâneo e o exercício intelectual, neste momento a questão quilombola foi colocada novamente no debate nacional e resultou na publicação do artigo das Disposições Transitórias (68), que dá direito à titulação de terras ocupadas pelas comunidades reconhecidas como quilombolas. Assim, a Constituição Brasileira de 1988 criou a garantia constitucional para a posse das terras das comunidades quilombolas. De acordo com o que está descrito no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT): “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

De acordo com Arruti (2003), foi a partir do início da década de 1990 que:

“Uma jovem militância quilombola emerge em todo o país, herdeira da luta dos pais e avós que muitas vezes a travaram dentro dos sindicatos, sob o rótulo genérico de posseiros ou trabalhadores rurais, mas realimentada por uma nova política atual, formada a partir da influência do discurso negro urbano” (ARRUTI, 2003, p. 2).

Sendo assim, logo surgiu o movimento nacional das comunidades negras rurais quilombolas, sendo hoje um movimento ativo e forte no Brasil. É organizado pela Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas – CONAQ, que tem como objetivo de lutar pela:

“garantia de uso coletivo do território, pela implantação de projetos de desenvolvimento sustentável, pela implementação de políticas públicas levando em consideração a organização das comunidades de quilombo; por educação de qualidade e coerente com o modo de viver nos quilombos; o protagonismo e autonomia das mulheres quilombolas; pela permanência do (a) jovem no quilombo e acima de tudo pelo uso comum do Território, dos recursos naturais e pela em harmonia com o meio ambiente” (CONAQ, 2020).

Segundo informações disponíveis no portal da CONAQ<sup>44</sup>, em 1995 ocorreu o primeiro encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, o evento foi realizado durante a Marcha Zumbi dos Palmares nesta ocasião foi criada a Comissão Nacional Provisória das Comunidades Rurais Negras Quilombolas. Neste sentido, o documento de criação da Coordenação Nacional de Quilombos, diz que a história dos quilombos é a “história de resistência que garantiu a continuidade da existência de milhares de quilombos. Sem dúvida uma sobrevivência sofrida, mas com vitórias” (CONAQ, 1995. p 3). O documento apresenta diversas emergências das políticas para as comunidades quilombolas, sobre as reivindicações e lutas do movimento:

“Diante da resistência tornou-se impossível para o governo brasileiro não responder às demandas desse movimento. A luta do movimento quilombola caracteriza-se pela defesa do seu território, conseqüentemente, de sua sobrevivência enquanto grupo específico ameaçado pelo avanço da especulação imobiliária, dos grandes empreendimentos, que afetam e alteram diretamente a existência desses grupos” (CONAQ, 1995. p 03).

É importante destacar que o surgimento da CONAQ não foi somente para reivindicar soluções para os problemas nacionais, mas acima de tudo surge como um movimento político

---

<sup>44</sup> Disponível em: <http://conaq.org.br/nossa-historia/>. Acesso em 15 de maio de 2021.

organizado a fim de discutir as relações desiguais historicamente constituídas, seguindo na luta e defesa dos direitos dos quilombolas.

Como resultado da luta dos movimentos quilombolas no ano de 2002 o Congresso Nacional aprovou a “Convenção 169” da Organização Internacional do Trabalho (OIT) que entrou em vigor em 25 de julho de 2003. O objetivo foi de regulamentar o artigo 68 da Constituição e segurado no primórdio de autoidentificação presente na “Convenção 169” da OIT, na ocasião o então presidente da república Luís Inácio Lula da Silva assinou o Decreto 4887/2003, foi então a partir do mencionado decreto que o INCRA juntamente os Institutos de Terras de cada Estado ficaram com a função de implementar os processos de reconhecimento, identificação e titulação do território quilombola.

É importante destacar que, após este marco jurídico diversas comunidades quilombolas de várias localidades do Brasil se organizaram para reivindicar seus direitos exposto no art. 68 da ADCT da Constituição Federal a partir da promulgação do Decreto 4887/2003. Foi a partir do referido decreto que a questão quilombola deixa de ser vista como assunto exclusivamente cultural para ser incorporada na larga diversidade de políticas de responsabilidade pública (ARRUTI, 2009).

Outra conquista do Movimento Social Negro no Brasil está a criação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), pela Lei nº 10.678, de 23 de março de 2003, atua como órgão de assessoramento direto da Presidência da República, com *status* de ministério (BRASIL, 2013). Entre suas atribuições institucionais a referida secretaria objetiva a promoção da igualdade e a proteção dos direitos de indivíduos e grupos raciais e étnicos.

Com o objetivo de consolidar as políticas dos territórios quilombolas em 12 de março de 2004, foi lançado o Programa Brasil Quilombola (PBQ), partido de um conjunto de ações sendo assim estruturadas em quatro eixos: 1- Regularização Fundiária; 2- Infraestrutura e Qualidade de Vida; 3- Inclusão Produtiva e Desenvolvimento Local e 4- Direitos e Cidadania, onde a:

“Regularização Fundiária – execução e acompanhamento dos trâmites necessários para certificação e regularização fundiária das áreas de quilombos que constituem título coletivo de posse das terras tradicionalmente ocupadas; Infraestrutura e Qualidade de Vida – consolidação de mecanismos efetivos para destinação de obras de infraestrutura (saneamento, habitação, eletrificação e vias de acesso) e construção de equipamentos sociais destinados a atender as demandas notadamente as de saúde, educação e assistência social; Inclusão Produtiva e Desenvolvimento Local- apoio ao desenvolvimento produtivo local e autonomia econômica, baseado na identidade cultural e nos recursos naturais presentes no território, visando a sustentabilidade ambiental, social, cultural, econômica e política das comunidades; Direitos e Cidadania- fomento de iniciativas de garantia de direitos promovidas por diferentes órgãos públicos e organizações da sociedade civil, junto às comunidades quilombolas considerando critérios de situação à água e/ou energia elétrica e sem escola” (BRASIL, 2013).

Para dar execução às ações do Programa Brasil Quilombola, em 20 de novembro de 2007 foi instituída a Agenda Social Quilombola (ASQ) por meio do Decreto nº 6.261/07, que em seu art. 1º define:

“As ações que constituem a Agenda Social Quilombola, implementada por meio do Programa Brasil Quilombola, serão desenvolvidas de forma integrada pelos diversos órgãos do Governo Federal responsáveis pela execução de ações voltadas à melhoria das condições de vida e ampliação do acesso a bens e serviços públicos das pessoas que vivem em comunidades de quilombos no Brasil, sob a coordenação da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial” (BRASIL, 2007).

Em agosto de 2012 é sancionada a Lei Federal nº 12.711/2012 (Lei de Cotas), a referida lei tornou obrigatória a reserva de vagas para alunos egressos de escolas públicas, de baixa renda e autodeclarados pretos, pardos ou indígenas nas instituições federais de ensino superior, em seu Art. 1º a lei discorre que:

Art. 1º As instituições federais de educação superior vinculadas ao Ministério da Educação reservarão, em cada concurso seletivo para ingresso nos cursos de graduação, por curso e turno, no mínimo 50% (cinquenta por cento) de suas vagas para estudantes que tenham cursado integralmente o ensino médio em escolas públicas (BRASIL, 2012).

É importante destacar que, por conta de uma lei estadual, a Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ) foi a pioneira em conceder uma cota de 50% em cursos de graduação, por meio do processo seletivo, para estudantes de escolas públicas, ou seja, a Lei Federal nº 12.711/2012, foi sancionada após quase uma década das primeiras experiências de adoção das cotas nas universidades públicas brasileiras. A Lei de Cotas constitui-se como medida reparatória perante as implicações dos privilégios sociais e da desigualdade presente nas condições de acesso ao ensino superior no Estado Brasileiro.

Após estes marcos jurídicos citados a cima os movimentos quilombolas do Estado do Amazonas se fortaleceram e passaram a acionar a autodeclaração étnica como remanescentes quilombolas, esses movimentos de luta resultaram no reconhecimento como comunidades remanescentes de quilombos pelo Estado Brasileiro, o quilombo Tambor dos Pretos, no Município de Novo Airão; Quilombolas do rio Andirá, no município de Barreirinha; Quilombo urbano do Barranco, na cidade de Manaus e o quilombo do Lago Serpa, no município de Itacoatiara.

Segundo o portal da Nova Cartografia Social da Amazônia<sup>45</sup> o movimento organizativo do coletivo quilombola do Amazonas, organizou o I Encontro de articulação para a fundação do Fórum Estadual dos Quilombos do Amazonas, em novembro de 2018, o evento “trata-se de agrupar comunidades remanescentes de quilombos dos quatro Municípios que, historicamente, agregam um expressivo contingente populacional de quilombolas, oficialmente representados sob as designações, a saber” (PNCSA, 2018). As referidas comunidades são: Comunidade São Benedito; Comunidade Quilombola Sagrado Coração de Jesus; Quilombo do Tambor e Associação dos Quilombos; e Federação das Organizações Quilombolas do Município de Barreirinha – FOQMB, que compreende 05 (cinco) comunidades.

### **3.2 A Federação: das formas de organização, desafios e lutas**

*“Eu não sou dono do território quilombola eu apenas represento, tudo é através de assembleia, de chamar as comunidades para conversar” (Tarcísio dos Santos Castro, Presidente da FOQMB).*

Segundo Ranciaro (2016), o movimento quilombola do rio Andirá são representados por 04 (quatro) segmentos organizativos: “a Representação Distrital; as Comunidades de Base, vinculadas à Igreja católica; as Associações Comunitárias dos cinco quilombos; e os 15 (quinze)

---

<sup>45</sup> 1º ENCONTRO ESTADUAL DOS QUILOMBOS DO AMAZONAS. Disponível em: <http://novacartografiasocial.com.br/1-encontro-estadual-dos-quilombos-do-amazonas/>. Acesso em 30 de abril de 2021.

membros que compõem a Comissão Executiva da Federação da Organizações Quilombolas do Município de Barreirinha – FOQMB” (RANCIARO, 2016. p. 36). De acordo com a autora os quilombolas estão amparados no conflito social e estão elaborando estratégias operacionais, “construindo-se por eles mesmos”, e que de forma criativa estão construindo sua autonomia, em que “o instrumento de referência política do movimento eram os Relatórios I e II, resultantes da pesquisa feita anteriormente pelos moradores de Santa Tereza do Matupiri”. Para autora foi:

“com base nesses documentos é que os agentes sociais elaboraram o Estatuto Social, através do qual se dá personalidade jurídica à criação da Federação das Organizações Quilombola do Município de Barreirinha-FOQMB. Com o propósito de consolidar suas pautas de reivindicações, o movimento segue seu curso organizativo. No dia 16 de fevereiro de 2009 é lavrada a ata de fundação, eleição e posse da Diretoria da FOQMB, tendo como presidente eleita para o biênio de 2009-2011, a senhora Maria Cremilda Rodrigues dos Santos” (RANCIARO, 2016. p 125).

Federação da Organizações Quilombolas do Município de Barreirinha – FOQMB, foi fundada em 16 de fevereiro de 2009, a mesma representa a maior força organizacional e política. Segundo o Estatuto da Federação, tem como objetivo juntar as organizações quilombolas presentes no Município de Barreirinha fornecendo para que as mesmas possam alcançar os objetivos de luta relacionados a titulação das terras quilombolas e políticas públicas de educação, saúde, lazer e o etnodesenvolvimento particularmente das comunidades quilombolas. O sistema organizacional da FOQMB é representado pelo Presidente, onde o mandato dura 24 (vinte e quatro) meses, Vice-Presidente, Secretários, Tesoureiros, membros da Coordenação Executiva e pelo Conselho Fiscal, cujo seu Conselho Diretor é composto por três membros de cada comunidade.

Dessa forma, a FOQMB teve como a primeira Presidente a quilombola Maria Cremilda Rodrigues dos Santos, cujo mandato dessa Diretoria ocorreu no período de 16 de fevereiro de 2009 a 09 de novembro de 2011. Portanto, no dia 10 de novembro de 2011, com o registro de uma única chapa liderada por Maria Amélia dos Santos Castro, a Assembleia Geral, por aprovação, elegeu a nova Diretoria Executiva da FOQMB por dois anos de 2011 a 2013.

O movimento organizativo quilombolas do rio Andirá foi de extrema importância para que as comunidades assumissem oficialmente o reconhecimento por autodefinição, como remanescentes de quilombos. Se faz importante destacar a importância da parceria da FOQMB com os pesquisadores do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia- PNCISA, cujo através de deliberação em Assembleia Geral que encaminhou ofício, em 2013, PNCISA, solicitando a realização da Oficina de Mapas. O principal objetivo consistia em identificar oficialmente o território quilombola, “através de croquis elaborados pelos agentes sociais se tem a dimensão quanto à configuração do território quilombola representado através do mapeamento social” (RANCIARO, 2016).

### **3.3 Os banheiros do deslocamento e as primeiras interações**

O deslocamento de Manaus para Barreirinha é feito por meio de Barco ou lancha, ou seja, transporte fluvial. Esta modalidade de transporte é fundamental para o deslocamento de pessoas e para o comércio de mercadoria das zonas urbanas para o meio rural e vice-versa. Dessa forma, os rios representam a teia de vias por onde embarcações garantem o desenvolvimento econômico da região amazônica. Todos os dias há o deslocamento de barcos

de Manaus para o município de Barreirinha que costuma partir às 12h do porto de Manaus<sup>46</sup>. É importante mencionar que o barco Manaus – Barreirinha, transporta cargas e passageiros que possuem outros destinos, visto que aporta em municípios como: Itacoatiara e Boa Vista do Ramos e também por comunidades localizadas às margens dos rios Amazonas e do Paraná do Ramos. O deslocamento tem seu início no Porto de Manaus no Rio Negro, depois entra pelo Rio Amazonas onde se navega até a boca do Paraná do Ramos, braço de rio que banha a frente da cidade de Barreirinha.

A viagem de barco de Manaus para Barreirinha dura em média 24 horas, todavia o retorno para a capital, contra o fluxo das águas, faz a viagem aumentar para cerca de 32 horas. O valor da passagem de barco, atualmente, custa R\$130,00 (cento e trinta reais), com garantia de duas ou três refeições, a depender do tempo do deslocamento. O barco possui três andares, geralmente a cozinha e os porões de mercadoria ficam no primeiro andar do barco, nele existe uma mesa retangular grande, onde são servidas as comidas; nos horários de refeição, os tripulantes organizam uma fila onde todos aguardam a chegada até a mesa para se servirem. Pode-se afirmar que à ordem no caos, considerando que neste andar onde é localizado o refeitório, também são transportados passageiros, fazendo com que tenhamos a fila em um emaranhado de redes e pessoas. O segundo andar é exclusivo para o transporte de passageiros, o espaço dispõe de armadores de rede e uns pequenos quartos com cama, conhecidos como camarote. No terceiro andar fica a área de lazer, o espaço dispõe de uma lanchonete que também funciona como bar, que costuma ter televisão e aparelho de som.

A sensação que se tem ao chegar no município de Barreirinha é de que a vida começa no porto, pelo movimento, pessoas por diversos motivos aguardando ansiosamente a chegada dos barcos. Pode-se dizer que o porto é um tipo de intermédio entre o rio, a floresta e a cidade. Barreirinha possui um porto na frente da cidade, as margens do Paraná do Ramos e outro ao fundo da cidade, chamado Porto do Furo do Pucu, neste estão atracados os barcos de linha, assim denominados os barcos de tamanho médio que fazem o transporte dos agentes comunitários e de mercadorias para as comunidades tradicionais localizadas as margens do rio Andirá. O fato do Porto do Furo do Pucu ficar localizado nos fundos da cidade, nos leva a refletir sobre o motivo do distanciamento do centro da cidade. Este fenômeno revela que as comunidades indígenas Sateré e os quilombolas estão em locais que se constituíram, em tempos coloniais e imperiais escravagistas, como verdadeiros refúgios.

Na chegada ao município de Barreirinha, é necessário atravessar a cidade para chegar ao porto do Pucu, trajeto realizado por meio de triciclo, que é um meio de transporte bastante usado na cidade, que consiste em uma bicicleta adaptada com duas rodas traseira com um espaço coberto, que comporta de 2 a 3 pessoas. No Porto do Furo do Pucu verifica-se vários tipos de navegações, canoas, lanchas e barcos de pequenos e médio porte (*Vide* – Figura 5).

Deste local realizei a última etapa da viagem antes de chegar no local da pesquisa, peguei o barco de linha chamado Carlos Souza, que iniciou o trajeto percorrendo um canal de rio que liga o Paraná dos Ramos e o Rio Andirá: para mim que não conhecia, este encontro inesperado e esplendoroso, chega-se em um imenso rio, caudaloso e encantador por suas águas que confundem nosso olhar entre o azul e o verde, sendo que sua imensidão quase não impossibilita enxergar sua margem oposta. No decorrer da viagem, o barco passa por várias comunidades, até chegar no ponto final de seu trajeto na comunidade de Santa Tereza do Matupiri *locus* do presente estudo.

---

<sup>46</sup> A implantação do porto pelos ingleses, significou para a sociedade do início do século XX, um movimento de modernidade, que somado ao auge da borracha, ergueu um poderoso comércio em Manaus. O porto, nas primeiras décadas do século XX, representava não apenas um ponto de atividades mercantis, mas também a ligação cultural com o resto do mundo. Todo esse rápido desenvolvimento tornou a cidade de Manaus referência de evolução social, política, econômica e cultural. (PORTAL PORTO DE MANAUS, 2020).

O encontro com vários nativos quilombolas no interior da embarcação, possibilitou-me os primeiros diálogos sobre a vida na comunidade, foram 2h:30m de viagem em que busquei estabelecer relações de proximidade com aqueles agentes. Os barcos de Barreirinha para Santa Tereza do Matupiri e outras comunidades do rio Andirá partem dia de segunda, quarta e sexta, às 14h.



**Figura 5:** Porto do furo do Pucu.

Fonte: A autora, 2020.

Maria Amélia, articuladora do movimento quilombolas do rio Andirá, encontrava-se no escadão aguardando-me<sup>47</sup>, aos primeiros passos na comunidade nota-se uma estrutura de um prédio abandonado que, segundo Maria Amélia, é a estrutura de posto de saúde, que nunca foi terminado, adentrando as primeiras ruas, encontra-se o mercadinho do Carlito, proprietário também da embarcação Carlos Souza, e de boa parte dos comércios das comunidades. Ele ainda é proprietário da sede (ou “sedia”, como é chamado pelos comunitários), local em que ocorrem as festas dançantes e reuniões da Federação das Organizações Quilombolas do Município de Barreirinha – FOQMB, entre outros eventos culturais.

No dia seguinte, Maria Amélia me conduziu a casa de familiares, onde comecei a entender a dinâmica das interações de parentesco da comunidade; são comuns terrenos onde existem várias casas, representando que é corriqueiro os filhos construírem suas casas no terreno familiar e, há casos em que os lares dos pais/mães são divididos para agregar o novo núcleo familiar formado pelos filhos, em outras palavras, noras, genros e netos habitando a mesma estrutura. Observou-se que entre estas “famílias estendidas” é habitual realizarem refeições coletivas, refletindo a própria condição organizacional do trabalho, marcado pela ação coletiva, seja na roça, na farinhada, no extrativismo ou pesca, ou ainda no trabalho artesanal ou artístico.

A inserção na produção da mandioca se deu em uma casa de farinha pertencente a sobrinha de Maria Amélia. Eles estavam no processo de torração. A atividade estava sendo executada por duas mulheres, mãe e filha, na oportunidade iniciamos um diálogo sobre a estrutura da casa de farinha e me chamou a atenção o local deslumbrante na beira do rio, mas foi neste contato que comecei a observar com bastante cuidado a participação patente das mulheres nas atividades da comunidade. Com as relações preestabelecidas iniciou-se as idas

<sup>47</sup> O escadão consiste em um espaço adaptado para o embarque e desembarque das embarcações.

aos processos de produção da mandioca, isto é, as denominadas roças e passei a acompanhar a logística de transporte da mandioca para a comunidade.

### 3.4 Dentre tantas, Maria Amélia

A pesquisa de forma geral teve relevante contribuição da estudante de Agroecologia e líder quilombola, todavia, no que se refere ao trabalho de campo, o papel de Maria Amélia dos Santos Castro foi fundamental. Conhecida pelo nome social de Lourdes, no ano de 2011 foi eleita pelas comunidades Boa Fé, Ituquara, São Pedro, Trindade e Santa Tereza do Matupiri, presidente da Federação das Organizações Quilombolas do Município de Barreirinha – FOQMB, mas só pôde assumir em 24 de maio de 2012, por via judicial. A causa se deu pelo fato de que a presidente anterior Maria Cremilda Rodrigues dos Santos se recusou a entregar as documentações necessárias para o início dos trabalhos na FOQMB, por conta destes problemas, Maria Amélia só pôde assumir a presidência seis meses depois de eleita, onde permaneceu até o ano de 2015.

No ano de 2016 foi lançado um livro que retrata a Biografia de Maria Amélia e a luta dos quilombolas do Andirá, que foi intitulado: **Trilhas Percorridas Por uma Militante Quilombola: Vida, Lutas e Resistência**, produzido através do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA)<sup>48</sup> sistematizado pela pesquisadora Maria Magela Mafra de Andrade Ranciaro. Este material faz parte de uma coleção de livros em que lideranças de diferentes unidades sociais, “designadas como povos e comunidades tradicionais, descrevem eles mesmos suas próprias experiências de luta, em situações de conflito social, nas quais reivindicam seus direitos territoriais e suas expressões identitárias” (ALMEIDA, 2016), as narrativas do livro de Maria Amélia apontam e definem a condição sistemática com que estrategicamente enveredou pelos caminhos que a levaram inserir-se nos movimentos sociais, qualificando-a “brava e aguerridamente como militante quilombola” (RANCIARO, 2016).

Aproximação com Maria Amélia ocorreu por meio de um projeto de extensão orientado pelo professor Denis da Silva Pereira<sup>49</sup>, o mesmo é comprometido com as lutas e direitos sociais dos povos e comunidades tradicionais na Amazônia, dessa forma, produziu-se a aproximação com a pesquisadora Maria Magela Mafra de Andrade Ranciaro<sup>50</sup> que trabalhou em sua tese de doutorado em Antropologia Social a temática: *Os cadeados não se abriram de primeira: processos de construção identitária e a configuração do território de comunidades quilombolas do Andirá (Município de Barreirinha – Amazonas)*, os dois pesquisadores acima citados eram orientados pelo Antropólogo Alfredo Wagner Berno de Almeida coordenador do projeto Nova Cartografia Social, de onde surgiu o livro da Maria Amélia e o fascículo: Quilombolas do Rio Andirá Barreirinha – AM.

Em 2019, Maria Amélia ingressou no curso superior em Tecnólogo em Agroecologia do Instituto Federal do Amazonas Campus Manaus Zona Leste, a oportunidade surgiu através do processo seletivo de demanda social, neste mesmo ano ingressaram três quilombolas da comunidade de Santa Tereza do Matupiri, que neste ano estão cursando o 3º período. O ano

---

<sup>48</sup> O Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA) tem como objetivo dar ensejo à auto-cartografia dos povos e comunidades tradicionais na Amazônia. Com o material produzido, tem-se não apenas um maior conhecimento sobre o processo de ocupação dessa região, mas sobretudo uma maior ênfase e um novo instrumento para o fortalecimento dos movimentos sociais que nela existem. (LIMA, 2018).

<sup>49</sup> Professor do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Amazonas- IFAM, Doutor em Antropologia Social PPGAS – UFAM, Mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia – PPGSCA – UFAM, Especialista em Educação Superior – Universidade Cândido Mendes UCAM – RJ, Graduado em Licenciatura Plena em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais PUC – MG.

<sup>50</sup> Professora do Departamento de Serviço Social/UFAM, Doutora em Antropologia Social/UFAM e pesquisadora do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia PNCSA.

de ingresso destes coincide com minha conclusão de curso, todavia, este tempo foi suficiente para construir uma boa proximidade com Maria Amélia. Devido o curso ser ofertado na cidade de Manaus, Maria Amélia teve que se ausentar da comunidade de Santa Tereza do Matupiri e fixar residência num bairro da zona leste da cidade chamado, Nova Vitória. Seu objetivo, é retornar para o Andirá para “aplicar e repassar os conhecimentos agroecológicos aprendidos à comunidade”.

A chegada no campo, acompanhada por Maria Amélia, foi de extrema importância, afinal, quando recorremos a trabalhos clássicos de Antropologia observamos a complexidade da entrada e do desenvolvimento de trabalhos em contextos específicos. Por mais que o contato entre a pesquisadora e os agentes possam colocar em risco, ordenamentos culturais e formas de vida, a prévia relação de amizade com a mais importante liderança quilombola da região com a pesquisadora, o conhecimento obtido sobre a temática por meio das teorias e das experiências contadas por Maria Amélia, somadas aos critérios éticos da alteridade/interculturalidade, postulo ter garantido a realização da pesquisa dentro dos padrões de não interferência cultural e de árdua luta para superar quaisquer violências etnocêntricas.

Mesmo que *Sociedade de esquina* seja resultado de uma pesquisa em contexto urbano, a experiência de Foote Whyte é emblemática para pensarmos pesquisas sociais, o mesmo era filho de classe média alta norte-americana, pesquisou nos anos de 1930 uma área pobre e degradada da cidade de Boston, em que morava e ao se inserir na localidade vai redefinindo os objetivos de sua pesquisa, dá troços no convívio com os moradores, a partir daí se dá conta de que é fundamental poder contar com um intermediário para realizar sua observação, "Doc", termo que define um informante-chave, simboliza esse mediador, que garante o bom acesso à localidade e/ou ao grupo social em estudo.

“Ainda posso me lembrar de minha primeira saída com Doc. Nos encontramos uma noite no Centro Comunitário da Norton Street saímos de lá para um ponto de jogo a alguns quarteirões de distância. Segui Doc ansiosamente, por um longo e escuro corredor nos fundos de um prédio de apartamentos. Eu não me preocupava com a possibilidade de uma batida policial. Pensava em como me encaixar e ser aceito” (WHYTE, 2005 p. 299).

Da mesma forma, observamos no trabalho como o de Berreman, quando desenvolve sua pesquisa no Himalaia, entre Hindus, e descobre que a posição dentro da estrutura social e religiosa do “informante” se mostrou fundamental, pois é a partir dos direcionamentos, relações e posição deste agente entre os nativos é que constrói as informações e conhecimentos que balizarão a pesquisa social. (BERREMAN, 1975). Neste sentido, ressalto a importância da participação da Maria Amélia ao longo da pesquisa de campo, pois a mesma é reconhecida como a liderança que luta em prol dos direitos territoriais quilombola. A confiança que os comunitários depositam em Maria Amélia me permitiu vivenciar não só os processos produtivos da mandioca; como também a vida religiosa através do festejo de São Sebastião; a parte esportiva através do chamado “futebol da mulherada” que ocorria no final de tarde; as festas dançantes na sede com a dança cultural Lundum<sup>51</sup>.

No mês de janeiro é realizado o festejo em homenagem a São Sebastião, Maria Amélia aproveita o recesso escolar para retornar à comunidade neste período. Portanto, realizado o trabalho de campo ter sido neste período, foi propício para que se pudesse realizar uma etnografia mais ampla e profunda, considerando ser o período de profunda interação e mobilização social, de eventos culturais: rituais, gastronomia, festas promovidas em

---

<sup>51</sup> O lundu, também conhecido como landum, lundum e londu, é uma dança e canto de origem africana introduzido no Brasil provavelmente por escravos de Angola (DICIONÁRIO CRAVO ALBIN, 2020).



homenagem ao Santo protetor. Além disso, a companhia da Maria Amélia foi primordial para realização da pesquisa.

A participação de Maria Amélia no desenvolvimento deste trabalho possibilitou a “abertura de portas”, afinal, de acordo com Bourdieu, campo também pressupõe confronto, tomada de posição, luta, tensão e poder, todo campo “é um campo de forças e um campo de lutas para conservar ou transformar esse campo de forças” (BOURDIEU, 2004, p. 22-23), assim o desafio do desenvolvimento da etapa empírica da pesquisa não está dissociada da perspectiva teórica e política que marca quaisquer trabalhos acadêmicos, e sem dúvidas a representação simbólica de uma liderança legitimada deu fluxo ao trabalho.

### 3.5 O cotidiano da comunidade: práticas e interações sociais

No decorrer da pesquisa de campo, fui vivenciando os costumes e hábitos da comunidade, logo pela manhã despertava com o cheiro da fumaça produzida pela lenha queimando, momento em que o café da manhã era preparado no fogão de barro. Os fogões de barro são muito presentes nas casas quilombolas, mesmo nas casas onde já existem fogões a gás. Além dos aspectos tradicionais, o valor das recargas de gás comercializado na comunidade tem preço elevado, assim o uso da lenha ameniza o custo de vida, pois mesmo quando os quilombolas optam por comprar na sede do município, onde é “mais em conta”, a logística encarece a recarga.

É importante destacar que as comunidades do rio Andirá não possuem telefonia móvel ou internet banda larga, para efetuar ligações os comunitários se dirigem a FOQMB que dispõe de um telefone rural comunitário, a comunidade também possui orelhões telefônicos, toda via, de acordo com eles raramente funcionam. A necessidade de banda larga, de antenas de telefonia é premente nas comunidades, ou seja, é necessária a implantação de política de inclusão digital.

Com relação às atividades de caça e pesca no Matupiri, estas são praticadas de forma artesanal, que são praticadas por homens, mulheres e crianças, constitui-se como a principal fonte de proteínas, fundamentais para a nutrição das famílias. A implantação do “Programa Luz para Todos”<sup>52</sup>, do Governo Federal, transforma a maneira tradicionalmente praticada de conservar estes alimentos, pois se deixou de realizar técnica da salga<sup>53</sup>, pois a inclusão social dessas famílias rurais no fornecimento e serviços de distribuição de energia, permitiu que a conservação destes alimentos pudesse ser realizada com auxílio de refrigeradores e possibilitou ainda o uso de outros bens importantes para a melhoria de vida dos comunitários.

Sobre as fontes de rendas da comunidade do Matupiri, além da comercialização de seus produtos, outra fonte provém de aposentadorias e de benefícios sociais do Governo Federal como o Programa Bolsa Família.

Com relação a educação no ano de 2012 foi inaugurado um prédio novo da Escola Municipal Santa Tereza do Matupiri, um espaço mais amplo e com uma boa estrutura, a escola possui ambientes climatizados, o espaço é dividido da seguinte forma: sendo 05 salas de aula, cozinha, secretaria, despensa e banheiro, a escola também possui rede *wi-fi*, porém, a

---

<sup>52</sup> Consiste em “uma política pública como a implantação de infraestrutura de rede de energia elétrica pode permitir melhorias nas condições de vida ao alterar a dinâmica da produção e reprodução do espaço e propiciar mudanças na vida cotidiana. É importante notar que apesar dos avanços técnicos, experiências de universalização do atendimento de energia elétrica, no Brasil, só apareceram no governo de Luiz Inácio Lula da Silva” (Rodrigues, 2019, p.479).

<sup>53</sup> “Essa técnica é feita à base de sal, uma substância que tem a capacidade de absorver umidade e, por isso, é muito eficiente para aumentar a durabilidade de alimentos. A salga impede o desenvolvimento de micro-organismos e é especialmente indicada para carnes”. Disponível em: <http://gepea.com.br/conservacao-de-alimentos/>. Acesso em: 17 de junho de 2021.

senha de acesso não é disponibilizada para os comunitários, ficando disponível somente para auxiliar na resolução das demandas da escola.

Por problemas de infraestrutura o prédio da escola antiga precisou ser desativado, isso ocasionou na falta de sala de aula para atender todos os estudantes de diferentes modalidades de ensino, para que os alunos não ficassem sem aula a direção traçou uma estratégia de divisão de horário no turno matutino. Sendo que, neste período, funcionam as turmas de 1º ao 5º ano de 7h00 até 9h30 e as turmas de maternal de 9h45 até 11h00. No período vespertino funcionam turmas de 6º ao 9º ano e no período noturno, ensino médio tecnológico. De acordo com os pais dos alunos e os professores o horário intermediário é algo que precisa ser resolvido o quanto antes, pois para eles o processo de ensino-aprendizagem é prejudicado pela redução da carga horária das aulas.

Os quintais do Matupiri, como pode perceber, são espaços que dispõem de diferentes usos sociais como hortas, espaços reservados para reuniões, comemorações, alimentações coletivas e também é o espaço de segurança para o lazer das crianças. Os quintais, também podem ser interpretados como espaços de sociabilidade para o recebimento de visitas, configura-se como uma extensão da casa para cozinha, lavar, descansar, tomar banho e trabalhar. E um local de frutos, criação de animais, produção de hortas e também os cultivos de plantas medicinais para as práticas de cura e rituais de benzimentos.

As benzedeadas e os benzedeados do Matupiri são cuidadores dos males físicos e espirituais dos moradores da comunidade, diariamente, são chamados para cura de doenças em geral e proteção, alia-se uma religiosidade pelas influências culturais das matrizes africanas, católicas e indígenas, o tratamento é realizado na forma de rezas, banhos e chás, os mesmos são preparados com as ervas colhidas especificamente, para cada caso, geralmente são realizados nas quintas. Os saberes tradicionais, empregado pelas benzedeadas e os benzedeados são repassados pela oralidade através de gerações.

É importante mensurar que o representativo cultural da comunidade do matupiri também se manifesta no artesanato, onde as matérias – primas são extraídas de maneira sustentável da Floresta, onde são produzidos na comunidade o tipiti, cestos, bolsas, vassouras entre outros produtos (*Vide – Figura: 6*), estes artesanatos são comercializados na própria comunidade, na sede do município de Barreirinha e no município de Parintins.



**Figura 6:** Artesãs, na preparação de cipó para a confecção de vassoura.  
Fonte: A autora, 2020.

O futebol é visto pelos comunitários como uma das principais atividades de lazer e de relações sociais, é praticado no Matupiri tanto por homens quanto por mulheres, geralmente ocorre no final da tarde após um dia árduo de trabalho. Além de promover uma interação social entre os comunitários do Matupiri, o futebol aproxima também através dos torneios as comunidades vizinhas do Andirá.

De acordo com Rocha (2020), na comunidade do Matupiri as festas podem ser sistematizadas em quatro modalidades: *as danças*, com ênfase para o lundum, a onça te pega e a do gambá; *os pássaros*, com destaque para a garcinha e o Jaçanã; *as festas de santos católicos*, marcadas por São Sebastião, Santa Tereza e Divino e, por fim, *a festa de boi-bumbá*, a partir do boi-bumbá “trinca terra” (Rocha, 2020).

### 3.5.1 Catolicismo popular e outras expressões de fé

O primeiro contato com a comunidade deu-se a partir do festejo de São Sebastião, a igreja do padroeiro, de acordo com informações dos moradores mais velhos, está na comunidade a mais de um século. Iniciou como uma capela pertencente a Paroquia do município de Parintins, os devotos fortaleceram a capela ao ponto de conseguirem sua permanência na comunidade, mesmo depois da imposição de Santa Terezinha do menino Jesus como padroeira oficial da comunidade, que por sua vez sua festividade é realizada no período de 05 a 15 de outubro. No trecho a seguir Maria Amélia narra a chegada do catolicismo no Matupiri:

“Tudo início com Maria Albina, ela morava lá ponta onde tem a festa de São Sebastião, ela era uma pessoa promesseira e trabalhava com santo, aí quando ela morreu a filha dela Maria Teresa formou um grupo pra da continuidade das promessas, ela festejava São Sebastião e o Divino Espírito Santo e ela continuou fazendo as festas dela lá, né, e quando ela morreu as filhas tomaram de conta continuando a promessa então foi ela que foi a fundadora. (...) o catolicismo dentro do Andirá ficou profundamente quando o pai da professora Magela Andrade começou a frequentar o Andirá, e através dele nasceu a prelazia<sup>54</sup> de Parintins, aí a prelazia jogou o catolicismo pra dentro do Matupiri acho que isso foi em 1950 por aí, eu sei porque já fui batizada nessa igreja que tinha lá, eu me batizei com 1 ano de idade então eu me batizei em 61 e aí através do Aurélio Andrade e o outro Raimundo Pachuba, chamamos pra ele seu Pachuba, então foi essas duas pessoas, e o primeiro presidente da comunidade católica do Matupiri, quando surgiu o catolicismo foi o Seu Manoel Rufino Ramos, depois que veio os outros, veio Seu Santarém, veio Seu Augustinho, veio Seu Antônio mas o primeiro que foi indicado pelo Seu Aurélio Andrade foi o Manoel Rufino Ramos que era casado com uma quilombola que ele era daqui do Rio Madeira, aí ele casou com minha prima e ele era a única pessoa dentro do quilombo que sabia ler e através dele as outras pessoas, meu pai assim os outros aprenderam com ele’ (Maria Amélia, Articuladora dos Quilombos do Andirá).

De acordo com a narração da nossa interlocutora, Maria Albina de Castro e a filha Maria Tereza Albina de Castro, deram uma grande contribuição para a formação da comunidade de Santa Teresa do Matupiri, Maria Albina era uma pessoa “promesseira” e após a sua morte sua filha Maria Teresa formou um grupo e deu-se continuidade às tradições religiosas da mãe, assim, dando sequência ao festejo de São Sebastião e a do Divino Espírito Santo. Maria Amélia assinala ainda os nomes dos primeiros presidentes da comunidade

---

<sup>54</sup> É “uma prelazia pessoal é uma parte da Igreja Católica, no sentido de que está composta por determinados fiéis e se encontra estruturada de modo hierárquico, com um prelado, que é a sua cabeça e princípio de unidade, e com sacerdotes e diáconos, que colaboram com ele”. Disponível em: <https://opusdei.org/pt-br/article/o-que-e-uma-prelazia-pessoal/>. Acesso em: 05 de maio de 2021.

católica do Matupiri. Portanto, a partir destes marcadores que se estabeleceu o catolicismo dentro das comunidades quilombolas do Andirá.

As festividades em honra a São Sebastião atraem visitantes de diversas áreas, o festejo ocorre no período de 10 a 20 de janeiro. As atividades de lazer são: bingos, rifas, leilões, festas dançantes, músicas de gambá, novena, procissão e a tradicional derrubada do mastro. O tradicional festejo de São Sebastião mobiliza toda a comunidade que trabalham na ornamentação da igreja, na limpeza das ruas para a passagem da procissão, entre outras atividades.

A igreja de São Sebastião é resistência na comunidade, visto que a mesma não tem uma centralidade espacial na comunidade, pois está localizada na parte dos fundos da comunidade, a igreja oficial da comunidade é a capela de Santa Terezinha do menino Jesus. Assim, se fizermos uma comparação da estrutura física das igrejas perceberemos que a de São Sebastião está em situação precária, enquanto a Santa Teresinha tem uma estrutura arquitetônica superior e que recebe maior atenção por meio de limpezas, reformas (*Vide* – Figura: 7 e 8). A comunidade está na luta pelo reconhecimento da igreja de São Sebastião como padroeiro da comunidade, lutam também para que a verba arrecadada na festividade fique para as melhorias no espaço físico da capela do Santo, até os últimos anos o dinheiro da arrecadação ficava na paróquia.



**Figura 7:** Capela de São Sebastião

Fonte: A autora, 2020.



**Figura 8:** Capela de Santa Teresinha do menino Jesus

Fonte: A autora, 2020.

A participação no tradicional terço de São Sebastião me proporcionou uma dimensão de proximidade com os comunitários, pois garantiu com os católicos um sentimento de identificação e pertencimento. As primeiras pessoas que Maria Amélia me apresentou foram os organizadores do festejo, se teve a oportunidade de ouvi-los em vários diálogos ligados ao contexto histórico da igreja e da festividade. É importante destacar que os quilombolas do rio Andirá são predominantemente católicos e adventistas do sétimo dia.

Se faz necessário destacar a presença da mandioca nestas festividades, seja pelos pratos confeccionados afins de serem leiloados ou rifados como também é base do café da manhã comunitário destes festejos, como, por exemplo o dia da derrubada do mastro de São Sebastião tradicionalmente os comunitários fazem uma grande mesa de café da manhã, nela estão presentes o bolo de macaxeira, beiju, mingau de crueira, tapioca, farinha de tapioca, os biscoitos entre outros pratos.

### **3.5.2 Representação feminina nas relações sociais da comunidade**

As mulheres do Matupiri realizam tarefas muito intensas durante todo o dia, em que se inclui os a fazeres domésticos como, a lavagem de roupa, a preparação do almoço, arrumação da casa, limpeza do quintal e na preparação das crianças para ir à escola. Inclui também o protagonismo feminino nas roças de mandioca. A mulher quilombola amazônica desempenha um papel de vital importância, na condição de mãe, mulher e na comunidade, enquanto lideranças políticas.

A presença feminina também é fundamental na produção econômica, seja nas roças, no desenvolvimento de produtos culinários, nas confecções de roupas, artesanato, e no mundo do trabalho em geral. É importante destacar que as mulheres são de extrema importância na organização social do quilombo do Matupiri e na Amazônia. Sobre as mulheres do Matupiri a articuladora quilombola narrou que<sup>55</sup>:

“Nós mulheres aqui dessa comunidade somos as mulheres guerreiras, primeira coisa que nós mulheres fazemos, o que eu cansei de fazer na minha vida quando meu marido tava bêbado eu pegava o meu panela e meus filhos e ia embora lá para cabeceira, para mim não vê a purrinhesa, é um erro nos deixar os homens virarem machista, eles pensam assim: há minha mulher vai trabalhar mesmo eu

<sup>55</sup> Optei por usar pseudônimos ao final de cada fala para preservar a identidade dos entrevistados.

fico nem preocupado que ela dá conta. De dia a gente vira homem, trabalha na roça pesca, e a noite a gente vira mulher para eles, eu acho que nós mulheres da nossa comunidade nós temos que analisa a nossa vida. Eu analiso uma coisa eu como homem eu posso jogar bola, eu posso me divertir com os meus amigos, a gente como mulher não pode fazer isso, para eles tem que ficar em casa fazendo as coisas” (Maria Amélia, Articuladora dos Quilombos do Andirá).

O trecho acima faz parte do primeiro círculo hermenêutico dialético, que foi realizado com as mulheres produtoras de mandioca do Matupiri, em sua fala nossa interlocutora narra o “machismo” existente na comunidade, e que muitas vezes foi para roça sozinha com os filhos para não ter que conviver com o marido alcoolizado, argumenta que os homens “se confiam” nas mulheres por saberem que as mesmas “dão conta”, destaca ainda que as mulheres da comunidade precisam analisar as suas vidas, na perspectiva que as mesmas muitas vezes são privadas do direito ao lazer. Segundo o relato de algumas mulheres o futebol tem como objetivo um momento de lazer e de relações sociais, em que depois de um dia árduo de trabalho encontram-se para jogar a tradicional pelada, o futebol é uma prática cultural que as mulheres do Matupiri lutam para fortalecer, pois muitas vezes são criticadas e desencorajadas.

As comunitárias relataram que muitas vezes o seu trabalho na roça é invisibilizado, pois, de acordo com elas muitas vezes são confundidas com o trabalho doméstico, de forma que somente o trabalho desenvolvido pelo homem passe a ser visto como protagonista do sustento familiar. A agricultora Francisca relata que o seu primeiro contato com a roça se deu da seguinte forma:

“Antes eu não trabalhava, eu só tinha filho, era um atrás do outro, quem olha para mim hoje não pensa que eu já comi o pão que o diabo amaçou para criar filho, eu já sofri muito (...), desde o dia que uma pessoa veio falar um monte coisa pra mim, nesse dia manazinha não sei o que deu em mim peguei essa cunhatã peguei um tesado e fui embora, a tia Lourdes sabe onde é não é perto, fui me bora andando nessa estrada, peguei e fui burduar num pedaço de capoeira, rocei, rocei, o temporal já vinha andando e nós viemos embora nessa estrada em uma parte nos corria em uma parte nos andava, aí desde lá eu aprendi, aí tipo assim ele faz um pedaço para ele de roça né, aí eu falo o meu separado do dele, aí é assim ele tem o dele e eu tenho a minha né, eu criei vergonha na minha cara isso daí foi pra mim aprender isso que a mulher falou pra mim” (Francisca Araújo – Agricultora).

Ao analisar o trecho acima a agricultora relata o seu sofrimento e que em um dado momento da sua vida passou a vê a roça de mandioca como uma alternativa para sua autonomia, relata ainda que ela e o companheiro trabalham em espaços diferentes, ou seja, cada um possui a sua roça de mandioca. Agricultora relata ainda que:

“Eu faço a minha roça, de lá eu tiro para comprar o meu prato, para comprar a minha roupa, essas roupas que eu uso não é comprado da loja mesmo não, tem gente que aparece para negociar comigo né, com farinha, crueira, tapioca é de lá que eu tiro, aí eu aprendi assim mana” (Francisca Araújo – Agricultora).

A agricultora ressalta a importância da mandioca para a comercialização e também para as trocas culturais, assim como afirma “é de lá que eu tiro”, é da roça de mandioca que a agricultora garante a sua alimentação e adquirir produtos para as necessidades pessoais.

Vale ressaltar que as mulheres da comunidade do Matupiri ainda não possuem uma organização sociopolítica de mulheres, mas, que é um desejo que vem amadurecendo e recebe apoio da articuladora Maria Amélia, que visa a formalização da organização das mulheres do Andirá.

Nas roças de mandioca as “mulheres guerreiras” do Matupiri limpam o roçado, plantam, colhem, transformam a mandioca em produto, comercializam e ainda garante a alimentação de toda sua família. Na simplicidade da vida no quilombo, essas mulheres vivem suas lutas diárias, e mesmo tendo que executar múltiplas tarefas no cotidiano, que

sobrecarrega suas vidas, mas, todas essas dificuldades não diminuem a força e a garra destas mulheres que vivem sempre a esperança de um amanhã com mesa farta.

### 3.6 Processos de produção da mandioca, da farinha e outros produtos

*“Inútil pensar que o alimento contenha apenas os elementos indispensáveis à nutrição. Contém substâncias imponderáveis e decisivas para o espírito, alegria, disposição criadora, bom humor” (CASCUDO, 1983c, p. 405).*

No decorrer deste estudo tornou-se evidente que os conhecimentos tradicionais sobre o cultivo da mandioca e sua transformação em alimentos está intrinsecamente integrado as história e saberes, transmitidos de geração em geração, normalmente para filhos e filhas, que mantem preservada essa tradição. Notou-se também que todos os membros da família participam do ciclo produtivo da mandioca, seja na preparação da área, plantação, colheita e produção dos derivados. Assim, a produção da mandioca tem dom de unir e reforçar os laços existente entre os agentes sociais, uma vez que aproxima o convívio familiar.

Identificou-se que a prática utilizada na comunidade do Matupiri para o plantio da mandioca e o sistema corte e queima, também conhecido como coivara, a vegetação é cortada e queimada, a única adubação da terra é feita pelas cinzas. Os quilombolas explicam que o sistema de corte e queima tem como principal característica o uso temporário de uma área para o plantio de mandioca, onde é utilizada de 2 a 3 anos, depois a área é abandonada, e a floresta surge novamente e só irá ser utilizada novamente após 3 a 4 anos. De acordo como narra uma agricultora:

“Quando é na mata a gente começa roçando primeiro, quando dá para ir derrubado aqueles paus mais finos, vai derrubado e deixando os brotos para tirar outra hora né, e quando é na capoeira tem vez que já leva com tudo logo, a gente queima, espera ficar seco para queimar, as vezes não queima bacana né. Aí nos faz aquele ajuri para plantar né, aí depois é manter, olhar quando cresce o matinho para capinar, e vai ficar acompanhando a roça, uma roça é como um filho para nós” (Francisca Araújo – Agricultora).

Mesmo que esse tipo de agricultura utilize o fogo, não foi encontrado indicadores que estas atividades agrícolas praticadas pela comunidade pesquisada que represente ameaças consideráveis para conservação dos ecossistemas locais, posto que os tamanhos das áreas das roças não são grandes extensões (prática ancestral).

Quando foi perguntado sobre os fatores da escolha da área de plantio os agricultores da comunidade responderam que depende de vários fatores, como, por exemplo, distância dos campos de agricultura para a comunidade, dependendo da época de cheia ou seca, leva-se em consideração a proximidade com os rios, pois o transporte na maioria dos casos é realizada de maneira fluvial pelas canoas, os solos também tem uma grande influência na escolha da área, pois os agricultores do Matupiri consideram o solo arenoso propício para o plantio de mandioca, pois para eles, esse tipo de solo possibilita um fácil crescimento das raízes, pela boa drenagem e pela facilidade de colheita.

Notou-se que o plantio de mandioca é feito em lugares bem distantes da sede da comunidade onde se encontra as casas de farinha, as áreas ficam em média 30 minutos de

rabeta<sup>56</sup>. A mandioca é transportada de maneira usual por meio dessas canoas rabetas. As mandiocas são alocadas dentro de paneiros feitos por artesãos, utensílios que facilitam carregar os tubérculos até a mesma.

Após a colheita da mandioca as mudas são retiradas e guardadas para o próximo plantio como explicou a agricultora Francisca *“A gente guarda a maniva para usar de novo, a gente cava com a inchada e coloca ela enfincada na terra para não estragar, porque se deixa jogada ela seca, se não tiver com o terreno pronto passa pra outro pra não estragar, as vezes que o vizinho não tem ele pede”* (Francisca Araújo – Agricultora).

Os agricultores relataram que o porco-do-mato causa uma grande destruição no roçado, eles apontaram também a formiga saúva que desfolha as plantas, e que causa os maiores problemas quando a planta está em desenvolvimento, levando em consideração que a planta está em crescimento e em formação da mandioca, o fator pode reduzir a produtividade, assim aponta o agricultor:

“O que ataca nosso plantio hoje em dia é o porco do mato principalmente a roça de mandioca, se você plantar e deixar lá e não tratar dela, o porco vai lá e come tudinho. Tem a saúva também eu plantei duas vezes uma roça mais não consegui não, assim que eu plantava a maniva e ela brotava, elas comiam as folhas pequena ainda” (João Santos – Agricultor e pescador).

Os agricultores cultivam uma grande variedade de maniva, identificadas por esses agentes sociais pelos nomes populares de: milagrosa também conhecida como mandioca de 1 (um) ano; arroz, acari, surucucu, laranjinha, papagaio, tucumã e nambu são denominados como mandioca de 6 meses. Neste sentido, a quilombola Maria de Fátima afirma: *“tem maniva que é de ano essa milagrosa grande assim é de ano que ela cresce que assim vê que ela tá só fiapo (...) ela fica grandona quando está madura, já de seis meses é rápido”*, os mesmos relataram que não fazem a separação da maniva, elas ficam misturadas, os mesmos conseguem identificá-las por algumas características como, por exemplo: cor do tronco e pelo formato das folhas.

Segundo os agricultores existem dois grupos de mandioca, identificadas: em mansas e “braba”<sup>57</sup>. As mandiocas mansas são conhecidas na região pelo nome de macaxeira, e são utilizadas de diversas formas pelas famílias quilombolas: frita, cozida, confecção de bolo, purês entre outros pratos; enquanto as mandiocas “brabas” são utilizadas para a produção de farinha e seus derivados conforme será descrito adiante.

Sobre o período para o plantio da mandioca os agricultores levam em conta os saberes repassados pelos mais antigos, neste sentido, Francisca conta que *“antigamente tinha essa tradição, que no meio da chuva não prestava planta por que cai todo leite e não dá mais nada, meu pai que falava isso”*. Nossa interlocutora acrescentou ainda que *“que é o leite que gera a mandioca, que sem o leite ela vai crescer maniva mais não vai dá mandioca, dá aquela raiz fina”*. Portanto, o relato dos agricultores deixou explícito que eles não consideram o período chuvoso como propício para o plantio da mandioca, sobre o assunto a articuladora dos quilombos do Andirá conta que:

“Na época do meu avô e das minhas tias, eles trabalhavam muito em roça, faziam puxirum para tirar mandioca, dava de dez, quinze e vinte paneiro de mandioca, nessa semana aí na época era cinco ralando e dez descascava, quando acabava de descascar, acabava de ralar, era o dia inteiro torrando farinha, meu avô no mês de novembro e dezembro eles faziam a farinha, era aquele giral grandão cheio de

<sup>56</sup> Meio de transporte utilizado pelo ribeirinho recebe o nome de casco, é uma canoa feita de um tronco escavado por processos manuais, utilizando apenas o remo para navegar, porém este foi adaptado usando motor a gasolina em que eles o chamam de rabeta.

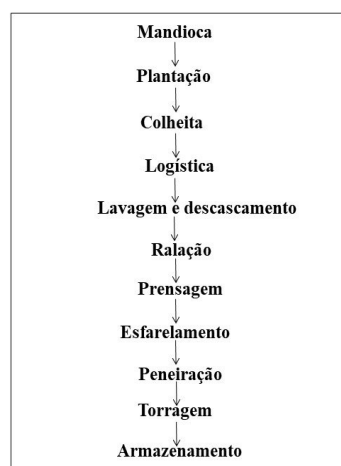
<sup>57</sup> A mandioca brava é chamada pelos agricultores do Matupiri de mandioca “braba”.



farinha empilhada, era farinha, era tapioca era crueira, era beiju, tudinho. Mês de janeiro e fevereiro eles não trabalhavam em roça porque era o tempo de chuva que passava semanas chovendo. Os antigos diziam que o mês de janeiro, fevereiro e março a mandioca não rendia, ficava aguada de tanta chuva, era essa a visão deles né” (Maria Amélia, Articuladora dos Quilombos do Andirá).

De acordo, com comunitários o principal motivo comercial do cultivo de mandioca é a produção de farinha, ressaltaram que os outros produtos tem sua importância comercial, mas que a farinha é primordial. Os processos de produção da farinha envolvem (*Vide* – Figura: 6).

Fluxograma Produção de Farinha



**Figura 9:** Fluxograma Produção de Farinha

Fonte: A autora, 2020.

A plantação: os agricultores do Matupiri relataram que de acordo com o conhecimento repassado o período de chuva não é considerado melhor época para o plantio, porém, de acordo com a necessidade de cada família a mandioca é plantada o ano todo, a colheita: dependendo da variedade, a mandioca deve ser colhida entre 6 meses a 1 ano após o plantio, a **logística** (Trazer os tubérculos do roçado): o transporte normalmente é feito nos “cascos” canoa grande utilizada somente com remo ou com utilização do motor rabeta, **lavagem e descascamento**: lava os tubérculos e em seguida descasca, **ralação**: os tubérculos são ralados formando uma massa ensopada no líquido da mandioca (manipueira), prensagem: a massa, depois de ralada, é comprimida com o uso de uma prensa ou tipiti, esfarelamento: após retirar a massa compactada da prensa, a mesma é esfarelada, peneiração: a peneiração separa os fragmentos menores dos maiores, os fragmentos retidos pela peneira são chamados crueira, torragem: após todos os processos acima citados a massa é colocada no forno, sendo mexida constantemente e por tempos o armazenamento: neste último processo a farinha será embalada.

Os agentes identificaram três tipos de farinha: *farinha d’água* que utiliza somente o sistema de fermentação, a *farinha de miolo mole* que consiste em colocar a mandioca na água por um dia ou até o miolo ficar mole e, posteriormente, passa pelo processo de ralação e finalmente, a *farinha mista* que se configura na mistura da massa ralada do miolo mole com a fermentada.

Para os agricultores quilombolas, nos últimos anos a farinha foi modificando e melhorando. Eles relataram que no passado a farinha era “baguda”, “taluda” e “cheia de poeira”, mas que hoje o quilombo vive outra realidade, para eles ao ver a farinha já se nota a qualidade da mesma. Disseram ainda, que a produção é de pequena escala, todavia, estes dão destaque para a qualidade da farinha produzida na comunidade. Este fator faz com que os

quilombos do rio Andirá sejam reconhecidos na sede de Barreirinha como grandes produtores de farinha.

Postula-se que o incremento de algumas tecnologias foram fundamentais para melhoramento da produção na comunidade, citou-se, como exemplo, o motor de ralar mandioca, que de acordo com eles, acelera o processo. O líder da comunidade afirmou que sem essa tecnologia “(...) até essa hora aqui a gente tava suado ralando a mandioca no ralo até dez onze horas da noite, para poder a gente fazer farinha, hoje se torna mais fácil e também a gente não tinha a técnica de fazer farinha” (Tarcísio dos Santos Castro, Presidente da FOQMB).

Os relatos acima demonstram que as comunidades tradicionais são espaços sociais abertos para a interação, trocas culturais e novas aprendizagens. É importante dar ênfase que considerando o ensino médio na comunidade, ora realizado por meio das aulas tecnológicas<sup>58</sup>, produziu na comunidade uma nova luta representada pelo desejo de implantação do curso de Agroecologia específico para as comunidades quilombolas. Isto reflete o anseio de trocar experiências e adquirir novas aprendizagens, por parte destes povos.

### 3.6.1 Mandioca o pão comum do Matupiri

Como já foi mencionado, na comunidade do Matupiri o principal motivo do cultivo da mandioca é a produção de farinha, que em conjunto com peixe formam a base alimentar do agricultor e de sua família. Mesmo em tempos em que a mesma não agrega um valor comercial satisfatório, os comunitários não deixam de plantar a mandioca, por ser considerada indispensável na alimentação: *mesmo no tempo que a farinha tá barata a gente não deixa de fazer roça, no interior sem a farinha a gente não come* (Maria de Fátima – Agricultora e pescadora).

A mandioca está presente em quase todas as refeições destes agentes, seja a farinha, tapioca, carimã, mingau de crueira, o tacacá, pé-de-moleque e o beiju, esses produtos fazem parte da vida diária, bem como das histórias dos sujeitos sociais do campo. A massa puba é bastante utilizada na confecção de alguns pratos, sobre os processos da massa puba:

“Massa puba, tira a mandioca deixa entocar bacana, aí coloca na água ela vai amolecer aí tira a casca lava na água, amassa ela espreme aí vai lavar para tirar aquele bagaço para ficar só aquela massa de mandioca aí depois torna tirar aí que coloca, para espremer coloca no tipiti para secar depois disso que vai ser processado pro beiju” (Tarcísio dos Santos Castro, Presidente da FOQMB).

“Essa massa da mandioca dá pra fazer vários tipos de coisas o pé de moleque dá pra fazer o beiju embrulhado na folha, o beiju ladrão, dá para fazer o carimã (...) beiju cica que é outro processo (...) da goma dá para fazer o polvilho, do polvilho dá para fazer o biscoito e beiju dobrado e a tapioca também” (Manuel Santos – Agricultor).

Nos trechos acima os agricultores explicam como funciona os procedimentos da massa puba e também citaram alguns derivados desse processamento conhecidos por eles, para os mesmo a mandioca “dá pra fazer vários tipos de coisas”, através das vivências nas casas de

---

<sup>58</sup> Consiste na realização de aulas por mediação tecnológica, ou seja, são aulas ministradas via teleconferência, a partir dos estúdios de televisão localizados em Manaus, e organizadas por professores licenciados. As aulas são transmitidas diariamente por satélite. Este método de ensino atende as demandas de alunos das diversas comunidades da zona rural do estado do Amazonas.

farinha teve-se a oportunidade de ver o quanto é grande a diversidade de pratos produzidos por estes agricultores.

O que não pode ficar de fora deste menu é o número de derivados da mandioca “braba” que é extenso, a lista se torna inumerável quando acrescentamos os produtos específicos da macaxeira (mandioca mansa) a macaxeira e suas diferentes formas de apresentação na culinária que está presente de forma muito significativa na comunidade pesquisada seja ela cozida, frita ou sob as formas de bolo, mingau, salgados, purê e também dá origem ainda a inúmeros produtos.

### 3.6.2 A indústria étnica que produz vida: A casa de farinha

Pesquisa participante proporcionou acompanhar todos os processos de produção da farinha, constatou-se que é produzida historicamente na denominada “casa de farinha”, a mesma abriga todos os utensílios utilizados. As casas de farinha são compartilhadas por familiares e amigos produtores de farinha, observou-se que este espaço agrega e cria relações entre os agentes, ao mesmo tempo que é um ambiente de trabalho também se estabelece o comércio dos produtos derivados da mandioca.

Os utensílios mais utilizados na fabricação de farinha são: **Caititu** (motor de ralar mandioca): cilindro com pequenas serrilhas, utilizado na ralagem da mandioca, **Cocho**: troco de madeira escavada, utilizada para colocar os tubérculos descascados, **Prensa de madeira**: utilizada na extração de líquido (tucupi), **Tipiti**: tipo de prensa feita com fibras, é um cesto com trançado duplo, utilizado para a passagem do líquido venenoso da mandioca, **Tacha de Torração**: também chamado como forno espécie de bacia ou alguidar grande, de formato circular, colocada no forno para a torração da farinha.



**Figura 10:** Motor de ralar mandioca.

Fonte: A autora, 2020.



**Figura 11:** Cocho.  
Fonte: A autora, 2020.



**Figura 12:** Tipiti.  
Fonte: A autora, 2020.



**Figura 13:** Tacha de Torração.  
Fonte: A autora, 2020.

Portanto, a casa de farinha é espaço dedicado à produção da farinha de mandioca ou de seus derivados, é geralmente consiste em ambiente de pequeno porte, simples e sem grandes empreendimentos estruturais (*Vide* – Figura: 14). No entanto, é um espaço que fortalece vínculos e sociabilidade da vida dos comunitários do Matupiri, na perspectiva que a mesma proporciona a aproximação familiar e comunitária através dos laços de amizade e de colaboração, ou seja, representa um sentimento familiar, mas, por sua vez também comunitário. Neste sentido, as casas de farinha no Matupiri é um importante elemento cultural da comunidade, é um espaço de socialização dos conhecimentos tradicionais é um diálogo associado as práticas.



**Figura 14:** Casa de farinha, agricultora no processo de torração da farinha.  
Fonte: A autora, 2020.

### 3.6.3 Puxirum e Ajuri

A produção da mandioca agrega vários processos culturais e ancestrais, que fortalece laços sociais da comunidade do Matupiri, uma interação marcante é o puxirum que consiste em uma prática herdada dos antepassados, em outras palavras puxirum quer dizer mutirão de trabalho, já o ajuri é um mutirão de trabalho com poucas pessoas, praticado muitas vezes somente pelos integrantes de uma família (*Vide* – Figura: 15), diferente do puxirum que é realizado em grupos maiores que engloba várias famílias, por isso é compreendido como “*ajuntamento de famílias*”.



**Figura 15:** Família no ajuri, plantação de maniva.

Fonte: A autora, 2020.

Ao acompanhar a família no ajuri, na atividade da plantação da mandioca teve-se a percepção de que o trabalho coletivo perpassa as relações cotidianas, pois fortalece a tradição histórica da comunidade, durante o puxirum ou ajuri são compartilhadas muitas lembranças e saberes que perpassam de gerações para gerações, portanto, essas atividades são de extrema importância para a manutenção e transmissão do conhecimento tradicional na comunidade.

Na comunidade do Matupiri os puxiruns são divulgados de casa em casa, os grupos são formados e combinam os trabalhos, como explica a agricultora Francisca “*uma comparação eu vou fazer meu puxirum amanhã, aí vocês vão me ajudar, aí quando chegar no dia de vocês eu vou lá pagar, aí é troca de dia*”. Estas atividades organizam-se de acordo com a necessidade de cada roça, as atividades vão da preparação da área de plantio a confecção de farinha, tradicionalmente os agricultores do Matupiri vão se ajudando mutualmente, é importante registrar que o puxirum e ajuri organizados na comunidade agrega homens e mulheres.

### **3.6.4 Os processos de trocas comerciais de produtos derivados da roça**

A comercialização da mandioca e seus derivados estabelece uma relação direta com os centros urbanos, de acordo com o relato dos comunitários grandes partes da produção é levada para ser comercializada na cidade de Barreirinha. Observou-se que a circulação dos produtos ocorre primeiramente na beira dos rios, a primeira comercialização parte do Porto do Furo do Pucu onde ficam localizados os denominados barcos de linha que navegam no rio Andirá fazendo o traslado dos agentes ao município de Barreirinha, posteriormente são levados para o porto localizado na frente da cidade onde os barcos têm como destino outros municípios do estado do Amazonas, como, por exemplo, Parintins, Itacoatiara e Manaus. No município de Barreirinha a comercialização ocorre também nas feiras e comércios diversos, após a comercialização com o dinheiro em posse os comunitários aproveitam para comprar as mercadorias que não são produzidas em suas propriedades. Este processo é na prática transformação de valores destes produtos que passam a se tornar uma mercadoria, ou seja, o excedente de derivados que possuem valor de uso, passam a ter um valor de troca no mercado local.

Uma memória marcante dos comunitários foi o regatão o nome é atribuído a pequenos barcos ou canoas que navegavam pelos rios da Amazônia a fim de exercer atividades de troca de mercadoria, eram chamados de “comerciantes dos rios”. Neste momento histórico, trocava-

se farinha por utensílios não produzidos pela comunidade ou por dinheiro. O presidente da FOQMB comenta sobre comércio com o regatão na comunidade do Matupiri:

“Na época não existia venda era troca, até nos anos 80 existiu aqui no território quilombola (...) o chamado regatão, o regatão era um barco que vinha cheio de mercadoria para percorrer toda essa área aqui, até nos anos 80 existiu, era assim eles pegavam um barco enchiam de mercadoria e vinham de Itacoatiara, de Parintins, de Maués, eles iam de casa em casa, eles chegavam na tua casa e diziam estou vendendo mercadoria, mas os cabocos não sabiam negociar, eles diziam “rapaz o que tu que? eu faço troca eu vendo”, o cara fazia mais era troca com a farinha, com a madeira, com breu, todo tipo de produto tudo era trocado. Tinham uma enganação do regatão com o agricultor, era uma enganação, que o povo não sabia se tava no prejuízo ou no lucro” (Tarcísio dos Santos Castro, Presidente da FOQMB).

De acordo com a narrativa do nosso interlocutor até nos anos 80 os produtos agrícolas da comunidade eram trocados por “mercadoria” com o regatão, todavia, o valor negociado com o regatão era muito inferior ao valor real do produto, de tal modo que eles não tinham noção se estavam no lucro ou no prejuízo. Neste sentido, Marx nos ajuda a compreender que “na medida em que cada transação isolada corresponde constantemente à lei do intercâmbio de mercadorias, isto é, o capitalista sempre compra a força de trabalho e o trabalhador sempre a vende” (MARX, 1985).

“O intercâmbio de equivalentes, que apareceu como a operação original, se torceu de tal modo que se troca apenas na aparência, pois, primeiro, a parte do capital que se troca por força de trabalho nada mais é que uma parte do produto do trabalho alheio, apropriado sem equivalente, e segundo, ela não somente é repostada por seu produtor, o trabalhador, como este tem de repô-la com novo excedente. A relação de intercâmbio entre capitalista e trabalhador torna-se, portanto, apenas mera aparência pertencente ao processo de circulação, mera forma, que é alheia ao próprio conteúdo e apenas o mistifica” (Marx, O Capital, livro I, Vol. II, p. 207).

Referente ao trabalho e tempo dedicado a produção da mandioca, nos faz pensar por que eles continuam produzindo mesmo quando o preço agregado a mandioca e os seus derivados são baixos? Marx (1983) nos ajuda a refletir sobre o assunto, mostrando que os agricultores familiares não deixam de produzir mesmo que o preço esteja muito abaixo de suas expectativas, pois eles não produzem fundamentalmente pensando no preço alcançado na comercialização desses produtos, mas o principal motivo seja de garantir suas próprias necessidades alimentares.

De acordo com a narrativa da agricultora Maria de Fátima a comercialização da mandioca e seus derivados é uma atividade exercida desde o início da formação da comunidade do Matupiri, a mesma ainda relatou que:

“Era só mandioca mesmo que nos plantava, naquele tempo que nos trabalhava nos vendia, mas não dava dinheiro não, era só a troco de rancho, trocava o gênero pela mercadoria, porque não tinha preço naquele tempo, hoje tem”. (Maria de Fátima – Agricultora e pescadora).

No trecho acima podemos analisar que além da produção para o sustento da família, a mandioca desde a fundação da comunidade também servia como base para aquisição de outros alimentos que a comunidade não produzia, a interlocutora relata ainda que “*nos dias de hoje já se vê o dinheiro*”, para ela nos tempos atuais a mandioca passou a agregar um valor comercial que antes não tinha: “*agora de uns tempos para cá ela tem mais valor, antigamente nos trabalhava muito para vender baratinho, hoje não, ela tá mais valorizada a farinha*”.

De acordo com os comunitários, hoje a farinha e seus derivados tem mercado, mas, eles não têm grandes produções, os mesmos relataram que nos anos 90 a comunidade do Matupiri tinha grande produção de roças, porém, não havia mercado de compra para os seus produtos, de acordo como assinala o Presidente da FOQMB:

“Na época nosso município era muito devagar nos anos de 97, 98 e 99 o ano que disparou, por causa que tinha quantidade e não tinha mercado de venda, isso foi o fracasso dos comunitários não trabalhar mais, ai se tu chegasse no município de Barreirinha com vinte cacho de banana tu voltava ou deixava para eles lá, chegasse com dez sacas de farinha, tu voltava ou deixava de graça para eles lá, porque não tinha quem comprasse a gente não tinha outro conhecimento ficava por aqui mesmo as vezes ia para Parintins, mas já fazia uma despesa, ai ficava sem lucro a produção” (Tarcísio dos Santos Castro, Presidente da FOQMB).

De acordo com o exposto nos anos que disparou a produção agrícola na comunidade do Matupiri eles não tiveram apoio do município para escoar e comercializar os seus produtos. Até nos tempos atuais há uma carência de investimento em capital físico, especialmente vindo da prefeitura de Barreirinha, pois o município pouco investe em melhorias para o produtor familiar, como, por exemplo, o melhoramento do transporte, para que assim o produtor familiar consiga escoar a sua produção, pois a dificuldade de logística abre o mercado para a inclusão dos agentes intermediários (os atravessadores) no campo da comercialização da mandioca.

Logo, são vários elementos que se fazem presente no ciclo de comercialização da mandioca e seus derivados, os custos elevados para escoar os produtos fazem com que o agricultor do Matupiri passe a ter margens de ganhos menores, pois escolhem entre arcar com as despesas de deslocamento dos produtos para comercialização na sede do município ou vender por um preço abaixo do mercado para o atravessador.

Há uma enorme preocupação com a ocupação ilegal de fazendeiros e madeireiros no território quilombola. O confronto com os fazendeiros aumenta a dificuldade de acesso à terra, dificultando a vida dos quilombolas que precisam da floresta para as suas necessidades existenciais como, por exemplo, a criação de suas roças, extração do cipó, fabricação de canoas, entre outras necessidades. Entre os problemas da ocupação dos fazendeiros e madeireiros estão, a mão de obra barata (mão de obra escrava), os comunitários relatam que tem o sentimento de escravidão trabalhista dentro da área quilombola, algo que preocupa bastante e o processo de desmatamento em plena atividade dentro do território quilombola.



#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo dialogou com diversas vozes de agentes sociais, como a de quilombolas, homens e mulheres, além disso, dialogou com várias áreas do conhecimento, como: a agroecologia, antropologia, agronomia, Etnobotânica, os conhecimentos tradicionais e científicos. Neste sentido, Fernandes (2007), aponta que o sujeito discursivo é um ser indissociável de sua história e sociedade e, desse modo, sustenta que em sua voz é possível encontrar não só um conjunto de outras vozes, constituintes de seu lugar sócio-histórico, inclusive a presença de vários discursos que se opõem ou se refutam.

A Etnobotânica, demonstra a busca da aproximação do diálogo entre o conhecimento científico e os saberes tradicionais, ambas têm o objetivo de gerar novas formas de conhecimento e de novas buscas no campo ético, filosófico e epistemológico. Neste sentido, no decorrer desta pesquisa evidenciou-se a presença e importância da Etnobotânica no processo de manutenção dos conhecimentos tradicionais sobre o cultivo da mandioca e sua transformação em alimento, na perspectiva de história e saberes que sua vez são transmitidos de geração em geração, normalmente para filhos e filhas, que mantem preservada essa tradição, assim como afirma Maria Amélia *“já vem de pai pra filho, de vô para neto, a tradição da gente aqui foi essa, eu fui criada na roça de mandioca”*. Observou-se também que todos os membros da família participam do ciclo produtivo da mandioca, seja na preparação da área, plantação, colheita e produção dos derivados. Por tanto, a produção da mandioca tem dom de unir e reforçar os laços existentes entre os agentes sociais, uma vez que aproxima o convívio familiar.

Grande parte dos projetos destinados à região amazônica ignoraram, excluíram, e ainda invisibilizaram a importância das pequenas unidades agrícolas familiares, dos modos de vida e das diversas formas de uso harmonioso dos recursos naturais para a continuação da conservação e preservação dos ecossistemas. A região amazônica segue em um modelo de agricultura de “modernização” e “desenvolvimento” imposta pelo capital, onde os projetos priorizam agropecuária extensiva e a mineração Almeida (2008). Portanto, se evidencia a ocupação e transformação adotada pela sociedade dominante com maior pressão e intensidade sobre os recursos naturais e uso desordenado, priorizando o acúmulo de bens privados e despreocupação com a coletividade. Onde o poder público parece ser ausente no que se refere à garantia dos direitos coletivos e tendencioso no que tange à prioridade e defesa de práticas privativas, inclusive atuando no fomento de incentivos diretos a esses empreendimentos.

Constatou-se que o ciclo produtivo da mandioca na comunidade do Matupiri está diretamente ligado aos sistemas agrícolas tradicionais sendo que a roça de mandioca é um apoio importante na comunidade seja na alimentação, na comercialização e também para as trocas culturais, destaco ainda que a vivência na comunidade me fez perceber que mandioca está presente em quase todas as refeições destes agentes, seja a farinha, tapioca, carimã, mingau de crueira, o tacacá, pé-de-moleque e o beiju, esses produtos fazem parte da vida diária, assim como das histórias dos sujeitos sociais do campo.

Através da observação participante e as vivências junto às unidades produtivas pude conhecer diversos desafios presentes no ciclo produtivo da mandioca, principalmente relacionado ao escoamento e comercialização da mandioca e seus derivados, pude perceber que a comunidade carece de investimento em capital físico, principalmente no incentivo para o melhoramento do transporte, pois os custos elevados para escoar os produtos fazem com que o produtor do Matupiri passe a ter margens de ganhos menores, pois escolhem entre arcar com as despesas de deslocamento dos produtos para comercialização na sede do município abre mercado para a inclusão dos agentes intermediários (atravessador) no campo da mandioca. Destaco ainda, que na região amazônica não possui uma política de controle dos preços da mandioca e de seus produtos, ou seja, é permitindo o livre comando do mercado,

esse fator pode tornar-se um fator desfavorável aos produtores da mandioca, visto que, permanecem dependentes dos princípios do capital dominante.

É importante destacar o protagonismo das mulheres quilombolas do Matupiri e da Amazônia como um todo, pois as mesmas desempenham um papel de vital importância, seja na condição de mãe, nos fazeres domésticos, na produção econômica, no protagonismo das roças, no desenvolvimento de produtos culinários, nas confecções de roupas, no artesanato e entre outros. Além das atribuições que foram historicamente estabelecidas às mulheres, elas na atualidade desempenham um papel fundamental na organização social enquanto lideranças políticas do quilombo do Matupiri e na região Amazônica.

As reflexões originárias da presente pesquisa afirmam um debate da atualidade sobre os produtos alimentares tradicionais e a importância de compreendê-los numa perspectiva que supera a percepção da mandioca como uma cultura agrícola para consumo ou para a comercialização, trazendo esta cultura para a identificação de sua posição na construção identitária dos homens e mulheres de um mesmo território. Neste sentido, “o processo de territorialização quilombola constitui-se muitas vezes, na luta para continuar a existir, na reinvenção de uma identidade política portadora de direitos que é informada por uma memória ancestral” (SILVA, 2012.p.01).

Concluiu-se que os diversos aspectos que envolvem o cultivo da mandioca na comunidade quilombola de Santa Tereza do Matupiri, da produção ao seu consumo final, envolvem um conjunto de práticas culturais, dinâmica dos conflitos territoriais e os aspectos míticos, políticos e identitários. De modo que a mandioca está fortemente presente no imaginário destes comunitários, ela é portadora de tradições que vão da cosmologia às diferentes formas de expressões ouvindo a narrativa de cada comunitário chegou-se à percepção de que a mandioca de uma forma ou de outra historicamente sempre esteve inserida na vida de cada comunitário. Os produtores do Matupiri relataram que a comunidade sempre trabalhou com a roça da mandioca, e até mesmo nos dias atuais a mandioca ainda é uma das principais bases econômicas dos comunitários.

A experiência vivida ao longo desta pesquisa foi muito além dos resultados essenciais de toda pesquisa científica, pois proporcionou-me uma reflexão sobre a luta desses povos para garantir a permanência de seus territórios ancestrais, e que a luta quilombola por esse direito que significa muito mais do que demarcação de terras, às quais elas têm total direito, mas sobretudo a luta é para fazer valer seus direitos a um modo de vida, proporcionou-me também uma reflexão sobre a condição do quilombo no Brasil.

## 5 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALBUQUERQUE, U. P.; LUCENA, R. F. P. (Org.). Métodos e técnicas na pesquisa etnobotânica. NUPEEA/Livro Rápido, 2004.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Os quilombolas e a base do lançamento de foguetes de Alcântara. Brasília, DF. Edições Ibama, 2006.

\_\_\_\_\_. Terras de quilombos, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas. 2. ed. Manaus: PGSCAUFAM, 2008.

\_\_\_\_\_. Quilombolas e novas etnias, Manaus: UEA Edições, 2011.

AMOROZO, M. C. M. (a) Agricultura Tradicional, Espaços de Resistência e o Prazer de Plantar. In: Albuquerque, U. P. et al. (orgs.) **Atualidades em Etnobiologia e Etnoecologia**. Recife: Sociedade Brasileira de Etnobiologia e Etnoecologia, 2002.

AMOROZO, M. C. M. A perspectiva etnobotânica e a conservação de biodiversidade. In: CONGRESSO DA SOCIEDADE BOTÂNICA DE SÃO PAULO, 14., 2002, Rio Claro. Resumos... Rio Claro: UNESP, 2002c. 2 p.

ARRUTI, J. M. P. A. O Quilombo conceitual: para uma sociologia do “artigo 68”. Rio de Janeiro, 2003. Texto para discussão, Projeto Egbé – Territórios Negros (Koinonia), Koinonia Ecumênica.

BERREMAN, Gerald D. Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia. In desvendando mascaras Sociais. ZALUAR, ALBA (ORG.) livraria Francisco Alves Ed., Rio de Janeiro, 1975, pp. 123-174.

BOAS, Franz. A formação da antropologia americana. Antologia. Organização e introdução George W. Stocking, Jr. Trad. Rosaura Maria Cirne Lima Eichenberg. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora UFRJ, 2004.

BORBA, M. Alquimya da Cura, 2014. Disponível em: <https://aalquimiadacura.com/historia-do-amazonas-i-rio-amazonas>. Acesso em: 20 de abril de 2020.

BOURDIEU, Pierre. O campo intelectual: um mundo à parte. In: BOURDIEU, Pierre. Coisas ditas. São Paulo: Brasiliense, 1990. p. 169-180.

\_\_\_\_\_. Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: UNESP, 2004. 86 p.

BRASIL. Decreto N. 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Brasília, 7 de fevereiro de 2007.

BRASIL. IBGE. Panorama do Estado do Amazonas, 2010. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/am/panorama>. Acesso em: 04 de abril de 2020.

\_\_\_\_\_. Amazônia Legal, 2014. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/geociencias/cartas-e-mapas/mapas-regionais/15819-amazonia-legal.html?=&t=sobre>. Acesso em: 06 de abril de 2020.

- CASCUDO, Luís da Câmara. História da Alimentação no Brasil. 3 edição. São Paulo: Global, 2004.
- CEBALLOS, H. Taxonomia e morfologia de la Yuca. In: OSPINA, I.A.; CEBALLOS, H. La Yuca en el tercer milenio. Cali: CIAT, Publicacion. 327, 2002.
- CLIFFORD, James. 1998. Sobre Autoridade Etnográfica. In: A Experiência Etnográfica: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: UFRJ, pp. 17-58.
- CONTRERAS, Jesús; GRACIA, Mabel. Alimentação, Sociedade e Cultura. Fundação Oswaldo Cruz. Rio de Janeiro. Editora FioCruz, 2011.
- D'ADESKY, J. Pluralismo étnico e multiculturalismo: racismos e antirracismos no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- EMBRAPA. **Mandioca o pão do Brasil**. Brasília: Embrapa, 2005.
- EMBRAPA. Noções morfológicas e taxonômicas para identificação botânica / Regina Célia Viana Martins-da-Silva ... [et al.]. – Brasília, DF, 2014.
- EMBRAPA. Noções morfológicas e taxonômicas para identificação botânica / Regina Célia Viana Martins-da-Silva ... [et al.]. – Brasília, DF: Embrapa, 2014.
- FERNANDES, Cleudemar Alves. Análise do discurso: reflexões introdutórias. 2. ed. São Carlos: Clara Luz, 2007.
- GADAMER, Hans Georg. Hermenêutica em retrospectiva: Heidegger em retrospectiva. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- GIL, A. C. Métodos e técnicas de pesquisa social. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.
- GOMES, J. C. C. As bases epistemológicas da Agroecologia. In: AQUINO, A. M. D; ASSIS, R. L. (Org.). Agroecologia: princípios e técnicas para uma agricultura orgânica sustentável. Brasília: Embrapa, 2005, p. 71-99.
- GUBA, E. S.; LINCOLN, Y. S5. Fourth generation evaluation. Newbury Park: Sage, 1989. In: OLIVEIRA, M. M. de. Como fazer pesquisa qualitativa. Petrópolis, RJ, Editora Vozes, 2008.
- GUIMARÃES, F.A.M. A cultura da mandioca no Brasil e no mundo: um caso de roubo da história dos povos indígenas. VIII Encontro Estadual de História, ANPUH, BA, Feira de Santana, 2016.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; 1975.
- LIMA, R. P. Preservação digital e “divulgação” científica na Amazônia. Manaus: UFAM /Dissertação, 2017. Disponível em: <http://tede.ufam.edu.br/handle/tede/6049>. Acesso em: 07 mar. 2018.
- LOUREIRO, João de Jesus Paes. Cultura Amazônia: uma poética do imaginário. Universidade Federal do Pará: CEJUP, 1994.
- Marx, K. Contribuição à Crítica da Economia Política. São Paulo, Martins Fontes, 1983

- MARX, Karl. O Capital: crítica da economia política. São Paulo: Nova Cultural, Livro Primeiro, Tomos I e II, 1985.
- MARX, Karl. A ideologia alemã. 9ª ed. São Paulo: Hucitec, 1993.
- MINAYO, M. C. de S.. (Org.). Pesquisa social: teoria, método e criatividade. Petrópolis, RJ, Editora Vozes, 2010.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza. O desafio do conhecimento. Pesquisa qualitativa em saúde. 4 ed. São Paulo: Hucitec-Abrasco, 1996.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, v.4/1, abr. 1998.
- OLIVEIRA, M. M. de. Como fazer pesquisa qualitativa. Petrópolis, RJ, Editora Vozes, 2008.
- RANCIARO, M.M.M.A. Os cadeados não se abriram de primeira: processos de construção identitária e a configuração do território de comunidades quilombolas do Andirá (Município de Barreirinha – Amazonas), 2016. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Manaus, 2016.
- REZENDE. SILVA, Simone. Quilombos no Brasil: a memória como forma de reinvenção da identidade e territorialidade negra. XII Coloquio de Geocrítica. Bogotá, 2012.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. Os africanos no Brasil [1932]. 2. ed. Revisão e prefácio de Homero Pires. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935 (série V, Brasileira, vol. IX).
- SAMPAIO, Patrícia Melo. Mundos cruzados: etnia, trabalho e cidadania na Amazônia Imperial. In: ANPUH – XXV SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA. Fortaleza, 2009. Disponível em: <https://anpuh.org.br/uploads/anais-simposios/pdf/.pdf>. Acesso em: 07 de setembro 2020.
- SANTOS, B. S. Um Discurso sobre as Ciências. São Paulo: Cortez, 2008.
- SIQUEIRA, J. Os remanescentes de quilombo do rio Andirá e a luta pela demarcação do território. Manaus, ABA 2014.
- SOUSA, A. E. C. Orgânicos: Produção, Comércio e Consumo na Perspectiva do Mercado de Manaus, 2019.
- STADEN, Hans. *Duas Viagens ao Brasil*: Primeiros registros sobre o Brasil. PortoAlegre: L&PM (Coleção L&PM Pocket), 2011.
- WHITE, William Foote. Sociedade de esquina. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- WOORTMANN, K Hábitos e ideologias alimentares em grupos sociais de baixa renda. Série Antropologia, 20. Brasília, 1978.

## **6 ANEXOS**

Anexo A – Frente do município de Barreirinha – AM.



Fonte: A autora, 2020.



Fonte: A autora, 2020.

## Anexo B – Encantador Rio Andirá



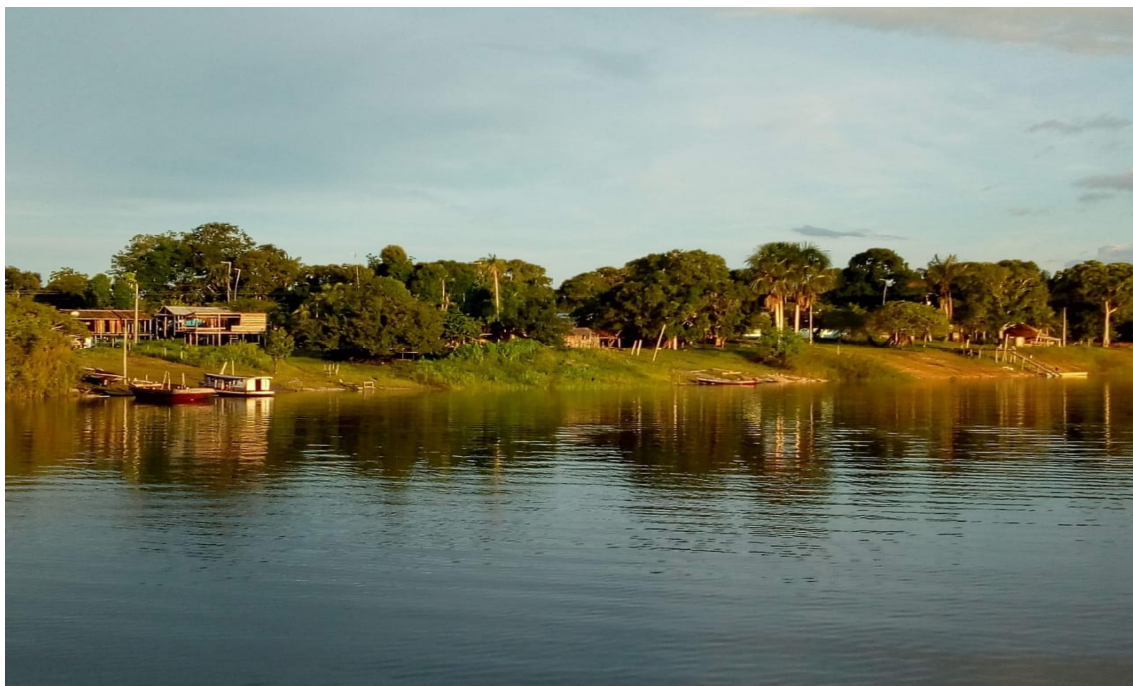
Fonte: A autora, 2020.



Fonte: A autora, 2020.



**Anexo C – Frente da Comunidade Quilombola de Santa Tereza do Matupiri**



**Fonte:** A autora, 2020.



**Fonte:** A autora, 2020.

**Anexo D – Festejo em homenagem a São Sebastião**



**Fonte:** A autora, 2020.



**Fonte:** A autora, 2020.

## Anexo E – Vivência dos processos da mandioca



Fonte: A autora, 2020.

Fonte: Castro, 2020.



Fonte: Castro, 2020.

## Anexo F – Farinhadas



Fonte: A autora, 2020.



Fonte: A autora, 2020.