



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PPGS – PROGRAMA DE PÓS – GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
MESTRADO EM SOCIOLOGIA

**LAGO DE SERPA E IDENTIDADE QUILOMBOLA: USOS E
SABERES EM INTERDEPENDÊNCIA.**

JACINETE DOS SANTOS SOUSA

MANAUS -AM

2026

JACINETE DOS SANTOS SOUSA

**LAGO DE SERPA E IDENTIDADE QUILOMBOLA: USOS E
SABERES EM INTERDEPENDÊNCIA.**

Dissertação de Mestrado apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Sociologia,
da Universidade Federal do Amazonas,
como parte dos requisitos necessários à
obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. José Gil Vicente
Linha de Pesquisa 1: Área de
concentração: Cultura e Conhecimento.

MANAUS - AM

2026

Ficha Catalográfica

Elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

S725l Sousa, Jacinete dos Santos
Lago de Serpa e identidade quilombola: Usos e saberes em
interdependência / Jacinete dos Santos Sousa. - 2026.
181 f. : il., color. ; 31 cm.

Orientador(a): José Gil Vicente.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Amazonas,
Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Manaus- AM, 2026.

1. Lago de Serpa . 2. identidade quilombola. 3. saberes
tradicionais. 4. memória coletiva. 5. preservação ambiental. I.
Vicente, José Gil. II. Universidade Federal do Amazonas. Programa
de Pós-Graduação em Sociologia. III. Título

JACINETE DOS SANTOS SOUSA

**LAGO DE SERPA E IDENTIDADE QUILOMBOLA: USOS E
SABERES EM INTERDEPENDÊNCIA.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Amazonas (PPGE/UFAM) como requisito final para a obtenção do Título de Mestra em Sociologia. Orientador: Prof Dr. José Gil Vicente

BANCA AVALIADORA

Prof. Dr. José Gil Vicente. UFAM – PPGS Orientador

Prof. Dr. Bruno Rodrigues – PPGE/PPGSCA - Membro Titular Interno

Prof. Dr. Claudemilson Oliveira – SEDUC - Membro Titular Externo

MANAUS- AM

2026

AGRADECIMENTOS

Ao término desta etapa de estudos, não poderia deixar de manifestar minha gratidão às tantas pessoas que possibilitaram minha chegada até aqui. Sem o envio de minha família religiosa, as Irmãs Auxiliares do Sacerdócio, para uma experiência missionária, provavelmente jamais teria conhecido de perto uma pequena parte da realidade deste imenso bioma amazônico.

O conhecimento da região foi enriquecido por meio de minha inserção no Mestrado em Sociologia da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), que, desde o material selecionado para a prova escrita de ingresso no curso, proporcionava uma compreensão acadêmica da cultura e do contexto social da Amazônia. Ao longo da formação, as discussões em sala de aula, os seminários e as conversas nos corredores da universidade com docentes e discentes permitiram-me integrar a experiência prática de convivência com as pessoas aos saberes acadêmicos.

O processo de aprendizagem da pesquisa foi exigente e contou com inúmeras orientações e críticas. No entanto, sem elas, este trabalho não teria alcançado o significado que hoje percebo. Por isso, agradeço profundamente todas as sugestões recebidas de colegas e professores ao longo dessa trajetória.

Minha gratidão estende-se, de modo especial, às Irmãs Salesianas, que me acolheram em Manaus com tanta fraternidade e demonstraram sincero interesse pelo objeto desta pesquisa. Agradeço também pelas valiosas trocas de experiências com os amigos Roderick e Taísa, bem como com a professora Ivânia Vieira.

Reconheço, ainda, a paciência, a dedicação e o compromisso do professor Gil Vicente na condução da orientação deste trabalho. Agradeço aos professores Bruno e Claudemilson, membros da banca de qualificação, que contribuíram significativamente ao indicar caminhos mais coerentes para o desenvolvimento da pesquisa.

Por fim, e não menos importante, expresso minha profunda gratidão aos quilombolas do Lago de Serpa, que compartilharam suas experiências de luta, resistência e memórias afetivas relacionadas ao território, especialmente ao

lago. A todos que contribuíram, direta ou indiretamente, para a realização desta pesquisa, deixo meu sincero agradecimento pelos conhecimentos partilhados.

O desejo de continuar aprendendo e aprofundando os estudos sobre as comunidades quilombolas, ainda que em diferentes contextos geográficos, permanece vivo em mim.

RESUMO

Esta pesquisa busca refletir sobre as relações de interdependência entre os corpos d'água do Lago de Serpa e a comunidade quilombola Sagradas Coração de Jesus, localizada no Lago de Serpa, no município de Itacoatiara, Amazonas. Nesse sentido, procura-se compreender as funções econômicas, sociais e simbólicas desempenhadas pelo lago para a comunidade, tais como o abastecimento de água, o transporte fluvial, a pesca de subsistência e a conexão espiritual, desenvolvidas a partir do saber-fazer dos agentes quilombolas. Esses conhecimentos, construídos em torno do lago elemento central na vida do quilombo, encontram-se preservados na memória coletiva dos moradores e são transmitidos entre gerações por meio da oralidade. Entretanto, esses saberes ancestrais, que contribuíram para a proteção do lago durante muitos anos, encontram-se ameaçados por interesses políticos, particulares e empresariais de indivíduos que não possuem vínculos históricos com a comunidade tradicional. Apesar disso, a mobilização sociopolítica dos agentes quilombolas tem sido fundamental para a reafirmação de sua identidade como guardiões dos recursos naturais. A investigação fundamenta-se na memória coletiva e afetiva dos moradores. A partir da metodologia da História Oral e da escuta atenta dos quilombolas, por meio de entrevistas individuais e rodas de conversa, pretende-se identificar os impactos do uso do lago na comunidade, bem como os desafios contemporâneos para sua preservação, de modo que a população possa manter uma relação saudável de interdependência com as águas do lago e com seu ecossistema. A preservação do Lago de Serpa depende diretamente dos conhecimentos tradicionais e dos modos de vida dos quilombolas. Apesar das diversas forças de poder que atuam na comunidade do Serpa, e que serão detalhadas ao longo deste trabalho, a resistência negra, aliada aos saberes tradicionais e à capacidade organizativa da comunidade, tem prevalecido. A recente conquista da gestão coletiva do território constitui um testemunho da força dos quilombolas na luta pela preservação dos seus bens naturais e reparação histórica. Tal conquista representa uma das estratégias mais eficazes para a manutenção da terra e do lago.

Palavras-chave: Lago de Serpa; identidade quilombola; saberes tradicionais; memória coletiva; preservação ambiental.

ABSTRACT

This research seeks to reflect on the interdependent relationships between the water bodies of Lake Serpa and the Quilombola community of Sagradas Coração de Jesus, located on Lake Serpa, in the municipality of Itacoatiara, Amazonas. In this sense, it aims to understand the economic, social, and symbolic functions performed by the lake for the community, such as water supply, river transport, subsistence fishing, and spiritual connection, developed from the know-how of the Quilombola agents. This knowledge, built around the lake—a central element in the life of the Quilombo—is preserved in the collective memory of the residents and transmitted between generations through oral tradition. However, this ancestral knowledge, which contributed to the protection of the lake for many years, is threatened by the political, private, and business interests of individuals who have no historical ties to the traditional community. Despite this, the socio-political mobilization of quilombola agents has been fundamental in reaffirming their identity as guardians of natural resources. The investigation is based on the collective and affective memory of the residents. Using the methodology of Oral History and attentive listening to the quilombola people, through individual interviews and group discussions, the aim is to identify the impacts of the lake's use on the community, as well as the contemporary challenges to its preservation, so that the population can maintain a healthy relationship of interdependence with the lake's waters and its ecosystem. The preservation of Lake Serpa depends directly on the traditional knowledge and ways of life of the quilombola people. Despite the various power forces at play in the Serpa community, which will be detailed throughout this work, Black resistance, combined with traditional knowledge and the community's organizational capacity, has prevailed. The recent achievement of collective land territory is a testament to the strength of the quilombolas in their struggle to preserve their natural resources and secure historical redress. This achievement represents one of the most effective strategies for the preservation of the land and the lake.

Keywords: LakeSerpa; quilombola identity; traditional knowledge; collective memory; environmental preservation.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Moradores do Lago durante a procissão fluvial em Outubro de 2025	24
Figura 2 - Delimitação do Território Quilombola do Lago de Serpa.....	28
Figura 3 - Exemplo – Imagem do Bairro da Colonia onde funcionava a serraria e a olaria.....	33
Figura 4 – Vista do Lago a partir de uma casa construída na margem	45
Figura 5 – Casa de farinha Comunidade do Serpa – Família Macêdo	55
Figura 6 – Imagem do aningal na margem do lago	58
Figura 7 – Imagem de Resistência Negra presente no Festival Cultura 2024.....	66
Figura 8 – Escola Cassiano Secundo.....	86
Figura 9 – Desenho do Lago Feita por uma criança da Escola Cassiano Secundo	88
Figura 10 – Soltura de tracajás no Lago Babaçú 2026.....	99
Figura 11 – Aningal atravessando no lago	106
Figura 12 – Procissão fluvial de Nossa Senhora Aparecida no Lago de Serpa	113

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ADCT	Atos das Disposições Constitucionais Transitórias
APA	Área de Preservação Ambiental
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CNS	Conselho Nacional dos Seringueiros
CONAQ	Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
COP30	30ª Conferência das Partes da Organização das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas.
COSAMA	Companhia de Saneamento do Amazonas
CRIFEIXE	Companhia de Criação de Peixes e Quelônios
CTF/APP	Cadastro Técnico Federal de Atividades Potencialmente Poluidoras
CPT	Comissão Pastoral da Terra
DOF	Documento de Origem Florestal
EJA	Educação de Jovens e Adultos
EMBRAPA	Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária
FIOCRUZ	Fundação Oswaldo Cruz
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IFAM	Instituto Federal do Amazonas
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPAAM	Instituto de Proteção Ambiental do Amazonas
LDB	Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional
MIQCB	Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu
PND	Programa Nacional de Desestatização
PNEERQ	Política Nacional de Equidade, Educação para as Relações Étnico-Raciais e Educação Escolar Quilombola
PPP	Projeto Político-Pedagógico
PROUNI	Programa Universidade para Todos
PT	Partido dos Trabalhadores
RA	Relatório Antropológico

RTID	Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
SAAE	Serviço Autônomo de Água e Esgoto
SEMAS	Secretaria de Estado de Meio Ambiente
SEMMA	Secretaria Municipal de Meio Ambiente
SICAR	Sistema de Cadastro Ambiental Rural
SUDEPE	Superintendência do Desenvolvimento da Pesca
TNC	The Nature Conservancy (Organização Não Governamental)
UFAM	Universidade Federal do Amazonas
UnB	Universidade de Brasília
UNI	União das Nações Indígenas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 IDENTIDADE QUILOMBOLA DO SERPA: OS PRIMEIROS AFRICANOS LIVRES E A IDENTIDADE QUILOMBOLA EM MOVIMENTO	28
1.1 Contextualização geográfica, histórica e Identidade dos primeiros africanos livres que chegaram ao Lago de Serpa	28
1.2 A Identidade do Lago e dos atuais agentes sociais da Comunidade	45
2 O LAGO DE SERPA E SEUS USOS SOCIAIS	71
2.1 O Lago e sua função de subsistência e econômica	71
2.2 O Lago e seus usos religiosos e do imaginário popular	102
3 DISCUSSÃO DOS RESULTADOS	124
3.1 A oralidade Quilombola como força política	125
3.2 As dinâmicas de poder e a resistência negra	134
CONSIDERAÇÕES FINAIS	151
REFERÊNCIAS	155
ANEXO A - REQUERIMENTO DE ÁREA DE PROTEÇÃO DO LAGO DE SERPA	160
ANEXO B - TRANSFORMAÇÃO DO LAGO DE SERPA EM APA	161
ANEXO C - ORGANIZAÇÃO COMUNITÁRIA E TERMO DE ACORDO DE PESCA	164
ANEXO D - REGISTROS DA ASSEMBLEIA DO POVO	165
ANEXO E - LISTA DE FAMÍLIAS DO LAGO DE SERPA	168
APÊNDICES : TERMOS DE CONSENTIMENTOS DE USO DE IMAGEM E VOZ	170

INTRODUÇÃO

Fazer uso dos saberes tradicionais para a preservação dos recursos naturais é uma prática característica da população quilombola. Neste trabalho, refletimos sobre as relações de interdependência entre os corpos d'água do Lago de Serpa e a comunidade quilombola. A pesquisa tem como objetivo compreender a identidade de interdependência construída pelos agentes quilombolas em relação ao lago, bem como conhecer suas funções econômicas, sociais e simbólicas, tais como o abastecimento de água, o transporte fluvial, a pesca de subsistência e a conexão espiritual. Essas práticas são desenvolvidas a partir do saber-fazer quilombola, expresso na medicina tradicional, na agricultura sustentável, no artesanato, na música e nas técnicas de pesca, presentes no Quilombo Sagrado Coração de Jesus, localizado no Lago de Serpa, no município de Itacoatiara, Amazonas.

Uma comunidade tradicional quilombola se caracteriza pela ancestralidade negra, com identidade própria e relação específica com a terra, fundamentadas na resistência cultural e na reprodução social coletiva. Enquanto se organiza a comunidade produz uma identidade étnica. No lago de Serpa, a comunidade passou por um período longo de organização interna, sempre na perspectiva de coletividade numa relação simbiótica com as riquezas naturais do lugar.

Os saberes construídos em torno do lago, elemento central na vida da comunidade, encontram-se preservados na memória coletiva dos moradores e são transmitidos entre gerações por meio da oralidade. A tradição oral ocupa lugar fundamental entre os povos africanos, dos quais os moradores de Serpa são herdeiros culturais. Na sociedade africana, a oralidade constitui mais do que um simples meio de comunicação; ela representa um modo de preservar e transmitir a sabedoria ancestral, perpetuando conhecimentos, valores e experiências de geração em geração por meio do testemunho vivo e da memória coletiva. (VANSINA, 1985).

As primeiras informações obtidas sobre o campo empírico da pesquisa revelaram que a chegada de africanos negros à região de Itacoatiara remonta à segunda metade

do século XIX. De acordo com Oliveira (2019), a história do quilombo está inserida no contexto histórico da cidade de Itacoatiara, antiga Vila de Serpa. O autor relata que os negros que compõem o atual quilombo chegaram à Vila de Serpa em 1857, proveniente da África. Após passarem pelo estado de Pernambuco, foram direcionados para trabalhar na Colônia Barão de Mauá, atual município de Itacoatiara, no contexto da expansão econômica da região.

Os cerca de 37 africanos que chegaram à Amazônia para atuar como mão de obra de baixo custo encontravam-se distantes de suas raízes, separados de suas famílias e privados de seus costumes. Marginalizados e empurrados para as áreas periféricas da então Vila de Serpa, constituíram uma comunidade de trabalhadores negros que, juntamente aos povos indígenas já estabelecidos na região, encontraram na agricultura, na pesca e na produção de carvão formas de subsistência e permanência no território.

Dados do Relatório Antropológico (RA, 2024), elaborado no âmbito do processo de delimitação territorial, evidenciam que a constituição da comunidade está profundamente vinculada às águas do lago. Os negros que inicialmente trabalhavam na cidade tinham o costume de utilizar o lago para a retirada de madeira destinada ao abastecimento dos barcos a vapor atracados no porto de Itacoatiara. Dessa forma, ao se estabelecerem em suas margens, já possuíam familiaridade com aquele espaço. Até a construção da rodovia AM-010, em 1965, o lago constituía o principal meio de deslocamento dos moradores.

Relatos da família Sabino, uma das mais antigas da comunidade, recordam que a primeira escola local foi construída às margens do lago, assim como a capela destinada à tradicional festa de São Raimundo, o campo de futebol e outros espaços de convivência comunitária. A história da comunidade, portanto, encontra-se estreitamente vinculada ao Lago de Serpa, conferindo-lhe profundo valor histórico, cultural e afetivo para seus moradores. A relação da comunidade com o território sofreu transformações ao longo do tempo. Com o objetivo de garantir a preservação da terra e do lago, os quilombolas iniciaram o processo de reivindicação da demarcação territorial. Como resultado, a comunidade foi certificada pela Fundação Cultural Palmares em 2014, por meio de publicação no Diário Oficial da União, em 9 de dezembro daquele ano.

Posteriormente, em 23 de novembro de 2024, a comunidade recebeu o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), instrumento fundamental para o reconhecimento territorial. A Portaria de Reconhecimento foi emitida em 6 de novembro de 2024. O RTID foi aprovado pelo Comitê de Decisão Regional do Incra/AM, conforme ata de 1º de outubro de 2024 e Resolução nº 1.734, de 15 de outubro de 2024, ambas publicadas no Boletim de Serviço Eletrônico em 16 de outubro de 2024. Atualmente, a comunidade aguarda a titulação definitiva do território, etapa que concluirá o processo de reconhecimento da terra como patrimônio coletivo, garantindo maior proteção contra invasões e conflitos fundiários. A efetivação do direito ao território tradicional constitui condição fundamental para a continuidade da vida.

A comunidade é composta atualmente por 147 famílias (a lista das famílias encontra-se no anexo E) e o território de ocupação tradicional identificado no Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) possui 2.791,3707 hectares (dois mil setecentos e noventa e um hectares, trinta e sete ares e sete centiares). A totalidade do perímetro encontra-se inserida em terras estaduais situadas em uma Área de Proteção Ambiental (APA). Os documentos de requerimento e a transformação da área em APA foram anexados à pesquisa (anexos A e B).

A maior parte dessas famílias permanece vivendo às margens do Lago de Serpa, o que torna seu uso constante e indispensável para a vida comunitária. Entre as diversas formas de utilização do lago, destacam-se o transporte de moradores e de suas produções, a pesca para consumo doméstico e comercial, as atividades de lazer comunitário, o abastecimento de água e as manifestações religiosas, como procissões. Em rodas de conversa e entrevistas individuais, os quilombolas são enfáticos ao destacar a importância do lago em seu cotidiano e, por essa razão, mobilizam-se constantemente em defesa de sua preservação, visto que o lago é constantemente ameaçado.

Entre os interesses voltados para o Lago de Serpa, além de sua beleza natural, destaca-se a rica biodiversidade de peixes, fator que atrai fortemente o setor empresarial da pesca esportiva. Entretanto, essa atividade turística é apontada pelos moradores como prejudicial à subsistência da comunidade. Em contraste com as embarcações tradicionalmente utilizadas pelos quilombolas, as lanchas e jet-skis empregados pelos

excursionistas produzem ruídos intensos que afugentam os peixes, contribuindo para a diminuição dos estoques pesqueiros e alterando significativamente a dinâmica de uso do lago.

Os interesses empresariais em torno do lago são compartilhados por alguns agentes públicos, circunstância que dificulta a efetivação de políticas voltadas à proteção do território e dos modos de vida tradicionais. Dados do Relatório Antropológico (RA, 2024, p. 112) indicam que, desde a década de 1990, a cobiça pelas terras situadas no entorno do lago vem se intensificando, impulsionada por projetos de construção de condomínios destinados a famílias sem vínculos históricos com a comunidade.

O interesse do setor empresarial pela apropriação das terras quilombolas é reforçado por determinados segmentos políticos que defendem a expansão urbana de Itacoatiara como prioridade para o desenvolvimento do município. Nessa perspectiva, a demarcação do Lago de Serpa como território coletivo é frequentemente apresentada como um obstáculo aos projetos de crescimento urbano, gerando tensões entre diferentes concepções de desenvolvimento e de uso do território.

No entanto, nem os empresários nem alguns representantes da população na esfera pública possuem uma relação afetiva com a comunidade. Por essa razão, tendem a desconsiderar a importância simbólica que o lugar representa para a maioria dos moradores. Além disso, ignoram os impactos ambientais que poderiam ser causados ao lago, especialmente pelo escoamento de dejetos e esgoto em uma comunidade que já enfrenta dificuldades relacionadas ao acesso à água potável, uma vez que os poços artesanais existentes não atendem a todas as famílias residentes. Soma-se a isso o risco previsível da redução dos estoques pesqueiros ou até mesmo do desaparecimento de determinadas espécies de peixes no lago.

Esse intenso assédio empresarial e político gerou divisões no interior da comunidade em relação ao processo de delimitação territorial. Contudo, essa cisão também fortaleceu os moradores que se reconhecem como quilombolas na luta pela preservação da terra e do lago. É diante da importância atribuída pela própria comunidade especialmente por seus anciãos e adultos à salvaguarda do lago e de seu entorno que se justifica o interesse desta pesquisa.

A relação entre o lago e os quilombolas é longa e marcada por múltiplas conexões, que refletem uma convivência cuidadosa com as águas e com o território. O senhor Sebastião Melo, de 69 anos, liderança quilombola profundamente engajada na defesa do lugar onde nasceu, manifesta sua preocupação com a preservação do lago e com a necessária transmissão de sua importância às novas gerações da comunidade: “O cuidado com o lago é para não jogar tanto lixo. Porque, no momento em que se polui o lago, polui-se o peixe. A luta por esse rio é porque ele é muito importante para nós, para nossa vida, para nossos filhos e netos.” O Senhor Sebastião, assim como os demais entrevistados, concordaram com o termo de uso de imagem (o modelo de termo de autorização de uso de imagem utilizado nesta pesquisa encontra-se disponível no apêndice).

Enquanto os interesses empresariais sobre as terras e as águas do quilombo estão voltados prioritariamente para o lucro, a relação dos quilombolas com o território fundamenta-se em uma memória coletiva construída ao longo de gerações e em uma relação de respeito herdada dos primeiros negros que habitaram a região.

A manutenção da terra e das águas realizada pelos moradores tradicionais baseia-se em saberes e práticas construídos pela convivência cotidiana com o território. Trata-se de conhecimentos desenvolvidos por aqueles que possuem intimidade com o lugar, valorizam sua memória e, por isso, lutam pela continuidade do bem viver em harmonia com os recursos naturais, essenciais para a subsistência da comunidade.

Reconhecer a necessidade do silêncio durante a pesca para a captura do pescado constitui apenas um dos muitos exemplos da íntima relação que as populações tradicionais estabelecem com os agentes da natureza. Essa intimidade é resultado de uma convivência contínua, respeitosa e atenta aos ritmos e dinâmicas do ambiente natural.

A exuberância do lago é tamanha que basta um pouco de sensibilidade para despertar o desejo de preservá-lo. A primeira vez que tive a oportunidade de visitar parte do lago, sua beleza causou-me profundo encantamento. Era novembro de 2024 e, em razão da Semana da Consciência Negra, foi realizado um Festival Cultural no quilombo. Durante uma semana, a comunidade pôde rememorar a história do lugar por meio de

celebrações que incluíram música, dança, leilões, exposições de artesanato produzido por artesãos locais com matérias-primas extraídas da floresta, entre outras atividades culturais.

Uma equipe da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), composta por professores e estudantes de diferentes cursos interessados nos saberes quilombolas, esteve presente e desenvolveu diversas ações na comunidade. Durante o festival, a equipe foi hospedada por moradores locais, o que possibilitou visitas a diferentes residências distribuídas pelo território, muitas delas situadas às margens do lago.

Para a visita ao lago havia disponível apenas uma pequena embarcação, éramos em torno de trinta pessoas. Por esse motivo, o canoeiro realizou diversas travessias, procurando evitar os horários de maior incidência solar. Durante o percurso, os raios do sol refletiam sobre a superfície da água, realçando ainda mais a beleza da paisagem. O passeio teve duração aproximada de trinta minutos, uma vez que o grande número de participantes impossibilitou percorrer toda a extensão do lago. Nesse trajeto, observei a quantidade de moradias construídas muito próximas às águas. Também avistamos diversas rabetas transportando famílias protegidas por guarda-sóis, além de embarcações paradas às margens para a prática da pesca. O silêncio das águas impressionava. Apenas o som do motor das rabetas rompia a tranquilidade do ambiente, produzindo pequenas ondulações na superfície do lago.

Tive ainda a oportunidade de visitar o lago em outras duas ocasiões, também acompanhando grupos de acadêmicos da UFAM. A segunda visita ocorreu em setembro de 2025, durante os festejos de Nossa Senhora Aparecida, quando participei da tradicional procissão fluvial realizada no lago. O evento aconteceu ao final da tarde, permitindo contemplar a beleza do pôr do sol refletido nas águas e emoldurado pela vegetação do entorno.

A terceira visita ocorreu em outubro do mesmo ano, durante uma atividade de campo realizada com estudantes de graduação vinculados ao Programa de Educação Tutorial (PET) Conexões, no contexto da aplicação de um questionário socioeconômico. Além de contemplar novamente a riqueza paisagística do lago e de suas margens, essa

experiência possibilitou conhecer mais profundamente a realidade social das famílias residentes na comunidade.

Ao direcionar meu olhar para o cotidiano dos moradores, observei as diferenças existentes entre as moradias localizadas às margens do lago, revelando contrastes entre pequenas casas de madeira e residências maiores construídas em alvenaria. Também chamou minha atenção, pela primeira vez, a presença de rebanhos bovinos circulando nas áreas próximas ao lago.

A pesquisa diagnóstica realizada pelos acadêmicos, como atividade avaliativa da disciplina Diagnóstico Socioambiental e Ação, coordenada pelo professor Tiago Maiká, foi desenvolvida em diferentes etapas, incluindo estudos teóricos, elaboração dos instrumentos de pesquisa, trabalho de campo, sistematização dos dados e elaboração do relatório final. Minha participação restringiu-se à etapa de trabalho de campo realizada no território quilombola entre os dias 12 e 13 de outubro de 2025.

Durante esse período, o grupo realizou visitas domiciliares para aplicação dos questionários. O objetivo da investigação consistia em conhecer a realidade da comunidade e identificar as políticas públicas existentes no território. As informações foram obtidas por meio de 35 entrevistas, sendo 28 realizadas com moradores e 7 com lideranças comunitárias, abrangendo participantes com idades entre 22 e 73 anos.

Entre os entrevistados, 64,3% (18 pessoas) autodeclararam-se quilombolas; 32,1% (9 pessoas) afirmaram não se identificar como quilombolas; e apenas um participante preferiu não declarar sua identidade étnica. Entre aqueles que se reconhecem como quilombolas, alguns afirmaram ser "aquilombados", ou seja, pessoas incorporadas à comunidade por livre adesão, geralmente em decorrência de vínculos conjugais.

Das sete lideranças entrevistadas, uma não se declarou quilombola. Trata-se de uma liderança vinculada à Associação Comunidade Sagrado Coração de Jesus do Lago de Serpa que, embora participe ativamente da organização comunitária, não possui autoidentificação quilombola.

As ocupações mencionadas pelos entrevistados foram diversas, incluindo agricultores, pescadores, trabalhadores autônomos, ajudantes de pedreiro, jardineiros, zeladoras, empregadas domésticas, operadoras de caixa, marceneiros, carpinteiros, contabilistas, bombeiros militares, servidores públicos, trabalhadores de serviços gerais e aposentados.

Os dados apresentados até o momento são importantes para compreender a dinamicidade social da comunidade e a diversidade de experiências, identidades e formas de inserção no território que caracterizam o Quilombo Sagrado Coração de Jesus do Lago de Serpa. No relatório conclusivo, são destacadas as principais demandas sociais da comunidade, entre elas educação, saúde, transporte e saneamento básico.

No que se refere à educação, os moradores apontam a existência da Escola Municipal Engenheiro Casseano Secundo, que oferta ensino do 1º ao 5º ano do Ensino Fundamental no turno matutino, com duas salas multisseriadas, além da modalidade Educação de Jovens e Adultos (EJA) no período noturno. As lideranças relatam que o ensino oferecido apresenta limitações e não contempla adequadamente a realidade quilombola, uma vez que a escola não contribui de forma efetiva para a valorização e a transmissão da tradição da comunidade. Segundo os moradores, essa situação se evidencia, entre outros aspectos, pelo fato de os professores serem designados pela Secretaria Municipal de Educação sem vínculos com a história local, embora existam profissionais formados no próprio quilombo. Além disso, o espaço físico da escola é reduzido, o que leva algumas famílias a matricularem seus filhos em instituições localizadas em comunidades vizinhas.

Quanto à saúde, não há uma Unidade Básica de Saúde instalada na comunidade. Por esse motivo, na maioria das vezes, os moradores precisam deslocar-se até a cidade para receber atendimento. Embora equipes de saúde realizem atendimentos periódicos no quilombo, a ausência de uma unidade permanente representa um desafio para a população. Apesar da relativa proximidade com a área urbana, a comunidade enfrenta dificuldades relacionadas ao transporte, o que limita o acesso regular aos serviços de saúde. Soma-se a isso o fato de que a unidade de referência para os moradores está

localizada na comunidade vizinha do bairro do Rondon, cujo acesso também apresenta dificuldades.

As questões relacionadas ao saneamento básico e ao acesso à água são indissociáveis. As principais enfermidades relatadas pelos moradores são de origem infecciosa e parasitária, evidenciando as condições sanitárias existentes e a qualidade da água consumida. Os registros de diarreia e vômitos apontados pelos entrevistados revelam a precariedade do saneamento básico e a utilização de água sem tratamento adequado, fatores que geram riscos permanentes à saúde da população.

As entrevistas realizadas indicaram que 22 domicílios utilizam fossas como forma de tratamento do esgotamento sanitário, enquanto em seis residências os dejetos ainda são descartados a céu aberto. É importante destacar que a maior parte das famílias reside próxima ao lago, o que aumenta a preocupação com possíveis impactos ambientais e sanitários.

Os moradores demonstram consciência acerca da necessidade de melhorias no sistema de esgotamento sanitário para reduzir a exposição a doenças. Contudo, a maioria dos entrevistados considera que o sistema atualmente utilizado atende às necessidades da comunidade. Entre as 28 famílias que responderam às questões relativas ao saneamento, 18 afirmaram que o modelo existente é suficiente. Entretanto, essa percepção deve ser analisada à luz das limitações enfrentadas pela população, que não dispõe de rede pública de esgoto nem de abastecimento de água encanada pela empresa responsável no município, o Serviço Autônomo de Água e Esgoto (SAAE). Por outro lado, a coleta de resíduos sólidos é realizada regularmente pelo poder público municipal. Já as famílias residentes às margens do lago frequentemente recorrem à queima dos resíduos domésticos como forma de descarte.

A realidade do acesso à água, que será aprofundada ao longo deste trabalho, bem como as condições de saneamento observadas no quilombo, constituem elementos centrais para a compreensão da importância e da urgência da proteção do Lago de Serpa. Esses fatores evidenciam não apenas a dependência da comunidade em relação aos recursos hídricos locais, mas também a necessidade de políticas públicas capazes de garantir condições adequadas de saúde, qualidade de vida e preservação ambiental.

A investigação continuará a contar com a memória coletiva e afetiva dos moradores. A partir da metodologia da História Oral e da escuta atenta dos quilombolas, por meio de entrevistas individuais e rodas de conversa, pretende-se identificar os impactos do uso do lago na comunidade, bem como os desafios contemporâneos para sua preservação, de modo que a população possa manter uma relação saudável de interdependência com as águas do lago e seu ecossistema.

A História Oral caracteriza-se por trabalhar com a coletividade e com a valorização dos acontecimentos locais (MEIHY, 2000). Essa metodologia pode ser utilizada de forma autônoma, fundamentando-se nos testemunhos dos participantes, uma vez que, na oralidade, os entrevistados narram a realidade tal como a percebem e a recordam, sem que a preocupação central esteja necessariamente na verificação factual dos acontecimentos. Nessa perspectiva, o testemunho e as memórias preservadas pelos sujeitos constituem documentos legítimos para a pesquisa.

Todavia, o distanciamento temporal dos fatos pode exigir a complementação por meio de registros escritos. No caso da comunidade de Serpa, a articulação entre fontes orais e documentais mostra-se indispensável para uma compreensão mais ampla dos processos históricos e sociais investigados. A combinação dos testemunhos dos moradores com documentos escritos contribuirá para o enriquecimento da análise. Nesse sentido, as narrativas históricas que evidenciam a parceria entre o lago e os moradores de Serpa, expressa em seus múltiplos usos e saberes compartilhados, aliadas aos estudos já produzidos sobre a ancestralidade quilombola, constituem importantes bases para esta investigação.

Durante a inserção em campo, foram utilizados múltiplos métodos de coleta de dados, incluindo rodas de conversa, entrevistas individuais e coletivas, além da observação participante. Os encontros individuais e grupais possibilitaram o registro da história da comunidade a partir das memórias dos anciãos, ao mesmo tempo em que favoreceram o diálogo com as novas gerações. O trabalho de campo contínuo permitiu compreender as vivências comunitárias relacionadas ao uso do lago e identificar os saberes produzidos a partir dessa convivência.

Entre os conhecimentos observados destacam-se as técnicas tradicionais de pesca e manejo dos recursos pesqueiros, as práticas extrativistas e agrícolas desenvolvidas nas margens do lago, o uso de plantas medicinais cultivadas no território e as manifestações religiosas realizadas nas águas. A permanência dessas práticas evidencia a continuidade dos saberes tradicionais e sua importância para a reprodução social da comunidade.

Para além dos momentos formais de coleta de dados, a participação em festividades e atividades comunitárias também contribuiu significativamente para a pesquisa. Entre elas destacam-se o Festival Cultural, realizado anualmente em comemoração ao Dia da Consciência Negra, as festividades religiosas terrestres e a tradicional procissão fluvial realizada no mês de outubro. Esses espaços favoreceram a observação das práticas sociais, culturais e religiosas que estruturam a vida comunitária.

Durante a pesquisa, foram realizadas cinco rodas de conversa formais com moradores adultos entre 47 e 77 anos de idade, duas rodas de conversa com jovens entre 19 e 27 anos, além de diversas entrevistas individuais realizadas em diferentes contextos, como festividades comunitárias, visitas domiciliares e contatos realizados por meios eletrônicos.

As entrevistas constituíram, portanto, uma estratégia fundamental para a produção dos dados, sobretudo em razão de seu potencial interativo, que favorece a construção compartilhada de conhecimentos entre pesquisadora e participantes, permitindo compreender não apenas os fatos narrados, mas também os significados atribuídos pelos moradores às suas experiências, memórias e relações com o território.

As entrevistas foram realizadas com anciãos, adultos e jovens da comunidade do Lago de Serpa. As modalidades de entrevista adotadas possibilitaram o engajamento intergeracional, uma vez que permitiram trabalhar tanto com a produção de memórias de longa duração quanto com as experiências e percepções contemporâneas dos moradores.

O Censo Demográfico de 2022, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) demonstrou o quanto a presença da juventude quilombola é

importante. Na Região Norte, a idade média da população quilombola é de 24 anos, enquanto, no estado do Amazonas, essa média é de 21 anos. Esses números evidenciam a expressiva presença da juventude nos territórios quilombolas e a permanência da identidade quilombola mesmo entre aqueles que, por diferentes razões, residem fora de suas comunidades de origem. Tais dados dialogam com a realidade observada no Quilombo do Lago de Serpa, onde a presença dos jovens é marcante nas comunidades religiosas, nas festividades comunitárias e, de modo especial, nas atividades esportivas realizadas no campo de futebol local. Muitos desses jovens utilizam o lago como via de deslocamento, realizando travessias em canoas e rabetas para participar dessas atividades.

As entrevistas intergeracionais realizadas com algumas famílias permitiram conhecer e compartilhar diferentes concepções de mundo, além de compreender os diversos usos e significados atribuídos ao Lago de Serpa por moradores de diferentes gerações. A partir dessas narrativas, foi possível identificar continuidades e transformações nas formas de relação com o território, evidenciando a centralidade do lago para a vida comunitária.

O estudo está estruturado em uma abordagem cronológica, organizada em três capítulos. No primeiro capítulo, discute-se a identidade quilombola da comunidade em sua origem, apresentando a história do lugar a partir da chegada dos primeiros moradores negros que se estabeleceram às margens do lago. A constituição da comunidade quilombola do Lago de Serpa é marcada por uma relação indissociável com o lago. Essa parceria originária entre os moradores e as águas do Serpa tem suas raízes tanto na fuga da fome que assolava o Nordeste brasileiro quanto nas consequências do trabalho forçado imposto aos africanos trazidos para o Brasil.

O autodeclarado quilombola Sebastião Melo (68 anos) relatou que seu avô, oriundo do Ceará, chegou à região no mesmo navio que transportava os africanos. Já o quilombola Ernando Macedo (75 anos), atual presidente da associação quilombola, afirma que seus avós eram africanos e que possivelmente tenham passado por outras localidades da Amazônia antes de se estabelecerem em Serpa. Os testemunhos dos agentes quilombolas são constituídos pelas memórias herdadas de seus antepassados e, por essa razão, nem sempre apresentam versões coincidentes dos acontecimentos.

Contudo, tais diferenças não diminuem a relevância das narrativas; ao contrário, evidenciam a pluralidade de experiências que compõem a memória coletiva da comunidade.

As histórias orais revelam que diferentes grupos culturais passaram a compartilhar o mesmo espaço social. Inicialmente sem vínculos consanguíneos, negros, nordestinos e indígenas construíram formas de convivência e sobrevivência articuladas aos modos de vida ribeirinhos da Amazônia. Dessa interação resultou a formação de uma coletividade profundamente vinculada ao lago e à floresta, tornando-se guardiã e defensora dos recursos naturais que garantem sua reprodução social e cultural.

A constituição dinâmica das identidades étnicas, baseada na atribuição de significados realizada pelos próprios sujeitos, constitui objeto central das reflexões de Barth. Para o autor, a produção da memória, frequentemente elaborada por meio da tradição oral, possui papel fundamental na construção identitária, sendo mais relevante compreender os sentidos atribuídos às narrativas do que verificar sua exatidão histórica. A afirmação dos grupos étnicos ocorre por meio de processos sociais influenciados por fatores políticos, econômicos e culturais. Diferentemente das concepções racialistas, que privilegiam características biológicas, a etnicidade enfatiza a construção social da identidade e o reconhecimento dos indivíduos como pertencentes a determinado grupo. Na realidade do Serpa, as associações interétnicas foram fortalecidas pelas circunstâncias concretas da vida cotidiana. Nordestinos em busca de trabalho e sobrevivência diante das secas recorrentes encontraram-se com africanos marcados pela separação de suas famílias e de suas terras de origem. A esses grupos somaram-se os povos indígenas, habitantes originários da região. Embora portadores de trajetórias distintas, compartilhavam o desejo comum de construir uma vida digna em harmonia com a natureza.

Entre os quilombolas de Serpa, a identidade vinculada ao cultivo da terra e ao uso sustentável das águas do lago vem se fortalecendo por meio da organização coletiva. Se, em períodos anteriores, os moradores eram reconhecidos sobretudo como agricultores, pescadores e produtores de carvão, atualmente afirmam-se também como sujeitos políticos organizados e autodeclarados quilombolas. Nesse sentido, o primeiro capítulo apresenta a trajetória histórica e identitária dos quilombolas de Serpa,

evidenciando as conexões construídas entre a comunidade e o Lago de Serpa ao longo das gerações. O segundo capítulo trata dos usos sociais do lago e suas múltiplas funções na vida da comunidade.

A relevância social do estudo em torno do lago é ampla e multifacetada. Entre suas principais contribuições destacam-se: i) a identidade cultural, uma vez que o Lago de Serpa é fundamental para a memória coletiva e para a construção da identidade quilombola, favorecendo a preservação e a transmissão dos saberes tradicionais; ii) a coesão comunitária, ao promover a união dos moradores em torno da proteção de seu patrimônio cultural e ambiental, fortalecendo os laços de solidariedade; iii) a educação e a conscientização, por constituir um espaço privilegiado de aprendizagem para as novas gerações, aprofundando a relação entre cultura, território e natureza; e iv) a sustentabilidade, tendo em vista que os conhecimentos locais sobre o uso dos recursos naturais contribuem para a conservação ambiental e a manutenção da biodiversidade. Além de sua importância social, o Lago de Serpa tem contribuído significativamente para o campo da pesquisa científica. Seu território constitui um espaço fértil para estudos interdisciplinares nas áreas da Antropologia, Sociologia, Ecologia, Geografia e Ciências Ambientais, favorecendo abordagens integradas sobre as relações entre sociedade e natureza. Diversos pesquisadores, quilombolas e não quilombolas, têm desenvolvido investigações no lago, tanto no âmbito dos estudos biológicos e ambientais quanto no campo das relações sociais e culturais estabelecidas pelos moradores com o território.

Essas pesquisas colaboram para a valorização dos saberes tradicionais e para a incorporação dos conhecimentos locais nos debates sobre conservação ambiental e desenvolvimento sustentável. As rodas de conversa, especialmente aquelas realizadas com jovens, constituem momentos privilegiados para identificar os conhecimentos produzidos na comunidade e incentivar novas gerações a aprofundarem seu interesse pela pesquisa científica. Além disso, pesquisadores e moradores têm contribuído para a documentação da história local, registrando práticas, saberes e memórias que poderiam se perder caso não fossem transmitidos ou preservados por diferentes meios.

Dessa forma, o Lago de Serpa configura-se como um importante lugar de memória e de confluência de saberes, assumindo significativa relevância tanto na esfera social quanto na produção do conhecimento científico. Na memória coletiva dos

moradores encontram-se preservadas múltiplas experiências relacionadas ao lago, bem como o desejo de manter essa convivência, considerada fundamental para a continuidade da vida social, econômica, cultural e espiritual da comunidade. A sociabilidade construída em torno do lago é diversa e dinâmica, de modo que os corpos d'água do Serpa funcionam como uma extensão do espaço doméstico e comunitário. Partindo de suas residências, muitas delas localizadas às margens do lago ou em suas proximidades, os moradores estabelecem encontros frequentes por meio de pequenas embarcações.

A convivência cotidiana é marcada pelas atividades de pesca, pelos deslocamentos para a escola, para as igrejas e para a sede da associação quilombola, pelos momentos de lazer e banho, pelos passeios realizados por visitantes e pesquisadores e pelas práticas religiosas. Destaca-se, nesse contexto, a devoção associada ao encontro de uma imagem de Nossa Senhora Aparecida nas águas do lago, elemento que reforça sua dimensão simbólica e espiritual.

Contudo, a convivência harmoniosa com o Lago de Serpa enfrenta desafios significativos relacionados à valorização e à preservação de sua importância cultural e ambiental. Entre esses desafios destacam-se o constante assédio territorial promovido por agentes externos sem vínculos históricos ou afetivos com a comunidade, bem como a insuficiência de políticas públicas adequadas às necessidades dos moradores.

A ausência de reconhecimento institucional e de mecanismos efetivos de proteção territorial pode contribuir para o enfraquecimento das práticas culturais tradicionais e para a degradação ambiental do território. Tais processos colocam em risco não apenas os recursos naturais do lago, mas também a identidade coletiva, a memória social e os modos de vida que historicamente sustentam a comunidade quilombola do Lago de Serpa.

Figura 1-Moradores no lago durante a procissão fluvial em outubro de 2025



Fonte: Autora, 2025

No terceiro capítulo são abordados alguns pressupostos sociológicos de práticas de dominação, poder e força que permeiam as relações sociais no quilombo. O foco está em como essas dinâmicas de controle moldam o cotidiano e a vida da comunidade. Para isso alguns autores colaboram na discussão.

Para o autor quilombola Bispo (2007) o colonialismo persistente nas relações de poder como adestramento. Conforme o autor, colonizar é equivalente a adestrar. O colonizador é como um adestrador que precisa retirar a autonomia do outro. Esse processo começa com a desterritorialização das comunidades negras. A prática é afastar as pessoas de suas raízes e envolvê-las num processo de desenvolvimento que retira o envolvimento dessas com a natureza e transformá-las em mercadorias. Portanto, o autor defende a prática da biointeração, baseada na relação do bem viver coletivo das comunidades tradicionais com os recursos da natureza.

Já o sociólogo Weber (2012) trata das relações de poder e dominação. Para o autor na dinâmica de poder nas relações sociais, a imposição é praticada independente dos meios e das resistências das pessoas subordinadas. Enquanto na dominação, existe obediência ao mandato.

Foucault (2005) por sua vez defende que o poder não é algo que se possui ou que se concentra apenas no Estado, mas uma rede complexa de forças dispersas pela sociedade. Na concepção do autor, o poder está disseminado na realidade dos indivíduos por meio de suas ações, havendo sempre resistência diante de práticas de poder que busca o controle e por, conseguinte, a subordinação. Nessas ações, as pessoas lutam por constantes transformações de suas realidades, fazendo com que a força funcione como uma rede de relações sociais produtora de saberes e práticas corporais dinâmicas.

As mobilizações quilombolas são marcadas pela resistência, pelos saberes tradicionais e pela capacidade organizativa das comunidades, que precisam enfrentar relações assimétricas de poder envolvendo agentes privados e instituições estatais. Na perspectiva de Foucault (2005), o poder manifesta-se nas relações de força e não se encontra concentrado em um único sujeito ou instituição. Trata-se de uma dinâmica relacional que atravessa diferentes esferas da vida social. No Lago de Serpa, múltiplas formas de poder atuam simultaneamente e serão analisadas ao longo deste trabalho.

Desde a formação da comunidade, as relações de poder têm sido atravessadas por processos de desigualdade social, racismo e pressão econômica. Contudo, os vínculos afetivos e ancestrais estabelecidos com o território têm fortalecido a resistência comunitária. A luta empreendida pelos quilombolas busca enfrentar formas de dominação que, historicamente, procuraram desqualificar seus conhecimentos e modos de vida, atribuindo maior legitimidade aos saberes associados aos grupos socialmente privilegiados.

Apesar das desigualdades históricas no acesso à educação formal e aos espaços de poder, a resistência constitui uma característica marcante das trajetórias da população negra. Os estudos de Lélia Gonzalez (2020) evidenciam os diversos processos de resistência protagonizados pelos povos negros na América Latina, frequentemente invisibilizados pelas narrativas oficiais. A autora destaca o Quilombo dos Palmares, sob a liderança de Zumbi, como uma experiência histórica de liberdade, marcada pela convivência interétnica entre negros, indígenas e brancos, unidos pelo trabalho livre e pela expressão de suas crenças e práticas culturais.

A resistência negra manifesta-se tanto nos espaços rurais quanto nos urbanos. A Revolta dos Malês, ocorrida em 1835 em Salvador, constitui um importante exemplo das lutas negras que foram, por muito tempo, silenciadas pela historiografia oficial. O reconhecimento dessa memória histórica ganhou novo significado em janeiro de 2024,

quando a tradicional Ladeira do Pelourinho passou a denominar-se oficialmente Ladeira Revolta dos Malês, em atendimento às reivindicações do movimento negro e das comunidades de matriz africana.

As diversas formas de racismo vivenciadas historicamente pela população negra exigem permanente mobilização. Nesse contexto, os conflitos entre saberes considerados legítimos pelos grupos dominantes e os saberes tradicionais das populações quilombolas permanecem presentes. As pressões exercidas por setores empresariais sobre a comunidade do Lago de Serpa dialogam com heranças estruturais do período colonial, nas quais privilégios econômicos e raciais continuam influenciando o acesso à terra e aos recursos naturais. As reflexões dos autores: Bispo sobre os mecanismos coloniais; Foucault sobre as relações de poder e de Weber acerca das formas de dominação legitimada contribuem para compreender os conflitos vivenciados pelos agentes sociais do Lago de Serpa.

Durante uma roda de conversa realizada com jovens da comunidade, foi lançada a seguinte pergunta: “O que mudaria na vida da comunidade sem o lago?”. A resposta foi unânime entre os dez participantes: “Tudo”. É justamente esse “tudo” que a presente pesquisa busca compreender. Por meio das narrativas dos artistas da oralidade de Serpa e do diálogo com autores que discutem poder, dominação, segurança hídrica, memória e identidade quilombola, procura-se revelar os significados que fazem do Lago de Serpa um elemento indispensável à formação identitária da comunidade.

1 IDENTIDADE QUILOMBOLA DO SERPA: OS PRIMEIROS AFRICANOS LIVRES E A IDENTIDADE QUILOMBOLA EM MOVIMENTO.

Neste capítulo, discute-se a identidade quilombola da comunidade em sua origem, apresentando a história do lugar a partir da chegada dos primeiros moradores negros que se estabeleceram às margens do lago. Será contextualizado o período histórico e as condições nas quais os africanos chegaram à região de Itacoatiara. Nesse sentido as contribuições de Mamigonian (2017), ao analisar a vida e os direitos dos

africanos livres no Brasil oitocentista, e a pesquisa etnográfica desenvolvida por Funes (2022) no Baixo Amazonas, junto a descendentes de africanos que viveram sob a condição jurídica de pessoas livres, constituem importantes referências para compreender a experiência da população negra na Amazônia. Esses estudos evidenciam como a relação com os recursos naturais foi fundamental para a construção de estratégias de sobrevivência, autonomia e resistência por parte de homens e mulheres negros em busca da efetivação de sua liberdade. Os autores citados contribuem para contextualizar a situação dos primeiros habitantes negros de que se tem conhecimento no Lago de Serpa, identificados pelo governo imperial como africanos livres, após serem resgatados das práticas ilegais do tráfico transatlântico de pessoas escravizadas. Compreender esse contexto histórico é fundamental para analisar os processos de formação da comunidade quilombola e as relações construídas com o território ao longo das gerações.

1.1 CONTEXTUALIZAÇÃO GEOGRÁFICA, HISTÓRICA E IDENTITÁRIA DOS PRIMEIROS AFRICANOS LIVRES QUE CHEGARAM AO LAGO DE SERPA

Figura 2- Delimitação do território quilombola do lago de Serpa.



Fonte: Disponível em: <https://www.geoturismoita.com.br/mapas-hist%C3%B3ricos>.

O percurso dos negros que chegaram à comunidade Sagrado Coração de Jesus, localizada no Lago de Serpa, foi marcado pelas águas. Partindo da África, provavelmente das regiões de Angola e do Congo, esses africanos atravessaram o Oceano Atlântico, adentraram o grandioso Rio Amazonas e, finalmente, encontraram acolhida no Lago de Serpa.

A chegada de africanos aos portos de Sirinhaém, em Pernambuco, e de São Mateus, no Espírito Santo, é datada de 1855. Esses indivíduos foram resgatados nos referidos portos por serem vítimas do tráfico ilegal de escravizados (MAMIGONIAN, 2017).

A Lei de 7 de novembro de 1831, promulgada após intensas pressões da Inglaterra pelo fim do tráfico transatlântico de escravos, determinava que todos os africanos introduzidos no Brasil após essa data receberiam a condição jurídica de “africanos livres”. Quando um navio era apreendido em operações de combate ao tráfico, os africanos ficavam sob a tutela do Estado, uma vez que eram considerados incapazes de gerir a própria vida. Assim, embora fossem reconhecidos legalmente como

“livres”, permaneciam sob a jurisdição das autoridades locais, especialmente dos juízes de órfãos.

Entretanto, a condição de liberdade dos africanos livres revelou-se, na prática, amplamente ilusória, exigindo longos períodos de resistência e enfrentamento diante das ilegalidades sustentadas pelo sistema escravista. A própria Lei de 1831, conhecida como Lei Feijó, condicionava a emancipação efetiva dos chamados “africanos livres” à prestação de quatorze anos de trabalho compulsório em benefício do Império, evidenciando as contradições entre a legislação e a realidade vivenciada por essa população.

[...] não entendo que o arrendamento dos serviços dos africanos livres constitua escravidão, porque se são livres devem ter os direitos de homens livres sujeitos unicamente à condição em que se acham, de estrangeiros sem nenhum meio de vida, sem nenhuma educação, sem conhecerem a língua, e assim não era possível que ficassem dispersos no país, entregues asi próprios; a prudência, portanto, exigia do governo que determinasse um prazo, e a lei fixou quatorze anos [...] (Anais do Senado do Império do Brasil (doravante ASIB), sessão de 12 de setembro de 1851. (MAMIGONIAN, 2017a, p. 317-323)

Sob a justificativa de que os africanos necessitavam de um período de adaptação e integração à sociedade brasileira, o Império os submetia a mais quatorze anos de trabalho compulsório, exercido em repartições públicas ou em empresas privadas vinculadas ao Estado. Quando um navio era apreendido transportando africanos provenientes da África, as autoridades verificavam se os indivíduos a bordo eram vítimas do tráfico ilegal passíveis de receber o status de “africanos livres” ou se se tratavam de escravizados procurados por seus senhores em razão de fugas.

Uma vez reconhecidos como africanos livres, esses indivíduos permaneciam sob a tutela do Estado e eram obrigados a cumprir um período de quatorze anos de trabalho antes de pleitearem sua emancipação. Em alguns casos, esse prazo poderia ser reduzido para doze anos, desde que fossem considerados trabalhadores de bom comportamento.

Entretanto, na prática, tais determinações legais eram frequentemente descumpridas. Muitos africanos permaneceram submetidos ao trabalho por períodos superiores aos previstos em lei, sem perspectiva de emancipação e frequentemente sujeitos a maus-tratos. Mamigonian estima que, entre 1819 e 1864, cerca de 11 mil

africanos tenham sido emancipados pelas Comissões Mistas Anglo-Portuguesa e Anglo-Brasileira, concentrando-se a maior parte desses casos no Rio de Janeiro. Contudo, em diversas regiões do país, homens e mulheres africanos viveram na condição de trabalhadores livres, como ocorreu com os negros enviados para Serpa, destinados pelo Estado a trabalhar na Colônia Agroindustrial de Itacoatiara, na região do Médio Amazonas. Foi nesse contexto de tensões diplomáticas entre os interesses britânicos e o governo imperial brasileiro que os africanos desembarcados nos estados de Pernambuco e Espírito Santo foram encaminhados ao município de Itacoatiara, então Vila de Serpa, na condição de trabalhadores livres.

O Império brasileiro possuía portos marítimos habilitados para esse tipo de procedimento principalmente em Recife, Salvador e Rio de Janeiro. Por essa razão, os africanos que chegaram ao Espírito Santo foram posteriormente enviados à Bahia para passarem pelo processo de avaliação e reconhecimento jurídico de sua condição de africanos livres. Assim, dos 37 africanos que chegaram a Itacoatiara, 25 partiram do porto de Salvador e 12 do porto de Recife.

Para compreender as razões do envio desses africanos à pequena Vila de Serpa, faz-se necessário recorrer à cronografia de Itacoatiara elaborada pelo historiador Gomes (1997). Segundo o autor, Serpa ocupava posição de destaque entre as localidades do interior amazônico durante o século XIX. Em 1821, por exemplo, liderou movimentos em defesa da autonomia do Amazonas, então subordinado à Província do Pará. Sua relevância política e econômica fazia com que disputasse a condição de futura capital da pretendida Província do Amazonas, confrontando interesses tanto do governo paraense quanto da Vila da Barra do Rio Negro, atual Manaus, que também aspirava sediar a nova unidade administrativa.

Em decorrência dos conflitos políticos envolvendo a Câmara de Serpa e a Vila da Barra pela administração da região, Serpa foi rebaixada, em 1833, à condição de distrito subordinado à Barra, perdendo sua autonomia administrativa. A perda do status de vila teve consequências significativas. Durante o movimento da Cabanagem (1835–1840), a localidade foi severamente afetada pela circulação dos grupos rebeldes ao longo do Rio Amazonas, sobretudo pela ausência de força de segurança própria, já que dependia administrativamente da Barra.

Ao término do conflito, Serpa encontrava-se profundamente fragilizada, com reduzido contingente populacional e sua produção agrícola amplamente devastada. A

recuperação de seu status político ocorreu apenas em 1854, após a criação da Província do Amazonas, em 1850. A partir desse momento, iniciou-se uma política de ocupação e desenvolvimento regional voltada ao fortalecimento econômico da Amazônia.

Nesse contexto, em 1852 foi inaugurada a Companhia de Navegação e Comércio do Amazonas, sob a direção de Irineu Evangelista de Souza, posteriormente conhecido como Barão e Visconde de Mauá, com apoio do governo imperial. Esse empreendimento impulsionou a integração econômica da região e fortaleceu as rotas comerciais amazônicas. Em continuidade a esse projeto desenvolvimentista, o Decreto de 1867 autorizou a abertura do Rio Amazonas à navegação internacional, favorecendo a expansão do comércio da borracha.

A implantação da navegação a vapor representou uma profunda transformação nos sistemas de transporte regional, substituindo gradativamente as embarcações tradicionais e promovendo mudanças significativas na dinâmica econômica da Amazônia. Esse processo consolidou novas formas de circulação de pessoas, mercadorias e capitais, contribuindo para a inserção da região nos circuitos nacionais e internacionais de comércio.

O vapor “Marajó” pertencente a Companhia de Navegação e Comércio do Amazonas, aportou em Manaus em 11.01.1853. O navio a vapor modificou radicalmente as condições de transporte, produzindo uma revolução na economia regional e mundial. Até então a Amazônia não tinha sentido os efeitos benfazejos desse tipo de navegação, haja vista que as comunicações fluviais efetuavam-se com grande dificuldade, por meio de barcos a vela e a remo. Para implantar a novidade, Irineu Evangelista de Souza, o Barão e depois visconde de Mauá, obteve do governo imperial o monopólio da navegação a vapor com subvenções elevadas e favores excepcionais. Sua Companhia de Navegação operou durante cerca de vinte anos na região em conjunto com a inglesa The Amazon Steam Navigation Company Limited, realizando uma receita de milhares de contos de réis, tanto pelo frete de mercadorias, como pelo transporte de mercadorias. Graças a navegação a vapor, o comércio do Amazonas não tardou a mostrar excepcional desenvolvimento, superando em pouco tempo o movimento da receita alfandegária das províncias do Sul do país. (GOMES, 1997, p. 91)

Em 1854, no contexto do processo de ocupação e desenvolvimento econômico da Amazônia, impulsionado pela expansão da atividade seringalista, foi instalada na Vila de Serpa a Colônia Agroindustrial de Itacoatiara, empreendimento vinculado à Companhia de Navegação e Comércio do Amazonas. A nova estrutura produtiva era composta por uma olaria e uma serraria a vapor. A olaria destinava-se à fabricação de tijolos, telhas e demais artefatos cerâmicos utilizados na construção civil, enquanto a

serraria realizava o beneficiamento de tábuas, vigas e outros produtos derivados da madeira (GOMES, 1997, p. 93).

É por meio do trabalho desenvolvido nessa Colônia que se inicia a história da relação dos africanos livres com as águas do Lago de Serpa. Durante sua permanência na vila, os trabalhadores africanos mantinham o costume de utilizar os cursos d'água da região para a extração e o transporte de madeira destinada ao processamento na serraria. Desse modo, o lago não representava apenas um espaço geográfico, mas também um território de trabalho, convivência e construção de vínculos sociais.

A permanência dos africanos na Colônia, contudo, foi relativamente breve. Os trabalhadores chegaram à Vila de Serpa em 1857 e, em 1860, a administração da Colônia foi transferida para a iniciativa privada. A partir desse momento, são escassas as informações documentais sobre a trajetória desses africanos e africanas na região, o que dificulta a reconstituição detalhada de suas experiências após a mudança administrativa do empreendimento.

Sabe-se que o então ministro da Justiça, Thomaz Nabuco de Araújo, determinou o envio de 37 africanos livres provenientes dos portos de Salvador e Recife para trabalharem na Vila de Serpa. Entretanto, dois deles faleceram durante a viagem. A destinação desses trabalhadores para uma Colônia de administração privada evidencia a articulação existente entre o Estado imperial e os interesses econômicos representados pela Companhia de Navegação e Comércio do Amazonas, vinculada ao projeto empresarial de Irineu Evangelista de Souza, o Barão de Mauá.

Tal situação revela uma particularidade importante. Desde a década de 1850, muitos africanos livres eram direcionados para serviços públicos sob tutela estatal. Além disso, um decreto imperial de 1853 restringia a concessão da emancipação àqueles que permaneciam vinculados a determinados serviços públicos (MAMIGONIAN, 2017). Nesse sentido, a inserção dos africanos de Serpa em uma instituição privada localizada no interior da Província do Amazonas pode ter criado condições mais favoráveis para a construção de estratégias de autonomia e para a busca de sua efetiva emancipação.

Embora seja provável que esses sujeitos tenham enfrentado inúmeras dificuldades no processo de adaptação ao novo território, é possível supor que as condições de acolhimento encontradas na região do Lago de Serpa tenham sido menos severas do que aquelas que poderiam experimentar em outros locais para onde o governo imperial frequentemente encaminhava africanos livres para cumprir os quatorze

anos de trabalho compulsório exigidos pela legislação. Dessa forma, a experiência vivida em Serpa parece ter contribuído para a constituição de laços de pertencimento que, posteriormente, favoreceram a formação e a permanência da comunidade negra na região.

Figura 3- Imagem do Bairro da Colônia, onde funciona a serraria e olaria



Fonte: Itacultura Brasil, 2018.

Na serraria e na olaria foram instaladas duas máquinas a vapor, de seis e vinte cavalos de potência, além de um forno destinado à queima diária de dez mil telhas, quatorze mil tijolos ou sete mil ladrilhos” (GOMES, 1997, p. 93). Segundo o autor, a produção da olaria, executada por apenas sete trabalhadores, não acompanhou a capacidade produtiva dos equipamentos instalados, ocasionando prejuízos financeiros ao empreendimento. Como consequência, a Colônia Agroindustrial entrou em declínio e acabou passando para uma nova administração.

Com a transferência da Colônia para os empresários judeus Moysés e Marcos Ezagui, os africanos passaram a residir nas margens do Lago de Serpa. Não é possível

afirmar com precisão se essa mudança ocorreu por iniciativa própria ou em decorrência da escassez de oportunidades de trabalho sob a nova gestão. Sabe-se, entretanto, que as alternativas de ocupação na Vila de Serpa eram limitadas, sobretudo porque a atividade agrícola ainda se encontrava fragilizada. De acordo com Gomes (1997), no período posterior à Cabanagem, restavam na localidade apenas pequenas plantações de milho, feijão, mandioca e café.

Embora existam hipóteses para explicar a migração dos africanos para a região do lago, como a possibilidade de exclusão social ou dificuldades de inserção laboral após a mudança administrativa da Colônia, não há evidências documentais suficientes que permitam confirmar tais interpretações. Assim, as razões que motivaram esse deslocamento permanecem em aberto.

Ainda que africanos e nordestinos, que chegaram conjuntamente para trabalhar na Colônia, tenham optado voluntariamente por viver nas imediações do lago, tudo indica que se encontravam em situação de grande vulnerabilidade social. A mudança para a região ocorreu sem aparente oposição das autoridades imperiais, embora esses trabalhadores devessem permanecer sob acompanhamento dos contratantes, em razão da concessão recebida do governo para atuarem em uma empresa privada.

Os africanos livres empregados na iniciativa privada possuíam, em tese, o direito de receber remuneração por seu trabalho. Contudo, não podiam negociar diretamente com seus empregadores. Os valores eram definidos pelos juízes de órfãos e deveriam ser depositados nas coletorias provinciais ou no Rio de Janeiro. Na prática, porém, muitos contratantes deixavam de efetuar os depósitos, privando os trabalhadores de seus salários (MAMIGONIAN, 2017, p. 215). Dessa forma, não é possível afirmar que os africanos que passaram a viver no Lago de Serpa tenham efetivamente recebido remuneração durante o período em que trabalharam na Colônia.

Nas repartições públicas, o regime de trabalho costumava ser ainda mais rígido, oferecendo poucas possibilidades de mobilidade social. Por outro lado, a concentração de africanos livres em instituições estatais, como o Arsenal de Guerra, a Fábrica de Pólvora e a Fábrica de Ferro de Ipanema, favoreceu a formação de núcleos familiares relativamente estáveis. Para Mamigonian (2017), a constituição de vínculos familiares talvez tenha representado um dos poucos benefícios efetivamente experimentados pelos africanos livres em meio às inúmeras arbitrariedades do sistema.

Todavia, mesmo a convivência familiar possuía custos elevados. As crianças nascidas nessas famílias frequentemente eram incorporadas precocemente ao trabalho, muitas vezes a partir dos sete anos de idade. Entre os estudiosos da questão negra no Brasil, é recorrente a constatação de que a condição jurídica dos africanos livres pouco se diferenciava, na prática, das experiências vivenciadas pelos escravizados.

Possivelmente, a realidade dos africanos livres estabelecidos em Serpa não foi muito diferente daquela enfrentada por outros negros distribuídos pelo território nacional. Diante das condições de vulnerabilidade social a que estavam submetidos, restava-lhes desenvolver estratégias de sobrevivência capazes de garantir algum grau de autonomia e, eventualmente, a tão desejada liberdade. Assim, sem ocupação formal assegurada pelo governo imperial e sem perspectivas de repatriação, os antigos trabalhadores da Colônia Agroindustrial passaram a viver às margens do Lago de Serpa, apoiando-se na biodiversidade local para suprir suas necessidades básicas.

O autodeclarado quilombola Sebastião Melo, de 69 anos, relatou que seu avô, oriundo do Ceará, chegou à região no mesmo navio que transportava os africanos. Já Ernando Macedo, de 75 anos e atual presidente da associação quilombola, afirma que seus avós eram africanos e que, possivelmente, tenham passado por outras localidades amazônicas antes de se estabelecerem em Serpa. A mobilidade de populações negras pelo território brasileiro era uma realidade frequente naquele período.

Os relatos de Sebastião Melo e Ernando Macedo permitem inferir que a chegada dos primeiros moradores não indígenas ao lago esteve associada, entre outros fatores, à busca por moradia e condições de sobrevivência fora do núcleo urbano. Gradualmente, diversas famílias passaram a se fixar nas cabeceiras do lago, dedicando-se à extração de madeira, à produção de carvão vegetal, ao cultivo agrícola de subsistência e à pesca.

A primeira atividade econômica desenvolvida pelos moradores foi a coleta de lenha destinada ao abastecimento das embarcações que circulavam pela região. Posteriormente, essa prática foi substituída pela produção de carvão vegetal, em razão da transição energética que reduziu o uso da lenha como combustível nos navios.

O conhecimento acumulado sobre a extração de madeira permitiu aos moradores identificar as espécies mais adequadas para a fabricação de carvão. Ernando Macedo, reconhecido produtor de carvão da comunidade, afirma que não basta produzir carvão; é necessário conhecer profundamente as características de cada madeira. Segundo ele,

determinadas espécies liberam substâncias que podem interferir negativamente na preparação dos alimentos.

Nesse aspecto, o conhecimento tradicional dialoga com saberes científicos. Estudos na área da química demonstram que a queima de lenha e carvão vegetal libera gases potencialmente nocivos à saúde. De forma semelhante, a experiência acumulada pelos moradores ao longo das gerações permitiu a seleção de madeiras consideradas mais apropriadas para a produção de carvão.

Entre as espécies mencionadas por Ernando Macedo estão o ingá, a folha-fina, a biorana, o lacre, o tauari, a itaúba e a mangueira. Segundo seu conhecimento, algumas espécies apresentam limitações específicas: o tauari libera excesso de resina durante a combustão; a mangueira possui valor alimentar e, portanto, não compensa ser derrubada; a itaúba é uma madeira de lei protegida por legislação ambiental; e o piquiá, abundante na região, pode provocar irritações na pele durante o manuseio.

Esses relatos evidenciam como os conhecimentos tradicionais, construídos a partir da experiência cotidiana e das necessidades de sobrevivência, moldaram a trajetória dos primeiros habitantes negros do Lago de Serpa e de seus descendentes. A capacidade de identificar, selecionar e utilizar os recursos naturais demonstra a riqueza dos saberes ancestrais presentes nas comunidades afrodescendentes e amazônicas, constituindo importante patrimônio cultural e histórico.

A trajetória dos africanos que se estabeleceram no Lago de Serpa também evidencia as limitações da tutela exercida pelo Estado imperial. O naturalista e viajante alemão Avé-Lallemant, que esteve na Vila de Serpa em 1859, registrou observações sobre a precariedade das condições de vida dos africanos livres na região. Tal realidade não constituía um caso isolado. Em diversas partes do país, multiplicavam-se as denúncias sobre a negligência do Estado em relação aos trabalhadores africanos livres.

No mesmo período, ao visitar a Fazenda Poassu, em Minas Gerais, Avé-Lallemant observou uma expressiva concentração de africanos livres, organizados em uma comunidade que preservava elementos culturais próprios, incluindo o uso do idioma nagô (MAMIGONIAN, 2017, p. 314). Tais formas de convivência coletiva fortaleciam os vínculos de solidariedade e ampliavam a capacidade de resistência diante das imposições do sistema escravista.

A resistência negra assumiu múltiplas formas ao longo da história brasileira, incluindo fugas, insurreições, a formação de quilombos e mocambos e a construção de

redes de solidariedade. Embora a presença negra no Amazonas tenha sido numericamente menor do que em regiões como Bahia e Rio de Janeiro, as estratégias de enfrentamento e sobrevivência apresentavam características semelhantes.

Melo (2021), ao investigar a presença negra na Amazônia, destaca que muitas fugas eram sustentadas por relações de ajuda mútua entre os fugitivos. Diante da influência dos proprietários de escravos e da atuação frequentemente ambígua do Poder Judiciário, os negros buscavam constantemente meios para escapar das injustiças impostas pelo sistema. Na região amazônica, essas trajetórias frequentemente envolviam longos períodos de deslocamento pela floresta, até alcançarem centros urbanos como Manaus, onde poderiam encontrar oportunidades de trabalho remunerado.

Essas jornadas tinham como objetivo acumular recursos financeiros que possibilitassem a aquisição da carta de alforria. A concessão da liberdade podia ocorrer por diferentes meios: pelo pagamento realizado pelo próprio escravizado, por terceiros, por recursos públicos ou, ainda, pela vontade do senhor. Contudo, mesmo nesses casos, muitas vezes a alforria vinha acompanhada da exigência de continuidade do trabalho em benefício do antigo proprietário, revelando as contradições que marcavam os caminhos da liberdade na sociedade escravista brasileira.

Ao discutir a violência do tráfico transatlântico e o processo de desenraizamento vivido pelos africanos escravizados, Funes (2022) destaca que:

Os negros apanhados nos campos, matas e rios da distante África, em momentos de trabalho ou de lazer, 'tirando ninho de marrecas', separados de sua gente, expatriados, eram transportados para o outro lado do oceano com o destino selado: ser força de trabalho capaz de satisfazer a cobiça de muitos colonos europeus (FUNES, 2022, p. 33).

A reflexão do autor evidencia a brutalidade do sistema escravista, que transformava seres humanos em mercadorias destinadas a atender aos interesses econômicos da colonização. A captura, o deslocamento forçado e a ruptura dos laços familiares e culturais constituíram experiências traumáticas que marcaram profundamente a trajetória dos povos africanos trazidos para o Brasil. Apesar dessas condições adversas, homens e mulheres africanos desenvolveram estratégias de

resistência, preservação cultural e reconstrução de identidades, contribuindo de forma decisiva para a formação histórica, social e cultural da sociedade brasileira.

Na realidade dos africanos livres tutelados pelo governo imperial brasileiro, a parceria com o setor privado para a oferta de mão de obra era uma prática recorrente. Sob a justificativa de reduzir os gastos públicos com a manutenção desses indivíduos, o Estado transferia aos empregadores da iniciativa privada a responsabilidade pela aprendizagem da língua portuguesa e pela inserção dos africanos recém-chegados no mundo do trabalho (MAMIGONIAN, 2017, p. 315). Na prática, entretanto, o que se verificava era um quadro de abandono e negligência por parte do governo imperial em relação aos africanos, juridicamente considerados livres, mas submetidos a diversas formas de sujeição.

Os africanos encaminhados para a Vila de Serpa não foram poupados dessa realidade. A ausência de fiscalização e acompanhamento das concessões recebidas pelos empreendimentos privados permitia que esses trabalhadores permanecessem em condições precárias e vulneráveis. Diante desse contexto, recorreram não apenas à sua experiência de trabalho adquirida nos campos africanos, mas também aos conhecimentos ancestrais construídos na relação com a natureza, desenvolvendo estratégias de sobrevivência e resistência frente às adversidades impostas pela exploração colonial.

A ocupação das matas e dos rios constituiu-se como uma importante forma de enfrentamento às estruturas de poder estabelecidas pelos colonos e seus descendentes. Esses espaços possibilitavam a organização comunitária, a construção de vínculos afetivos com outros grupos sociais e o desenvolvimento de práticas produtivas relativamente autônomas, sustentadas pelos recursos naturais disponíveis.

Nos estudos sobre as sociedades quilombolas do Baixo Amazonas e do Pará, Funes demonstra que as florestas e as margens dos rios eram territórios marcados por intensas relações interculturais e transculturais, favorecendo trocas materiais, culturais e processos de reinvenção identitária nos mocambos. A partir da convivência com comunidades quilombolas e dos relatos de memória de seus moradores, o autor identificou a existência de relações interétnicas entre povos indígenas, mocambeiros, negros fugitivos e outros grupos que compartilhavam os espaços da floresta amazônica.

Nesse sentido, a fuga para regiões afastadas dos centros urbanos e das propriedades escravistas não implicava isolamento social. Ao contrário, a comunicação entre os mocambeiros instalados nas florestas e os negros que permaneciam em condição de cativo era constante. Além de compartilharem informações e estratégias de sobrevivência, os mocambeiros mantinham atividades comerciais com o mundo exterior. Parte da produção agrícola cultivada nos mocambos era comercializada fora das matas, e muitos desses sujeitos negociavam tanto seus produtos quanto sua própria força de trabalho nos centros urbanos.

As pesquisas de Funes evidenciam que as relações estabelecidas pelos negros extrapolavam os limites de seus espaços de moradia, alcançando comerciantes, trabalhadores livres e, em alguns casos, até mesmo antigos senhores, que já haviam aceitado suas fugas. As redes de solidariedade observadas por Patrícia Melo em seus estudos sobre a presença negra na Amazônia também são confirmadas por Funes, revelando a existência de vínculos de cooperação tanto nas cidades quanto no interior das florestas.

Entretanto, essas relações nem sempre eram harmoniosas. As interações entre mocambeiros e povos indígenas, por exemplo, ocasionalmente eram marcadas por conflitos relacionados à disputa por territórios, recursos naturais ou relações familiares. Tais aspectos da vida social dos grupos negros espalhados pela Amazônia permaneceram durante muito tempo invisibilizados pela historiografia regional.

A trajetória de resistência dos mocambeiros dos rios Curuá, Trombetas e Erepecuru, por muito tempo negligenciada pelos estudos sobre a população negra na Amazônia, suscita importantes reflexões acerca da experiência dos africanos estabelecidos em Serpa. Afinal, o abandono da tutela estatal após o encerramento das atividades da Colônia Agroindustrial, vinculada ao empreendimento do Barão de Mauá, teria representado apenas uma forma de negligência ou também poderia ter criado condições para a construção de maior autonomia por parte desses sujeitos?

Em outras palavras, o afastamento do controle estatal teria favorecido processos de independência e organização comunitária negra? Ou, ao contrário, o estabelecimento às margens do Lago de Serpa teria contribuído para a invisibilização histórica da presença africana no Amazonas? Do ponto de vista demográfico, sabe-se que a

população negra representa uma parcela minoritária no estado do Amazonas quando comparada a outras regiões do país.

Nesse contexto, a reduzida identificação étnico-racial da população contribuiu para que, durante muito tempo, os moradores do Lago de Serpa não reconhecessem plenamente as raízes africanas presentes na formação da comunidade. Ainda assim, os relatos dos moradores revelam que muitos deles experimentaram situações de discriminação ao longo de suas vidas, evidenciando que a invisibilidade histórica da presença negra não significou a ausência dos efeitos do racismo e das desigualdades raciais na região.

Alguns relatos espontâneos indicam que a identidade dos negros carvoeiros era frequentemente alvo de desdém na cidade de Itacoatiara. Segundo moradores da comunidade, era comum ouvirem expressões como “já vêm os pretos”, proferidas por pessoas que demonstravam incômodo diante da presença negra no município. Tais manifestações revelam formas cotidianas de discriminação racial que, embora muitas vezes naturalizadas, contribuíram para a marginalização social da população negra local.

Melo registra que, em 1869, dos 352 escravizados existentes na Província do Amazonas, Manaus concentrava aproximadamente 65% desse contingente, enquanto Serpa e Silves reuniam cerca de 27,8% (MELO, 2021). Apesar dessa presença histórica significativa, atualmente a representação visual da população negra tanto em Silves quanto em Itacoatiara parece reduzida. A intensa miscigenação entre populações negras, indígenas e migrantes nordestinos contribuiu para que os traços fenotípicos associados à negritude se tornassem menos evidentes ao longo do tempo.

Nesse contexto, as identidades “parda” e “cabocla” tornaram-se categorias amplamente mobilizadas pelos habitantes do interior amazônico para definir pertencimentos sociais e culturais. Os dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), coletados em 2022, corroboram essa realidade ao indicar que 68,8% da população amazonense se autodeclara parda. Embora a identidade étnico-racial não possa ser reduzida à aparência física, a diluição dos traços fenotípicos negros em meio à diversidade populacional da região contribui para compreender a histórica invisibilização da presença negra no Amazonas, inclusive no âmbito das produções

acadêmicas. Essa invisibilidade produz e reproduz diferentes formas de racismo. O incômodo manifestado diante da presença dos negros no Lago de Serpa constitui apenas uma entre as diversas expressões do preconceito racial vivenciadas pela população afrodescendente. Tais práticas discriminatórias também se manifestam em espaços institucionais, conforme apontam as pesquisas de Melo e os relatos dos próprios moradores da comunidade.

Um exemplo significativo refere-se ao depoimento de um quilombola do Lago de Serpa que abandonou um curso de graduação em uma instituição pública de ensino superior no Amazonas após sentir-se discriminado. Segundo seu relato, era frequente ouvir comentários que questionavam sua capacidade intelectual para acompanhar as exigências acadêmicas do curso. Além disso, a dedicação quase exclusiva requerida pela formação universitária mostrava-se incompatível com sua realidade socioeconômica, marcada pela necessidade de conciliar estudo e trabalho para garantir sua subsistência.

Melo destaca que a implementação do Programa Universidade para Todos (PROUNI), criado em 2004, representou um importante avanço na ampliação do acesso da população negra ao ensino superior, especialmente para estudantes oriundos de famílias sem tradição universitária. A política possibilitou o ingresso de milhares de jovens negros em instituições privadas de ensino superior por meio da concessão de bolsas de estudo financiadas pelo governo federal.

Entretanto, embora as últimas décadas tenham sido marcadas pela criação de importantes políticas de reparação e promoção da igualdade racial, como a Lei nº 10.639/2003, que tornou obrigatório o ensino da História e Cultura Afro-Brasileira; a Lei nº 12.711/2012, conhecida como Lei de Cotas; e, mais recentemente, a Política Nacional de Equidade, Educação para as Relações Étnico-Raciais e Educação Escolar Quilombola (PNEERQ), persistem desafios significativos para a efetivação de uma sociedade verdadeiramente equitativa.

Desse modo, a experiência histórica e contemporânea dos moradores do Lago de Serpa evidencia que os avanços legais e institucionais alcançados nas últimas décadas, embora relevantes, ainda não foram suficientes para eliminar as desigualdades raciais estruturais. As marcas do racismo permanecem presentes tanto nas relações cotidianas

quanto nos espaços educacionais e institucionais, demonstrando que a luta pelo reconhecimento, pela valorização da identidade negra e pela garantia de direitos continua sendo uma demanda fundamental para as comunidades quilombolas e afrodescendentes da Amazônia.

A narrativa histórica regional que consolidou a imagem de uma Amazônia marcada por exuberantes florestas e predominantemente habitada por povos indígenas, associada às trajetórias dispersas da população negra em busca de trabalho e de locais seguros para viver, contribuiu significativamente para a invisibilização da presença negra no Amazonas. A esse processo somou-se a escassez de pesquisas voltadas ao registro e à valorização das experiências históricas da população afrodescendente na região. Durante muito tempo, o apagamento histórico da presença negra foi alimentado pela ideia de que a escravidão africana teria sido pouco expressiva ou mesmo inexistente no Amazonas. As pesquisas desenvolvidas por Melo, em conjunto com outros estudiosos dedicados à história da população negra no estado, demonstram que a crença no reduzido número de pessoas negras escravizadas contribuiu para a falsa percepção de que sua participação teria sido irrelevante para a formação econômica, social e cultural da região.

Com o objetivo de conferir visibilidade à história da população negra e evidenciar sua influência na constituição das paisagens sociais, culturais e políticas do Amazonas, tanto nos centros urbanos quanto nas áreas do interior, os pesquisadores recorreram a diferentes fontes documentais. Entre elas destacam-se periódicos da época, documentos preservados em arquivos públicos e obras de referência, como os estudos do político e historiador Arthur César Ferreira Reis.

As investigações revelaram que o Amazonas possuía, na década de 1870, o segundo maior percentual de pessoas negras vivendo em áreas urbanas entre as províncias do Império, alcançando cerca de 50,9% da população negra da região. Muitos desses indivíduos residiam em Manaus, atuando como negros de ganho, empregados domésticos, artesãos e trabalhadores autônomos. Esse dado corrobora análises anteriores realizadas por Renato Leite Marcondes em seus estudos sobre as desigualdades regionais brasileiras. A ideia amplamente difundida de que não houve escravidão negra no Amazonas, ou de que a população negra encontrava-se isolada

nas florestas, é contestada pelos estudos de Melo, Funes e outros pesquisadores da historiografia recente da região.

A expressiva circulação de trabalhadores negros nas áreas urbanas de Manaus, exercendo funções como vendedores ambulantes, sapateiros, ferreiros, carpinteiros, lavadeiras, quitandeiras e empregados domésticos, evidencia a forte presença da população negra na dinâmica social amazonense. Embora a cidade não dependesse exclusivamente da mão de obra negra, Melo destaca que parte significativa da infraestrutura urbana de Manaus e de seus arredores foi construída por trabalhadores negros. Além disso, os anúncios publicados nos jornais da época revelam o crescimento do número de pessoas escravizadas na província durante a segunda metade do século XIX, bem como sua utilização como mercadoria e patrimônio econômico por parte de seus proprietários.

Os registros encontrados por Melo demonstram como homens, mulheres e crianças negras eram frequentemente anunciados para venda ou aluguel de serviços, evidenciando a lógica mercantil que sustentava a escravidão na sociedade amazonense. Alguns desses anúncios ilustram de forma contundente a objetificação da população negra:

Em 27 de julho de 1867, anunciava-se na Travessa Formosa, casa nº 6, a venda de um escravo chamado José, pertencente ao senhor Francisco Antônio Roberto. Em dezembro de 1870, Antônio Joaquim da Costa oferecia para aluguel ou venda “uma boa escrava, preta retinta, bonita figura e muito moça; sabe lavar, engomar e cozinhar”. Com a promessa de uma “pechincha”, um comerciante identificado como Braga anunciava, na Travessa do Barroso, a venda de três escravizados “crioulos, sadios e de bons costumes”, sendo uma mulher de aproximadamente 25 anos e seus dois filhos, um com idade entre nove e dez anos e outro com três anos. Em maio de 1874, encontrava-se à venda uma “escrava de 18 anos, sabe lavar, engomar, cozinhar e costurar”, acompanhada da garantia de que “não sofre moléstia, não tem vícios” (MELO, 2021, p. 51).

Esses anúncios revelam não apenas a presença da escravidão no Amazonas, mas também a naturalização da comercialização de seres humanos no cotidiano urbano da província. Ao mesmo tempo, constituem importantes evidências documentais para desconstruir interpretações que minimizaram ou negaram a participação da população negra na formação histórica da sociedade amazonense. Nas áreas urbanas conviviam diferentes segmentos da população negra: escravizados que atuavam como negros de

ganho e buscavam acumular recursos para adquirir suas cartas de alforria, negros livres e negros fugitivos. Nesse contexto de coexistência urbana, compartilhavam experiências marcadas pelo trabalho extenuante, pela constante ameaça de captura e por múltiplas estratégias de resistência.

Os anúncios publicados nos jornais da época não se limitavam à oferta de mão de obra negra. Frequentemente, apresentavam descrições sobre o comportamento desses trabalhadores, muitas vezes retratados como vadios, indisciplinados ou incapazes de viver em liberdade sem a vigilância das autoridades e dos proprietários. Tais representações contribuíam para legitimar a manutenção das estruturas de controle social e racial que sustentavam o sistema escravista. Durante muito tempo, essas informações permaneceram arquivadas, com reduzida circulação nos meios acadêmicos e pouco acesso por parte da sociedade em geral. Dessa forma, tanto a ausência de revisitações historiográficas quanto a escassez de registros escritos produzidos por comunidades quilombolas e mocambeiras contribuíram para que a memória da população negra permanecesse preservada, sobretudo, nos arquivos institucionais e nas lembranças transmitidas oralmente entre as comunidades afrodescendentes da Amazônia. No caso dos africanos livres que se estabeleceram no Lago de Serpa, a carência de registros documentais referentes aos primeiros anos de ocupação da comunidade dificulta a reconstituição detalhada de sua trajetória histórica. Tal ausência pode estar relacionada a diferentes fatores, entre eles o limitado acesso à escrita, os elevados índices de analfabetismo da época e as próprias condições de marginalização social vivenciadas por esses grupos. Em consequência, não é possível descrever com precisão muitos dos aspectos cotidianos que marcaram a formação inicial da comunidade.

Diante dessas limitações, torna-se fundamental recorrer às memórias preservadas pelos atuais moradores e aos documentos históricos disponíveis para reconstruir as raízes negras presentes na constituição do Lago de Serpa. Embora a produção de dados históricos sobre a comunidade ainda seja insuficiente, a riqueza dos testemunhos orais contemporâneos, associada aos registros coletados em pesquisas anteriores realizadas no quilombo, permite lançar luz sobre aspectos relevantes de sua origem, de seus modos de vida e das estratégias de resistência desenvolvidas ao longo do tempo. Nesse sentido, a memória coletiva emerge como uma importante fonte de conhecimento histórico, possibilitando compreender experiências que permaneceram

silenciadas nos registros oficiais. Por meio das narrativas dos moradores, é possível identificar permanências culturais, formas de organização comunitária, vínculos com a ancestralidade africana e processos de construção identitária que continuam a marcar a trajetória da comunidade quilombola do Lago de Serpa.

1. 2 A IDENTIDADE DO LAGO E DOS ATUAIS AGENTES SOCIAIS DA COMUNIDADE

Figura 4-Vista do lago, a partir de uma casa construída na margem



Fonte: Gabriel, 2025

Segundo dados do IBGE (2023), o lago de Serpa possui uma área de aproximadamente 1,45 km². O lago apresenta conexão hidrológica com os rios Urubu, caracterizado por águas pretas, e Amazonas, de águas brancas, constituindo um

importante ecossistema para a dinâmica hídrica regional. Em suas margens vivem povos e comunidades tradicionais amazônicas, entre os quais se destacam ribeirinhos e quilombolas residentes nas comunidades Sagrado Coração de Jesus e São Pedro. Estima-se que cada uma dessas comunidades possua aproximadamente 400 habitantes.

As águas do Lago de Serpa são utilizadas para diversas atividades, incluindo pesca, dessedentação animal, recreação e irrigação. Durante o período de cheia, intensifica-se a atividade pecuária em suas margens, resultando na presença significativa de rebanhos bovinos. Essa prática pode favorecer processos erosivos e contribuir para alterações nos parâmetros físico-químicos e microbiológicos da água, impactando a qualidade ambiental do ecossistema. Além de sua relevância ecológica, o Lago de Serpa desempenha importante função social para o município de Itacoatiara. Reconhecendo sua importância ambiental, a área foi instituída como Unidade de Conservação municipal, denominada Área de Proteção Ambiental do Lago de Serpa. Em seu entorno encontram-se residências, unidades de saúde, escolas municipais e centros comunitários, evidenciando a estreita relação entre o lago e o cotidiano das populações que dele dependem para sua subsistência e qualidade de vida

A descrição apresentada do Lago de Serpa permite afirmar sua importância em termos de extensão territorial, biodiversidade e dinâmica socioambiental. Assim como diversos rios, igarapés e lagos da região amazônica, a identidade do Lago de Serpa está intimamente relacionada à cultura ribeirinha e às formas tradicionais de interação entre as populações locais e os recursos hídricos.

Embora o lago esteja inserido no cotidiano de duas importantes comunidades do município, esta pesquisa concentra-se na compreensão dos usos do Lago de Serpa e dos saberes construídos pelos moradores quilombolas da comunidade Sagrado Coração de Jesus a partir de suas experiências com os corpos d'água. Os ciclos hidrológicos do lago, caracterizados pelos períodos de cheia e vazante, moldam significativamente a vida comunitária, influenciando as atividades produtivas, os modos de subsistência e as relações socioculturais estabelecidas pelos moradores.

Nesse contexto, a identidade da comunidade encontra-se profundamente vinculada à dinâmica do lago. Seus habitantes são constituídos por pescadores, agricultores, pequenos pecuaristas e extrativistas de diferentes faixas etárias, além de lideranças religiosas e moradores que se autodeclaram quilombolas ou não quilombolas, compondo uma realidade social diversa e fortemente conectada ao ambiente natural. A familiaridade das populações ribeirinhas amazônicas com a pesca é amplamente reconhecida. Na região de Itacoatiara, situada às margens do majestoso Rio Amazonas e cortada por inúmeros afluentes, a atividade pesqueira constitui uma prática histórica voltada tanto para o consumo familiar quanto para a geração de renda e o abastecimento dos mercados locais. Gomes (1997, p. 98) relata que, em 1856, entre os produtos que fortaleciam o comércio da então Vila de Serpa destacavam-se a manteiga de ovos de tartaruga, a banha de peixe-boi, a mixira de tartaruga e o pirarucu seco, produtos exportados para a Província do Pará. Esses registros demonstram que, além da pesca, os moradores desenvolviam atividades de beneficiamento e comercialização dos recursos pesqueiros.

A relevância da pesca para a economia local era tão expressiva que motivou a criação da Companhia dos Pescadores, instituição na qual conviviam indígenas e africanos livres. Conforme registra Gomes:

Inicialmente foram empregados na pescaria seis índios Mura dos que estavam à disposição da Província na Diretoria de Índios, sediada em São José do Amatary. [...] A Companhia foi regulamentada em 29/10/1858, passando imediatamente a funcionar com seu quadro próprio, arrebanhado do Corpo de Trabalhadores, criado pela Lei provincial do Pará de 25/04/1838, tendo por fim “chamar à obediência e ao trabalho todos os índios domesticados, os mestiços e pretos libertos não alistados na Guarda Nacional”. (GOMES, 1997, p. 104)

A pesquisa de Gomes permite dizer que os negros recém-chegados na Vila de Serpa tiveram suas vidas rapidamente ligadas à pesca, inicialmente de modo compulsório e depois vivendo de maneira independente nas margens do lago, fizeram da pesca um modo de viver e bem relacionar com as riquezas do lugar. Apesar da constatação atual da escassez do pescado no lago de Serpa, os moradores relatam que ainda capturam alguns peixes com certa frequência: tucunaré, branquinha, curimatá, cará, pacu, jaraqui, cará-açu, aracu, piranha, surubim, traíra, sardinha e cubiu. Em roda de conversa com a quilombola Licilene (47anos) ela conta que sua família continua a

pescar regularmente e assegura que sempre captura peixes suficientes para a subsistência.

A identidade pesqueira na comunidade varia entre praticantes assíduos por prazer e por memorar os tempos que tinham na pesca o principal meio de sustento e pescadores contínuos que mantêm suas famílias pescando para o próprio consumo e vendas na cidade ou entre as comunidades vizinhas. Assim como a pesca, o cultivo da terra é uma atividade econômica e social importante e constante na vida dos moradores de Serpa. Em conversa com os atuais moradores e registros encontrados no Relatório Antropológico (RA, 2024), produzido em vista da delimitação do território, vê-se que a prática de plantio e extração de matéria-prima da floresta é antiga. Os moradores mais velhos da comunidade relatam que a plantação de mandioca, banana, macaxeira, cará e hortaliças sustentaram a comunidade, como base alimentar. Por muito tempo, os gêneros alimentícios consumidos no quilombo eram, a maioria, plantados na comunidade. Além do pescado e plantio, os quilombolas possuíam o costume de caçar com frequência, além de coletar produtos nativos disponíveis na floresta: castanha da Amazônia, tucumã, cumaru, açaí, bacaba, uixi, piquiá e 40 cipó. Atualmente, o costume de plantio variado e coleta diminuiu, assim como a pesca e a caça.

Os fatores de diminuição das atividades apontados pelos moradores mais antigos da comunidade é a falta de terra produtiva disponível para o plantio, pois afirmam que a terra está cansada e já não produz como antes; os animais de caça estão escassos, além da falta de pessoas que deem continuidade à tais práticas. Algumas famílias extraem da mata os insumos para consumo, fabricando e comercializando artesanato feito com madeira, palha de bananeira e outras matérias primas disponíveis no lugar. Os artesãos da comunidade são agentes criativos, que souberam explorar de forma saudável os bens da natureza. Em outubro de 2025, durante uma visita de estudantes da UFAM à família Melo, que vive na margem do lago, foi possível conhecer o processo de produção dos artesanatos.

Nesta localidade há cinco moradias de pessoas do mesmo núcleo familiar, vivendo da agricultura, pesca e artesanato. Entre as moradias há um espaço comum coberto com palhas, onde foram expostos os produtos. As matérias-primas que dão vida a arte são colhidas do próprio terreno. Através das folhas e fibras de bananas retiradas do quintal, são feitas bolsas e jarros decorativos. Dos caroços do açaí foram fabricadas diversos colares, brincos e pulseiras, além de biojoias fabricadas a partir do coco. Havia

também uma pequena oficina do quintal de uma das casas onde são feitos objetos de madeira: colheres, tábuas de cortar alimentos, pratos, remos. Todos os artesanatos feitos com produtos de qualidade e bem-acabados são vendidos nas casas, no centro comunitário durante os eventos da comunidade, na cidade de Itacoatiara e algumas vezes em Manaus.

Apesar do esmero com que são feitos, os produtos são vendidos com preço abaixo do valor que o trabalho demanda. Certamente uma formação na linha da economia solidária e de empreendedorismo e acompanhamento regular com incentivo público, especialmente da Secretaria de Cultura Municipal, ajudaria os artesãos da comunidade a fazer a autogestão de seus produtos, garantindo uma renda justa e valorização de suas artes. Entre os autodeclarados quilombolas, na sua maioria, desejam a terra coletiva com a pretensão de retomar a prática de plantio variado, de modo que permita a soberania alimentar da comunidade, ao mesmo tempo, fortaleça a economia do lugar, além de preservar a memória da comunidade, formada historicamente por cultivadores dos recursos da terra e do lago. As lembranças dos moradores longevos em relação ao modo de vida da comunidade é de trabalho realizado na terra e no lago em grupos familiares, onde os puxiruns eram constantes, principalmente para pescar e plantar roça de mandioca. “Fazer roça”, é uma expressão frequente entre os moradores mais velhos, o plantio da mandioca era uma das atividades que mais reunia as famílias em mutirão, visto que o processo até a produção de farinha é longo.

O processo começa pelo preparo do roçado, depois plantar a maniva, cuidar durante seis meses a um ano, fazer a colheita da mandioca e, por fim, produzir a farinha e outros derivados da mandioca, como o tucupi, a tapioca e o beiju. Entre pessoas das mesmas famílias ainda há o costume de plantações comuns para o consumo doméstico. Esses costumes tradicionais rurais recordados e ainda vivenciados por muitas famílias revelam as relações parceiras entre a comunidade e o território. Algumas lideranças manifestam o desejo de comunicar o valor do cuidado com o espaço de convivência familiar, celebrativo e laboral às atuais gerações.

Alguns jovens se interessam pela vida da comunidade, outros não. Mas gostam do lago para tomar banho; outros ainda pescam com os pais e trabalham no plantio. A maioria dos jovens gostam é do lazer que o lago proporciona, mas não se preocupam se a água está poluída ou não. A concepção de trabalho mudou em relação a geração passada, o que os jovens priorizam é o retorno imediato

do recurso, assim preferem ganhar uma diária do que fazer um plantio e aguardar o tempo da colheita. (MELO, 2025) ¹ .

A valorização e a transmissão da memória são características próprias de grupos sociais oriundos de comunidades tradicionais. O desafio, no entanto, consiste em promover a interlocução dos costumes entre gerações de modo dinâmico, acolhendo as mudanças decorrentes das transformações sociais e dos eventos históricos. Essas questões foram amplamente refletidas por Halbwachs e Barth. Para Halbwachs (2006), a conservação da memória não ocorre simplesmente por meio de depoimentos; é necessário que as narrativas conectem as pessoas, de modo que a comunicação de valores e tradições atribua significado aos seus receptores. A tradição é uma construção social da memória afetiva, regulada pelos interesses e necessidades do presente. Trata-se de um processo contínuo de reinvenção, no qual o mais importante não é a sua duração, mas compreender como surge e se estabelece.

O autor atesta que cada indivíduo possui uma memória individual, resultados de suas experiências pessoais, no entanto, essas lembranças são ativadas dentro do quadro social. A memória coletiva acontece quando o sujeito passa a fazer parte do quadro social. Os quadros sociais são formados nas relações de proximidades na família, comunidade social, comunidade religiosa, grupo de amigos, dentre outros. Halbwachs (2006) utiliza diferentes exemplos para demonstrar como as lembranças particulares são relacionadas com experiências compartilhadas, que não se limita ao tempo, pois histórias vividas com outros serão rememoradas em momentos de recontros

Halbwachs aponta para a necessidade uma comunidade afetiva na preservação da memória Apesar da convicção de que a memória é remontada de modo coletivo, ele levanta a possibilidade de existência da memória individual, afirmando que mesmo se por um acontecimento uma pessoa pudesse recordar de algo sem estar relacionado a nenhum a outros indivíduos, pode-se dizer que ela existe como uma intuição sensível. O autor reflete sobre as memórias produzidas na infância e exprime “É difícil encontrar lembranças que nos levem a um momento em que nossas sensações fossem apenas o reflexo dos objetos exteriores, no qual não misturávamos nenhuma das imagens, nenhum dos pensamentos que nos prendiam aos homens e aos grupos que nos rodeavam” (HALBWACHS, 2006, p. 25) E prossegue dizendo que “Se não nos

¹ MELO, Sebastião, quilombola, em roda de conversa, Lago de Serpa, 12 de julho de 2025

recordamos de nossa primeira infância, é, com efeito, porque nossas impressões não se podem relacionar com esteio nenhum, enquanto não somos ainda um ente social”. Na infância, a segurança está ligada a presença de alguém, por isso, Halbwachs lembra que mesmo numa situação em que a criança esteja sozinha, os sentimentos que serão produzidos nela de medo, abandono, entre outros a liga de alguma forma a alguém. Na fase adulta, as recordações são também reportadas ao coletivo, pela capacidade de interação social inerente a pessoa humana. As afirmativas do autor demonstram como as lembranças individuais estão associadas ao coletivo.

Desse modo, na tarefa de perpetuação da memória em grupos étnicos, como no caso dos quilombolas do Serpa, não basta que os moradores mais velhos transmitam as histórias e os costumes herdados de seus antepassados, relacionados à pesca, à agricultura, à caça ou à coleta dos recursos da floresta. É necessário que os receptores desse conhecimento se reconheçam nesse modo de vida e reconstruam, à sua maneira, a identidade de povo tradicional.

Por seu caráter mobilizador, a tradição pode ser modificada quando os sujeitos consideram isso interessante ou mesmo abandonada quando surge o desejo de uma nova fundação simbólica, possibilitando a criação de novas tradições que façam sentido para os atores sociais. A não cristalização da tradição permite que os sujeitos, individual ou coletivamente, repensem seus modos de vida sem perder aquilo que lhes é mais importante: a força do significado.

A forma como a comunidade constituída em torno do Lago de Serpa se originou, marcada pela convivência interétnica entre negros africanos, indígenas e nordestinos, já evidencia características propensas à experimentação e à invenção de modos de vida voltados para a coletividade. A importância de acolher, sem culpa, as transformações que ocorrem nos processos de etnicidade também é destacada por Barth (1997) como um aspecto genuíno da formação identitária.

Para Barth, o elemento central é a fronteira étnica, observada a partir dos traços culturais. O autor argumenta que, na produção da identidade, os conteúdos culturais podem variar, mas as fronteiras étnicas tendem a permanecer, assumindo maior ou menor flexibilidade conforme o contexto e a história de interação do grupo.

A natureza da identidade étnica é dinâmica e, portanto, sujeita a mudanças. Essa interpretação representa uma importante reconfiguração nas ciências sociais, ao deslocar a compreensão da etnicidade, anteriormente associada às chamadas

sociedades primitivas, como tribos, para uma interpretação moderna, centrada nos processos de organização social. A transição do conceito de cultura para o de fronteira, no debate científico, é relativamente recente e foi fortemente desenvolvida ao longo do século XX pela Antropologia. Tradicionalmente, os grupos étnicos eram definidos por características consideradas estáveis, como língua, vestuário e costumes compartilhados. Com a mudança de paradigma, diversos autores passaram a compreender as fronteiras sociais como o elemento central da etnicidade.

Nessa perspectiva, a continuidade de um grupo não depende da manutenção inalterada de sua cultura. Ao contrário, um grupo pode passar por transformações em sua língua, em suas manifestações religiosas e em outros aspectos culturais, sem que suas fronteiras sociais desapareçam, desde que seus integrantes continuem a se reconhecer e a ser reconhecidos pelos demais a partir das experiências compartilhadas. Segundo Barth, as causas das transformações identitárias podem ser diversas, incluindo pressão demográfica, dominação política, migração, entre outros fatores. Na comunidade quilombola do Lago de Serpa, observam-se diferentes elementos que reforçam a compreensão da etnicidade fundamentada nas fronteiras sociais. Entre eles, destacam-se as interações políticas com grupos externos portadores de interesses divergentes, o deslocamento de moradores nativos e a chegada de novos residentes sem vínculos históricos com a comunidade.

No que se refere ao modo de produção, o interesse das novas gerações por atividades que proporcionem retorno financeiro mais imediato tem contribuído para modificações nos modos de vida da comunidade, assim como para a reformulação de práticas tradicionais em conformidade com as exigências legais de preservação territorial. A redução da produção de carvão, por exemplo, está relacionada aos protocolos de licenciamento ambiental necessários para sua fabricação e comercialização. O processo de comprovação da origem da madeira, que envolve o Cadastro Técnico Federal (CTF/APP) junto ao Ibama e a emissão obrigatória do Documento de Origem Florestal (DOF) para transporte do produto, certamente desestimulou algumas famílias que não estavam habituadas aos trâmites burocráticos e passaram a temer possíveis sanções. Esses processos de mudança são expressos de maneira consciente e acolhedora por alguns moradores, embora seus relatos revelem, em certos momentos, sentimentos de nostalgia diante das transformações vivenciadas pela comunidade. Numa rica conversa com o senhor João Rolim (77 anos), atual

secretário da associação quilombola, foram compartilhados conhecimentos, memórias e inquietações acerca do futuro da comunidade.

Embora não tenha nascido no local, ele está há muitos anos engajado em comunidades rurais do entorno de Itacoatiara e, desde 2023, passou a residir na comunidade do Lago de Serpa. O entrevistado relatou que, durante muito tempo, circulou em Itacoatiara a informação de que a especulação imobiliária se estenderia até o quilômetro 24 da rodovia, em razão de uma lei municipal de expansão urbana. Como o território quilombola está localizado a apenas oito quilômetros da cidade, sua área encontra-se inserida nesse perímetro de interesse imobiliário. Segundo seu relato, em 1998, preocupada com a segurança de suas terras, a comunidade foi ouvida pelo então prefeito Mário Fogaça, que transformou a área do Serpa em uma Área de Proteção Ambiental (APA). Seu João afirma que, embora nunca tenha sido criada uma comissão gestora para a unidade de conservação, a legislação que a instituiu permanece em vigor. Ao rememorar aspectos da história local, destacou que uma das atividades tradicionais da comunidade era a produção de carvão em caieiras. Com o passar do tempo, essa técnica foi gradativamente substituída pela utilização de fornos de tijolos. Atualmente, algumas famílias ainda mantêm a produção de carvão para comercialização e, sobretudo, no consumo doméstico.

O modo de vida da comunidade era fortemente influenciado por suas atividades produtivas. Como exemplo, o senhor João mencionou o hábito de consumir tacacá como lanche, preparado em fogões a carvão. Entretanto, segundo suas palavras, “com a indústria de alimento esse costume se perdeu”. Havia também intensa produção de farinha e de derivados da mandioca, como tucupi, pé de moleque e tapioca. Atualmente, essa produção é mais reduzida e destina-se, em grande parte, ao consumo doméstico.

A substituição de alimentos produzidos em comunidades tradicionais por produtos ultraprocessados adquiridos nos centros urbanos é um fenômeno cada vez mais recorrente. A praticidade e a facilidade de acesso a esses produtos, geralmente comercializados a preços acessíveis, ajudam a compreender a observação feita pelo senhor João. A diminuição das áreas cultivadas e a crescente disponibilidade de alimentos industrializados constituem uma dinâmica que favorece mudanças nos hábitos alimentares locais. Uma pesquisa publicada pelo Instituto Fome Zero, em 2025, sobre a transição alimentar em comunidades ribeirinhas do Amazonas, revelou que a escola desempenha papel significativo na incorporação de novos hábitos alimentares. As

crianças se familiarizam com os alimentos oferecidos no ambiente escolar e levam essas preferências para o contexto doméstico, influenciando o consumo familiar. Outro fator relevante para as transformações observadas nas comunidades situadas às margens de rios e lagos é o ciclo anual das cheias e vazantes. Durante o período das cheias, muitas comunidades ribeirinhas dispõem de pouca terra firme para cultivo, o que limita a produção agrícola e obriga os moradores a adquirir alimentos em tabernas e mercados. Em muitos casos, esses produtos apresentam menor valor nutricional quando comparados aos alimentos tradicionalmente produzidos pelas próprias famílias.

Apesar dos desafios relacionados à manutenção de hábitos alimentares saudáveis, as tradições alimentares persistem. O consumo de farinha, crueira frita, peixe assado e tapioca, entre outros alimentos, demonstra a resistência das comunidades tradicionais e sua preocupação em preservar práticas associadas à qualidade de vida e à identidade cultural. A farinha, assim como o peixe, constitui alimento indispensável na mesa dos amazonenses. Como afirma o poeta amazonense Celso Braga, ao tratar dos segredos da Amazônia profunda: “na caldeirada o gostoso tambaqui, a pescada no sal preso, a joaninha, o jaraqui só com farinha e pimenta malagueta ou murupi”. O jaraqui, um dos peixes mais apreciados da região, acompanhado da farinha, permanece como uma importante referência cultural, assim como o consumo de açaí com farinha e de tucumã com café.

A farinha ocupa lugar central na alimentação amazonense, possuindo expressiva importância econômica, elevado valor nutricional e forte dimensão simbólica. Mais do que um alimento, ela representa um elemento constitutivo da identidade cultural regional e preserva a memória de técnicas ancestrais desenvolvidas e transmitidas por comunidades indígenas e ribeirinhas ao longo das gerações. Atualmente, a farinha produzida no município de Uarini, localizado na região do Médio Solimões, é reconhecida como Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial do Estado do Amazonas, conforme a Lei nº 6.794/2024. Sua produção artesanal, mantida por famílias ribeirinhas e transmitida de geração em geração, é amplamente reconhecida pela qualidade do produto, frequentemente denominado “o caviar do Amazonas”. No consumo da farinha está presente um inestimável patrimônio de memória afetiva. Em inúmeras situações, especialmente nos lares ribeirinhos, ela foi o principal alimento a acompanhar o peixe e garantir a subsistência familiar, tornando-se um símbolo de resistência, pertencimento e continuidade cultural. Entre os diversos costumes que sofreram transformações ao longo

do tempo, destacam-se aqueles relacionados às práticas artesanais. Seu João recorda a atuação dos artesãos da pesca, moradores que confeccionavam palhetas utilizadas nas embarcações, frequentemente danificadas pelo contato com a vegetação aquática do lago. Essas peças eram produzidas com madeira de cumaru. Segundo ele, trata-se de uma madeira resistente, utilizada inclusive em processos artesanais de fundição, devido à elevada capacidade de geração de calor.

Figura 5- Casa de farinha na comunidade do Serpa - Família Macedo



Fonte: Gabriel, 2025

Outro costume do qual faz memória refere-se ao uso frequente de plantas medicinais. Havia na comunidade uma benzedeira bastante respeitada, Maria Fraga, reconhecida pelos moradores por seus conhecimentos relacionados à medicina tradicional. Atualmente, não existe uma referência comunitária que desempenhe papel semelhante, embora o costume de tratar determinadas enfermidades por meio de plantas medicinais permaneça presente entre os moradores. Esse aspecto, inclusive, foi mencionado durante a pesquisa socioeconômica, quando se discutiram as condições de saúde da comunidade. O uso de plantas medicinais constitui um importante saber tradicional, muitas vezes desenvolvido em contextos marcados pela ausência ou dificuldade de acesso a outras alternativas terapêuticas.

Entretanto, a fitoterapia exige conhecimentos específicos para a correta identificação, preparo e utilização das espécies vegetais, de modo a evitar riscos de toxicidade. Esses conhecimentos são construídos a partir da convivência cotidiana com a natureza e transmitidos entre gerações. No caso da comunidade do Lago de Serpa, observa-se que tais saberes foram preservados, uma vez que a prática continua presente, embora atualmente não exista uma guardiã da medicina tradicional amplamente reconhecida pela coletividade.

Acostumado ao cultivo da terra e consciente da importância da produção agrícola para o abastecimento alimentar da região, seu João demonstra preocupação com o reduzido engajamento da juventude nas lutas pela manutenção da comunidade. Em sua percepção, o uso prolongado de aparelhos celulares constitui um dos fatores que contribuem para o afastamento dos jovens das atividades produtivas locais, dificultando a aprendizagem dos conhecimentos e práticas tradicionais. Além disso, manifesta inquietação quanto à qualidade de vida das novas gerações. Suas reflexões são fundamentadas na convivência cotidiana com netos adolescentes e jovens que residem em sua casa. O apreço pelo trabalho com os recursos da terra também é compartilhado por Licilene, que atua na agricultura, no artesanato e na pesca, e expressa o desejo de que os jovens desenvolvam um sentimento de pertencimento em relação à comunidade quilombola.

Os relatos de ambos evidenciam o papel indispensável das famílias na transmissão de experiências, valores e memórias coletivas. Licilene afirma procurar cumprir essa função em seu ambiente familiar. Segundo ela, é costume reunir os filhos aos domingos para conversar e rememorar acontecimentos relacionados à comunidade. Seu João, da mesma forma, busca incentivar os jovens de sua família a participarem ativamente da vida social, religiosa e produtiva do quilombo. É notável como as lideranças adultas e idosas da comunidade demonstram consciência acerca da importância de transmitir às novas gerações aquilo que consideram essencial para a continuidade da vida coletiva. Apesar das frequentes manifestações de saudade em relação ao período em que os moradores eram mais mobilizados para o trabalho comunitário, suas narrativas revelam maturidade diante das transformações sociais e culturais em curso.

A identidade dos moradores do Serpa é marcada tanto pela memória das experiências vividas por seus antepassados quanto pelas transformações étnicas e

socioculturais ocorridas ao longo da história. As lembranças dos pescadores remetem a um período de abundância de peixes no lago, quando não era necessário utilizar malhadeiras para garantir a pesca. Segundo seus relatos, a captura era realizada com tarrafas e flechas confeccionadas a partir da taquara, planta amplamente cultivada na comunidade. Os agricultores mais velhos recordam-se dos extensos plantios realizados nas margens do lago e da facilidade de comercializar a produção na cidade. Entre os produtores de carvão, as memórias estão associadas ao trabalho árduo, mas também à obtenção de retorno financeiro relativamente rápido. As festividades religiosas, por sua vez, eram predominantemente marcadas pelas manifestações da tradição católica. Cada uma dessas recordações é permeada por significados profundos para aqueles que as narram, pois remete a experiências familiares construídas na relação com os antepassados, com o lago, com a floresta e com os seres míticos que integram o imaginário amazônico.

As histórias de vida compartilhadas pelos moradores são constituídas por lembranças carregadas de significado, pertencimento e esperança, revelando uma memória coletiva que busca orientar, inspirar e fortalecer as novas gerações, sem assumir caráter impositivo. A dinamicidade identitária dos agentes do Serpa pode ser constatada para além da evolução natural decorrente dos ciclos da vida ou das interferências humanas externas ao quilombo, que contribuíram para as transformações ocorridas no lago, na floresta e, conseqüentemente, nos modos de vida dos moradores. A convivência interétnica presente na origem da comunidade do Lago de Serpa foi marcada por uma relação colaborativa entre os moradores e a natureza. Esse modo de interação possibilitou um equilíbrio de vida fundamentado no respeito às diferenças.

Entretanto, com a entrada de pessoas na comunidade tendo como principal interesse usufruir dos recursos da terra e do lago, as lideranças reagiram a essas intenções por meio da organização coletiva e da criação da associação quilombola. Atualmente, os pescadores, agricultores, coletores dos recursos florestais, caçadores e líderes religiosos do Lago de Serpa são também agentes quilombolas reconhecidos e empenhados na salvaguarda de sua história, cultura, território, lago e floresta. Assim como os moradores, o lago também passou por transformações em seus corpos d'água em decorrência de intervenções humanas.

O relato do quilombola Normando (57 anos), liderança engajada na proteção do lago, atesta que, a partir da construção de uma estrada localizada em uma de suas

cabeceiras, algumas mudanças passaram a ser percebidas pelos moradores. Esse relato é corroborado por outros habitantes da comunidade. Na cabeceira do lago existia uma floresta frutífera que servia de alimento para os peixes. Essa floresta, conhecida como igapó, desapareceu após o fechamento parcial da conexão entre o Lago de Serpa e o Rio Amazonas. Provavelmente, o desaparecimento desse igapó ocorreu em razão da alteração do ciclo hidrológico do lago. As árvores que circundavam suas águas estavam adaptadas à dinâmica regular dos períodos de cheia e seca.

Durante a cheia, a floresta permanecia inundada; durante a estiagem, ficava em terra firme. Com o desaparecimento da floresta original, surgiram barrancos cobertos por capins na cabeceira do lago e, posteriormente, desenvolveu-se uma floresta aquática conhecida como aningal. Atualmente, toda a cabeceira do lago encontra-se coberta por essa vegetação. Os peixes que dependiam da antiga floresta tornaram-se mais escassos. Em contrapartida, algumas espécies adaptaram-se às novas condições ambientais, especialmente aquelas que se alimentam do limo presente nos capins aquáticos, como o jaraqui e a curimatã. Com a expansão dos aningais, outras espécies também passaram a se beneficiar desse novo ambiente, entre elas o pirarucu, os tracajás e os jacarés, que utilizam essa vegetação como abrigo. Com o passar do tempo, novas espécies frutíferas surgiram espontaneamente, contribuindo para a recomposição dos cardumes de peixes frugívoros, embora em proporções menores do que as observadas anteriormente.

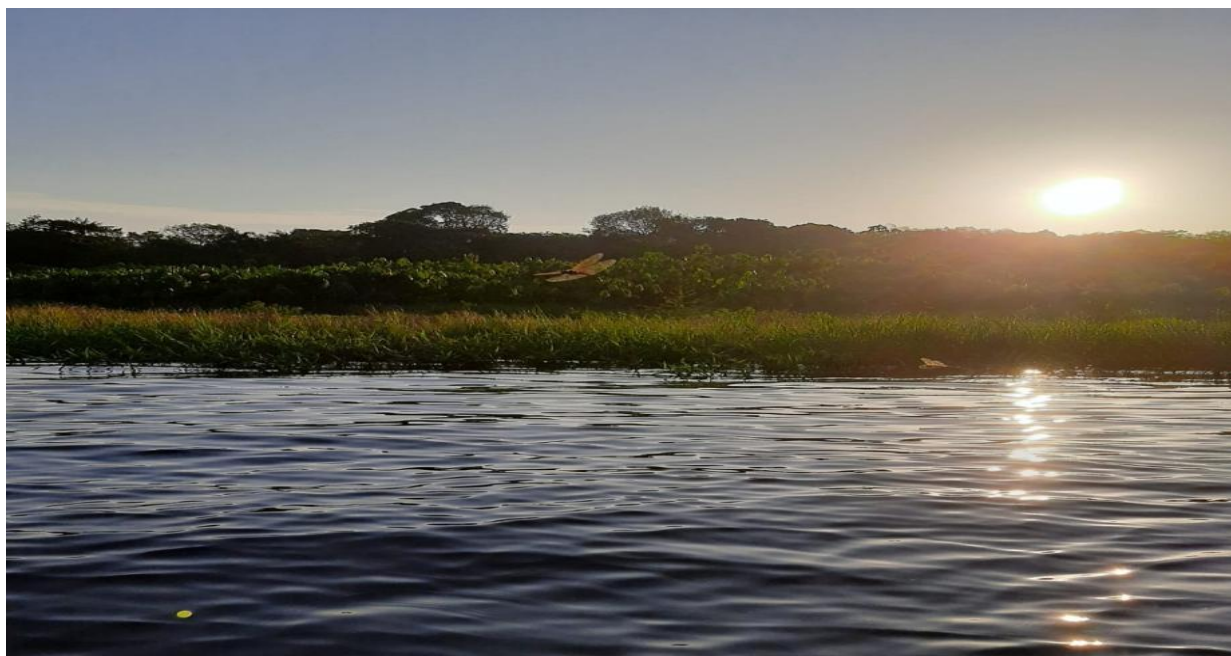
Um aspecto considerado positivo da represa do lago é que a comunidade deixou de enfrentar problemas de escassez de água durante o período de seca. Antes do represamento, nos meses de setembro e outubro, o lago chegava a apresentar profundidade de aproximadamente 15 centímetros em algumas áreas. Atualmente, sua profundidade varia entre quatro e seis metros durante a estiagem, podendo atingir cerca de dez metros no período de cheia. Alguns moradores ligados à família do senhor Normando iniciaram ações de reflorestamento em parte das margens do lago, plantando espécies que podem servir de alimento para os peixes, como seringueira, taquari e jauari. Ao ser questionado sobre o que poderia favorecer o engajamento comunitário em iniciativas de reflorestamento que alcançassem toda a margem do lago,

Normando respondeu:

Quem sabe, futuramente, a ideia de reflorestamento e de cuidar das margens do lago avance. Por enquanto, ainda são propriedades particulares e, por isso, não se pode avançar nesse trabalho, porque nem todas as pessoas querem. Mas, com o processo de demarcação quilombola como terra coletiva, poderemos trabalhar melhor através da associação quilombola" ² (VIEIRA, 2025).

A fala evidencia que a consolidação do território coletivo é percebida como um importante instrumento para o fortalecimento das ações de preservação ambiental desenvolvidas pela comunidade. Normando e Licilene interpretam a substituição da antiga floresta pelos aningais de forma positiva para a comunidade.

Figura 6 – Imagem de aningal na margem do lago



Fonte: Autora ,2024

Ambos acreditam que as transformações ocorridas no lago contribuíram para a sobrevivência dos peixes, uma vez que a vegetação atual oferece proteção contra o aquecimento excessivo da água. Segundo Licilene, caso não existissem os aningais, utilizados pelos peixes como esconderijo sob a cobertura vegetal, muitas espécies

² Conversa com Normando via whatsapp (áudio) em 25/06/2025

poderiam morrer em razão das elevadas temperaturas registradas nos períodos de calor intenso.

Além disso, os moradores acreditam que essa vegetação atua como um filtro natural, contribuindo para a melhoria da qualidade da água ao absorver elementos considerados prejudiciais ao ecossistema. Outro benefício destacado por Normando e Licilene é o aproveitamento dos aningais como excelente fonte de adubo orgânico para as atividades agrícolas desenvolvidas na comunidade. No período de vazante do lago, geralmente compreendido entre os meses de junho e novembro, quando as margens ficam secas, alguns agricultores da comunidade realizam a queima da vegetação para fertilizar o solo e, posteriormente, cultivam hortaliças, milho, melancia e jerimum. A produção de hortaliças tem crescido na comunidade, entre outras razões, por não demandar grandes extensões de terra, uma vez que algumas famílias possuem terrenos reduzidos, sem condições para desenvolver cultivos em larga escala.

Os relatos de Licilene e Normando sobre os benefícios decorrentes da expansão dos aningais no lago resultam de saberes tradicionais construídos a partir da experiência cotidiana dos quilombolas. Até o momento, não existem estudos científicos locais que permitam mensurar, de forma precisa, as consequências dessas transformações em longo prazo. Espera-se que a pesquisa atualmente em desenvolvimento no lago, intitulada “Projeto Lagos Sentinelas”, conduzida por pesquisadores da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) nas áreas de Biologia e Química, possa contribuir para o aprofundamento dos conhecimentos sobre o ecossistema local.

A expectativa é que os resultados produzidos dialoguem com os saberes tradicionais dos quilombolas, fortalecendo as estratégias de cuidado e manejo das águas por meio da articulação entre conhecimentos científicos e conhecimentos locais. A interferência humana como fator de transformação do lago é inegável. Entretanto, as respostas do ecossistema às alterações promovidas não foram integralmente controladas pelas ações humanas. Atualmente, as águas encontram-se mais expostas devido à morte de árvores de grande porte em suas margens.

Por outro lado, desenvolveram-se extensos aningais que oferecem abrigo e proteção aos peixes. Há também maior volume de água represada, inclusive durante o

período de estiagem. Contudo, essa água tornou-se menos apropriada para o consumo humano em razão da maior circulação de pessoas e da presença de rebanhos bovinos nas proximidades. Apesar das transformações ocorridas, o lago mantém sua biodiversidade e continua compartilhando com os moradores suas águas, seus peixes e os aningais, utilizados como adubo para o cultivo agrícola. Sua capacidade de regeneração e adaptação evidencia um contínuo processo de sociabilidade ecológica e resistência ambiental. Mesmo reconhecendo essa capacidade de resistência e autogestão do lago, os moradores permanecem atentos às mudanças observadas no ambiente, conscientes da necessidade de monitorar e cuidar desse companheiro histórico de travessia. A resistência e a mobilização dos agentes comunitários, assim como a capacidade adaptativa do lago, revelam-se permanentes.

A identidade quilombola dos agentes sociais mobilizados na defesa do território é amplamente reconhecida. Historicamente, os povos negros lutam pela afirmação de sua existência, de seus modos de vida e de sua relação interdependente com a natureza. Nesse contexto, a resistência emerge como resposta às forças de poder externas que incidem sobre os territórios quilombolas e seus habitantes.

A reação dos agentes quilombolas dirige-se às formas de dominação econômica, política e simbólica que, ao longo da história, buscaram subordinar populações tradicionais e restringir seus direitos territoriais e culturais. Trata-se de uma luta que questiona e enfrenta estruturas históricas de poder, buscando romper com práticas de exclusão e desigualdade que ainda persistem na sociedade contemporânea.

Nessa perspectiva, a mobilização quilombola constitui um movimento de construção de alternativas aos modelos hegemônicos de desenvolvimento e de organização social. Trata-se de uma postura crítica em relação às heranças coloniais que continuam produzindo impactos sobre os povos tradicionais, reflexão amplamente desenvolvida por Bispo (2007). Em contraposição aos modelos de desenvolvimento que promovem a degradação ambiental e ameaçam a continuidade dos modos de vida tradicionais, o autor propõe o conceito de biointeração.

A biointeração refere-se a formas de convivência fundamentadas nos saberes coletivos da comunidade e na construção de relações respeitadas com a natureza.

Mesmo diante de processos históricos marcados por conflitos e adversidades, as comunidades tradicionais desenvolvem modos de vida pautados no cuidado, na reciprocidade e na alegria de viver em interação com o ambiente natural.

Nesse sentido, o testemunho cotidiano de cuidado com a terra, com as águas, com a floresta e com os seres vivos constitui uma importante expressão de resistência frente às dinâmicas predatórias associadas a determinadas concepções de progresso.

Os agentes quilombolas revelam-se, assim, protagonistas de práticas de biointeração e exemplos de engajamento sociopolítico na defesa de seus territórios, saberes e formas de existência.

Para resistir e enfrentar as forças do poder econômico e político, as comunidades tradicionais têm sido cada vez mais desafiadas a fortalecer suas formas de organização social. Almeida (2011) destaca que os movimentos sociais na Amazônia passaram por importantes transformações nas últimas décadas, abandonando gradativamente práticas de apadrinhamento político e deslocando-se para formas de engajamento autônomas, fundamentadas na afirmação identitária. Segundo o autor, essas mobilizações emergiram frequentemente de conflitos localizados envolvendo o Estado e interesses privados relacionados à implantação de grandes empreendimentos econômicos, como projetos de mineração, construção de barragens e instalação de bases militares. Paradoxalmente, os mesmos projetos que ameaçavam os modos de vida tradicionais contribuíram para fortalecer processos de mobilização e solidariedade entre diferentes grupos sociais.

Almeida cita como exemplos as barragens de Balbina e Tucuruí, a Base Espacial de Alcântara e o Projeto Calha Norte, iniciativas que impactaram diretamente populações indígenas, ribeirinhas, camponesas e outras comunidades tradicionais.

As dificuldades compartilhadas por esses grupos favoreceram a constituição de unidades políticas organizadas em defesa de seus territórios e direitos coletivos.

Após a promulgação da Constituição Federal de 1988, diversas iniciativas ganharam visibilidade nacional, configurando o que o autor denomina de “tempo dos

primeiros encontros”, momento em que lutas inicialmente localizadas passaram a adquirir dimensões mais amplas e universais.

Almeida recorda algumas das principais reivindicações formalizadas por movimentos sociais no período pós-Constituição. Entre elas destacam-se: i) o Primeiro Encontro dos Povos Indígenas do Xingu, realizado em Altamira (PA), em 1989, que denunciou os impactos decorrentes da construção de barragens hidrelétricas, especialmente o projeto de Kararaô, posteriormente denominado Belo Monte; ii) a luta dos seringueiros, articulada pelo Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS), em defesa das reservas extrativistas e pelo fim da servidão por dívida; iii) a mobilização quilombola pela construção de uma identidade política própria, desvinculada da compreensão restrita de quilombo como mero vestígio arqueológico ou histórico de refúgio de escravizados fugitivos.

A reivindicação central passou a ser o reconhecimento fundamentado na autoidentificação dos grupos e na garantia do direito à permanência em seus territórios, conforme previsto no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) e a organização das quebradeiras de coco babaçu por meio do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), cuja luta reivindicava o livre acesso aos babaçuais, frequentemente apropriados por proprietários privados, apesar da proteção assegurada pela chamada Lei do Babaçu Livre. Ao analisar essas experiências, Almeida afirma que tais movimentos, por meio dos encontros e articulações coletivas, parecem convergir para uma ampla mesa de negociações, embora cada um deles dialogue com estruturas específicas de poder e possua demandas particulares.

Conforme destaca o autor, os movimentos sociais “através dos ‘encontros’, sugerem desaguar, todos eles, numa única e ideal mesa de negociações, embora cada um deles, em seu campo próprio, tenha como interlocutores aparelhos de poder com competências específicas” (ALMEIDA, 2011, p. 21-22). Uma das estratégias mais eficazes apontadas pelo autor foi a constituição de amplas coalizões políticas, como a Aliança dos Povos da Floresta, lançada em 1989 pelo Conselho Nacional dos Seringueiros (CNS) e pela União das Nações Indígenas (UNI), com o objetivo de defender os povos tradicionais e proteger os ecossistemas amazônicos.

A articulação entre diferentes grupos fortaleceu sua capacidade de negociação junto ao Estado e ampliou a visibilidade de suas demandas. Essas mobilizações, organizadas em redes de solidariedade e cooperação, favoreceram o surgimento das chamadas “novas etnias” e dos novos movimentos sociais. A mudança de perspectiva, que deslocou o foco exclusivo da categoria de classe para a valorização da identidade cultural como instrumento político, permitiu que diferentes grupos sociais reivindicassem seus direitos e se constituíssem como sujeitos ativos de sua própria história. Tais mobilizações são particularmente relevantes porque as comunidades tradicionais frequentemente são representadas por discursos externos que as associam exclusivamente à pobreza ou à dependência de políticas assistencialistas. Nessa lógica, as necessidades dessas populações costumam ser definidas por agentes externos. Em contrapartida, a luta organizada dos povos quilombolas, indígenas, ribeirinhos e demais povos da floresta demonstra que são os próprios sujeitos que, ao tomarem consciência de suas demandas, reivindicam como cidadãos os direitos necessários para garantir sua reprodução social e cultural.

A identidade étnica encontra-se profundamente vinculada ao território e à sua proteção. Para as comunidades quilombolas, não basta assegurar apenas as condições materiais básicas de sobrevivência. A garantia dos direitos territoriais constitui condição indispensável para a continuidade dos modos de vida, das práticas culturais e da organização social desses grupos. Sem a regularização fundiária e a titulação dos territórios, a reprodução social das comunidades negras permanece vulnerável e comprometida. O paternalismo praticado pelo Estado e por grupos economicamente dominantes não é uma experiência desconhecida da população negra. Durante o período escravista, quando homens e mulheres negras resistiam às condições de sujeição, frequentemente eram submetidos a acordos e concessões que aparentavam representar benefícios, mas que, na prática, prolongavam relações de dependência e exploração.

Patrícia Melo (2021) registra diferentes exemplos dessas estratégias de dominação. Um dos casos mais emblemáticos identificados em sua pesquisa refere-se ao senhor Joaquim da Silva, proprietário de escravizados que decidiu conceder alforria a dois de seus cativos, Manoel e Justino. Conforme registrado no documento, a liberdade

era concedida de forma espontânea e sem constrangimento, desde que ambos permanecessem trabalhando em sua propriedade por mais cinco anos e lhe pagassem anualmente a quantia de 240 mil-réis. O declarante ainda descrevia o ato como uma demonstração de afeto paternal, semelhante à relação entre pai e filho.

O registro da alforria foi realizado em 1886, dois anos após a Província do Amazonas declarar oficialmente o fim da escravidão em seu território, ocorrido em 1884³. Casos como esse evidenciam as ambiguidades presentes nos processos de libertação, frequentemente marcados pela manutenção de mecanismos de controle e dependência. De modo semelhante, muitos anúncios de fuga de escravizados afirmavam que os fugitivos haviam abandonado seus senhores sem motivo aparente. Entretanto, estudos históricos demonstram que grande parte dessas fugas estava relacionada ao desejo de reconstrução de vínculos familiares e afetivos, à busca por autonomia e à tentativa de escapar das diversas formas de violência presentes no cotidiano da escravidão. Assim, os atos de resistência protagonizados pela população negra revelam-se como estratégias fundamentais de afirmação da dignidade, da liberdade e da construção de projetos próprios de existência.

As fugas negras para quilombos e mocambos nas matas e margens de rios amazonenses possibilitava a organização familiar, em convívio de liberdade. A experiência de Funes (2022) com os mocambeiros do Rio Curuá no início dos anos 90 e acessos a documentos da vida dos negros no período oitocentista, permitiu identificar a formação de núcleos familiares duradouras. O autor conta a história de um casal de fugitivos que se encontraram no Mocambo do Curuá em meados do século XIX, trata-se de Margarida e Bernardo. Margarida era escravizada como propriedade de Henriquetta Cotta em Santarém e fugiu em 1851, depois de ter passado oito anos em posse dessa senhora, se encontrando com Bernardo, escravizado pelo casal Domingos Picanço. No Mocambo, tiveram seis filhos e permaneceram juntos por 26 anos, até a morte de Margarida.

³ O Ato de “Declaração de Igualdade de Direitos dos Habitantes”, anunciado em 10 de julho de 1884, pelo então presidente da Província do Amazonas, Theodoro Souto, fazendo com que o Amazonas fosse exaltado como a segunda Província a terminar com o regime escravista, é refutado por Patrícia Melo. Em suas pesquisas, a autora mostra que na verdade, se tratou de uma manobra, em conformidade com a legislação da época, para compra de alforrias com recursos públicos.

A organização negra como família foi uma realidade presente no sistema escravocrata. No entanto, os negros eram conscientes do regime em que viviam, ainda que pudessem viver relações de parentesco e amizades nos espaços das casas grandes, inclusive com vínculos duradouros. No entanto, foi distante das constantes tensões com os seus senhores, num ambiente social sem posse, que puderam se articular na luta por liberdade, ainda que vivendo em espaços considerados precários.

Funes recorda que não era raro que famílias chegassem aos mocambos já constituídas. Era comum que os negros fugissem das senzalas e, ao chegarem aos mocambos, construíssem uma moradia para depois buscar suas famílias. Essas informações foram constatadas a partir da verificação de anúncios de fugas e dos registros *post mortem* dos senhores.

O autor aponta quatro maneiras de formar família nos mocambos para aqueles que chegavam sozinhos. A primeira possibilidade era encontrar alguém no local ou nas proximidades, desde que não houvesse parentesco, nem mesmo entre primos de primeiro grau. Outra maneira bastante corriqueira ocorria nos momentos festivos, dos quais participavam pessoas de outros quilombos. Nas festas, entre as danças e as bebidas, as chances de encontrar um par aumentavam. A terceira alternativa se dava pelas relações estabelecidas nas senzalas. Quando um negro decidia fugir, tentava fazer com que uma negra fosse com ele. Além disso, nos momentos em que deixavam as matas para ir à cidade ofertar suas produções, aliciavam as negras que encontravam.

Por fim, outra forma possível era buscar mulheres no meio indígena. A realidade dos cruzamentos familiares entre negros e indígenas era frequente, porém, algumas vezes, conflituosa. Como normalmente o número de mulheres negras era menor do que o de homens, eles se dirigiam às aldeias para buscar indígenas que pudessem ser suas companheiras, gerando discórdias com os indígenas do sexo masculino. Falando de mulheres no quilombo, para além de companheiras e mães, historicamente são importantes construtoras e organizadoras dessas comunidades negras. Segundo Funes (2022), as mulheres mocambeiras, eram as comunicadoras dos saberes, das curas e das tradições. Praticavam e transmitiam conhecimentos de plantas medicinais, boa pega para colocar os ossos no lugar e eram parteiras, atividade que só as mulheres podiam realizar.

Além de colaborar com a geração da vida, essas sábias e anciãs mulheres cuidavam das parturientes com a medicina natural e do bebê. Na divisão do trabalho, eram poupadas de situações de riscos. Por exemplo as mulheres não viajavam até a cidade para negociar as produções da comunidade, pois as correntezas das cachoeiras eram perigosas, no entanto, participavam ativamente dos plantios, caças e pescas, assim como nas organizações e decisões sociais e política das comunidades (FUNES, 2022, p.184).

Figura 7- Imagem de resistência negra presente no Festival Cultural em 2024



Fonte: Autora, 2024

A vida das famílias refugiadas nas matas, mas em condição de pessoas livres, exigia um novo modo de organização e nessa configuração as mulheres sustentavam as ações dos homens. Apesar da sociabilidade entre os grupos, precisavam se proteger de ataques, e na região do Baixo Amazonas sofreram diversos ataques, além disso, deviam cuidar também com as informações e a possibilidade de pessoas infiltradas nos mocambos. As mulheres, companheiras de luta de todas as horas, rogavam pela vida dos companheiros que se arriscavam nas matas e nas águas em defesa dos seus territórios ocupados.

Sobre a realidade das terras tradicionalmente ocupadas, Almeida (2004) afirma que o sentido de território, na concepção quilombola, ultrapassa a noção de fronteira geográfica, pois expressa a força mobilizadora da comunidade e suas formas de pertencimento ao espaço. Contudo, essa compreensão não foi plenamente incorporada pela Constituição Federal de 1988, embora esta tenha assegurado direitos territoriais às comunidades tradicionais. O artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), ao garantir aos quilombolas a propriedade definitiva de suas terras, não avançou na compreensão da pluralidade que caracteriza a formação dos grupos étnicos. Tampouco foram criadas políticas públicas específicas e inovadoras capazes de contemplar a realidade quilombola prevista constitucionalmente, com a efetiva participação dos grupos étnicos mobilizados.

O autor observa que houve a reprodução de instrumentos administrativos já utilizados pelo Estado, os quais passaram a ser aplicados também às realidades quilombolas e indígenas. Dessa forma, tanto as populações tradicionais quanto os povos originários continuam enfrentando obstáculos para a efetivação de seus direitos territoriais. Conforme destaca Almeida (2004, p. 11), essas comunidades ainda enfrentam dificuldades relacionadas ao reconhecimento das áreas de uso comum voltadas ao extrativismo, à pequena agricultura e ao pastoreio, apesar da existência de instrumentos jurídicos destinados a reconhecer suas especificidades.

Entretanto, o autor também reconhece os avanços conquistados pelas próprias comunidades. Segundo Almeida (2004, p. 24), os “conhecimentos nativos” sobre a natureza passaram a adquirir legitimidade política, e sua racionalidade econômica deixou de ser contestada com a mesma intensidade observada em períodos anteriores. Tal reconhecimento constitui uma importante conquista dos povos tradicionais na afirmação de seus saberes e modos de vida.

De forma semelhante ao que ocorreu no período escravista, as comunidades tradicionais tendem a fortalecer-se diante dos conflitos e das ameaças externas. No Lago de Serpa, as pressões exercidas por agentes externos que buscam reproduzir formas históricas de dominação contribuíram para impulsionar a organização dos moradores quilombolas em defesa de seu território. Há muito tempo os moradores percebem o interesse de pessoas externas à comunidade pelas belezas naturais e pelas

riquezas existentes no lago, frequentemente com fins exploratórios e sem compromisso com sua conservação.

Por essa razão, os quilombolas mantêm uma luta constante para preservar a relação de companheirismo e cuidado construída historicamente com o lago e a floresta. Em uma roda de conversa com agentes quilombolas, foi relatado que, no primeiro semestre de 2024, houve intensa circulação de embarcações de grande porte no lago. Diante dessa situação, a Capitania dos Portos e a Secretaria de Meio Ambiente foram acionadas, pois os moradores perceberam que o ruído produzido pelas embarcações estava afugentando os peixes. Segundo os relatos, após a diminuição da circulação de turistas, observou-se novamente maior abundância de peixes no lago.

Esse relato evidencia o quanto a organização social da comunidade contribui para a defesa do território e dos recursos naturais, apesar da insegurança fundiária e das tensões vivenciadas enquanto aguardam a titulação definitiva de suas terras.

A tão aguardada titulação coletiva do território representa, para a comunidade, a possibilidade de inaugurar uma nova etapa em sua trajetória histórica. A experiência de uma comunidade de ancestralidade negra, marcada por relações sociais específicas e por constantes lutas em defesa de suas terras, fez emergir diferentes posicionamentos sobre a forma de gestão territorial. Enquanto uma parcela dos moradores defende a gestão coletiva, indivisível e inalienável da terra, outra parte manifesta preferência pela titulação privada, organizada em lotes individuais.

No modelo de gestão coletiva, as terras pertencem à comunidade, enquanto as moradias permanecem sob responsabilidade das famílias. Essa forma de organização rompe com a lógica predominante que considera a propriedade privada como a única referência legítima de posse e uso da terra. A defesa da cogestão revela uma concepção específica de relação com o território, fundamentada em valores comunitários e coletivos.

Se, na lógica capitalista, a terra é frequentemente concebida como um bem destinado prioritariamente à geração de lucro, para as comunidades tradicionais ela representa muito mais do que um recurso produtivo. Trata-se de um espaço de

pertencimento, memória, identidade e reprodução da vida social, cultural e religiosa. É nesse território que se realizam os rituais, se preservam os conhecimentos ancestrais e se fortalecem os vínculos comunitários.

A identidade quilombola, associada à gestão do bem comum, demonstra que existem outras formas de compreender as relações entre sociedade, natureza e território, para além da racionalidade hegemônica do capitalismo. O sentido de comunidade, baseado no compartilhamento da vida, dos recursos e das responsabilidades, encontra plena expressão nesse modelo de gestão coletiva. Dessa forma, os quilombolas reafirmam a existência de alternativas sociais e territoriais fundamentadas na solidariedade, na reciprocidade e na defesa dos bens comuns.

Se a terra for concebida apenas como fonte de lucro, ela não é capaz de abarcar a história da comunidade nem os vínculos construídos ao longo do tempo com as dimensões religiosas, culturais e identitárias. Trata-se de uma concepção particular de modo de vida, frequentemente incompreendida por aqueles que não compartilham dessa experiência social. Por essa razão, as formas de relação que as populações tradicionais estabelecem com a terra, infelizmente, muitas vezes atraem inimizades e perseguições por parte de agentes públicos e privados que se opõem aos seus modos de vida ou que possuem interesses exclusivamente econômicos sobre esses territórios.

As terras quilombolas, especialmente na região amazônica, onde se concentram áreas ricas em recursos minerais, sofrem historicamente com a morosidade dos processos de regularização fundiária. A cobiça pelos recursos naturais preservados em territórios pertencentes às comunidades tradicionais intensifica os conflitos agrários e favorece práticas como a grilagem de terras.

Na região de Itacoatiara existem numerosas comunidades ribeirinhas, algumas comunidades indígenas e, até o momento, apenas uma comunidade quilombola oficialmente reconhecida. Nos últimos anos, os interesses empresariais na região têm ampliado sua presença, sobretudo em decorrência do início da exploração de gás natural no município de Silves, localizado a pouco mais de 100 quilômetros de Itacoatiara. Inclusive, no último ano, foi instalada, em uma propriedade situada em frente

ao território do Quilombo do Serpa, uma empresa responsável por realizar estudos relacionados à viabilidade da perfuração de poços para extração de gás natural.

A preocupação das lideranças comunitárias comprometidas com a preservação ambiental reside nos possíveis impactos que a exploração desses recursos poderá causar aos rios, lagos e igarapés da região. Soma-se a isso a perspectiva de exploração de jazidas de potássio no estado, tema que tem sido objeto de debates e manifestações por parte do governo estadual. Nesse contexto, a mobilização das organizações sociais torna-se fundamental para assegurar a efetivação dos direitos previstos na legislação. Em muitos casos, os próprios conflitos sociais impulsionam a construção e o reconhecimento de novos direitos, evidenciando a importância da organização sociopolítica das comunidades tradicionais.

O projeto de mapeamento das comunidades tradicionais da Amazônia, desenvolvido por Almeida por meio das chamadas “novas cartografias sociais”, contribuiu significativamente para a compreensão da diversidade cultural associada às identidades coletivas articuladas em movimentos sociais na região amazônica. A pesquisa evidenciou práticas emancipatórias relacionadas ao Direito Público, construídas por comunidades negras, camponesas e outros grupos sociais a partir de suas experiências de luta e dos conflitos territoriais vivenciados.

As constatações de Almeida, segundo as quais muitos direitos emergem das mobilizações coletivas e da resistência organizada das comunidades, dialogam com a perspectiva do Direito Crítico desenvolvida por José Geraldo de Sousa Júnior, da Universidade de Brasília (UnB), por meio do projeto “O Direito Achado na Rua”. Essa corrente teórica defende que o direito não se restringe às instituições formais, mas também é produzido nas práticas sociais e nas lutas coletivas por reconhecimento e justiça.

As mobilizações das mulheres quebradeiras de coco babaçu em defesa do livre acesso aos babaçuais, dos pescadores artesanais pela gestão participativa dos lagos, dos povos quilombolas e indígenas pela garantia de seus territórios, dos seringueiros pelas reservas extrativistas e de diversos outros coletivos sociais constituem importantes referências empíricas para as pesquisas desenvolvidas por esses autores.

No caso do Lago de Serpa, a mobilização e a resistência dos agentes sociais de ascendência negra foram determinantes para o processo de reconhecimento e demarcação do território como espaço coletivo. Esse processo resultou da tomada de consciência acerca da necessidade de organização política e da busca por novas formas de trabalho, produção e convivência que possibilitem não apenas a sobrevivência material da comunidade, mas também a construção do bem viver, fundamentado na dignidade, na autonomia e na continuidade de seus modos de vida tradicionais.

2 O LAGO DE SERPA E SEUS USOS SOCIAIS

Este capítulo se debruça sobre os usos sociais do lago e suas múltiplas funções na vida da comunidade. A cultura e a identidade dos quilombolas são analisadas em estreita relação com o Lago de Serpa. Nas margens e nas águas do lago, a vida comunitária se desenvolve por meio da pesca, da agricultura favorecida pelos recursos hídricos, dos banhos, da contemplação da paisagem e da experiência de tranquilidade proporcionada pelas águas, além das manifestações religiosas vivenciadas nesse espaço. As múltiplas funções desempenhadas pelo lago e usufruídas pelos moradores de forma equilibrada ao longo das gerações, contribuíram para que seus recursos hídricos fossem historicamente monitorados e preservados, garantindo a continuidade da vida dos agentes humanos e não humanos que compõem o ecossistema do Serpa. Aqui será demonstrado como a preservação do Lago de Serpa, elemento central da vida quilombola, depende diretamente dos conhecimentos tradicionais e dos modos de vida desenvolvidos pelos agentes quilombolas.

2.1 O LAGO E SUA FUNÇÃO DE SUBSISTÊNCIA E ECONÔMICA

Os lagos e rios são, tradicionalmente, espaços de abrigo, sobrevivência e obtenção de alimentos (FUNES, 2022). A experiência descrita pelo autor em relação aos mocambeiros do Rio Trombetas não difere da realidade observada entre os moradores do Lago de Serpa. Neste capítulo, serão abordados os diversos usos sociais do lago

pela comunidade, entre os quais se destacam o fornecimento de água para consumo humano, a higienização, o abastecimento de animais, a fertilização do solo, o cultivo nas áreas de várzea e a pesca.

Durante muitos anos, os moradores utilizaram a água do lago como principal fonte de abastecimento para o consumo humano. Com o passar do tempo, sobretudo após a construção de um bairro nas proximidades da comunidade, a qualidade da água foi comprometida, tornando-se inadequada para o consumo direto. Nesse contexto, a perfuração de poços artesianos tornou-se uma necessidade indispensável. Atualmente, a comunidade conta com cinco poços em funcionamento.

Os poços existentes foram perfurados por iniciativa da prefeitura municipal ou por meio de recursos obtidos pela associação quilombola junto à Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ). Contudo, essas estruturas ainda não atendem todas as famílias, especialmente aquelas que residem mais distantes do centro comunitário. Algumas famílias que vivem às margens do lago receberam da Defesa Civil filtros e orientações para o uso adequado de hipoclorito de sódio no tratamento da água destinada ao consumo.

Embora o número de famílias que utilizam diretamente a água do lago tenha diminuído significativamente, essa prática ainda persiste em alguns domicílios. Das 35 famílias entrevistadas para a elaboração do relatório socioeconômico da comunidade, três afirmaram utilizar a água do lago por falta de alternativas. Entre as demais, 21 famílias informaram utilizar água proveniente de poços, duas fazem uso de cacimbas, uma declarou possuir água encanada e uma relatou compartilhar o abastecimento com outra família. A partilha da água revela uma realidade social preocupante, evidenciando a insuficiência das políticas públicas voltadas ao atendimento coletivo das necessidades básicas da comunidade.

Há alguns anos, o compartilhamento de água era uma prática bastante comum, especialmente quando existia apenas um poço instalado nas proximidades da sede da associação quilombola. Os moradores relatam que transportavam baldes e galões até o local para evitar o consumo da água do lago, pois já percebiam a ocorrência de problemas de saúde recorrentes, como diarreias e vômitos.

Atualmente, a maioria das famílias realiza algum tipo de tratamento da água por meio da utilização de cloro, hipoclorito de sódio ou outros métodos caseiros, buscando garantir condições mínimas de segurança para o consumo. Poucas famílias possuem

recursos financeiros para adquirir água mineral regularmente. Durante a pesquisa, observou-se que algumas pessoas sabem utilizar corretamente os produtos empregados no tratamento da água, mas desconhecem seus nomes ou composições químicas.

Além de atender às necessidades humanas, o lago desempenha papel fundamental no abastecimento dos animais. Historicamente, a comunidade não se caracterizou pela criação de grandes rebanhos, uma vez que sua economia esteve associada principalmente à produção de carvão vegetal e ao cultivo da mandioca para fabricação de farinha. Entretanto, algumas famílias mantêm criações de pequeno porte, como galinhas e suínos, destinados ao consumo doméstico e à comercialização local.

Os animais domésticos também utilizam as águas do lago para dessedentação e banho. Contudo, com a chegada de novos moradores com maior poder aquisitivo, passou a ocorrer a criação de rebanhos bovinos nas proximidades do lago. Essa atividade provocou impactos ambientais significativos, entre eles o assoreamento das margens, a compactação do solo causada pelo pisoteio dos animais e prejuízos às áreas de cultivo dos agricultores tradicionais. Além disso, o desmatamento e as queimadas realizados para a formação de pastagens provocaram problemas respiratórios em moradores residentes nas áreas mais próximas. A presença dos bovinos gerou diversos conflitos entre os proprietários dos rebanhos e os moradores tradicionais. Por meio da mobilização comunitária, grande parte dos animais foi retirada do território e os responsáveis sofreram sanções decorrentes das infrações ambientais identificadas.

Pesquisas recentes apontam a presença de contaminação da água por verminoses associadas à criação de gado. Embora ainda exista uma pequena quantidade de bovinos na área do quilombo, a expectativa da comunidade é que a retirada completa dos rebanhos seja efetivada. Outra importante função desempenhada pelas águas do lago está relacionada às atividades agrícolas desenvolvidas em suas proximidades. Estudos bioquímicos recentes indicam que parte dos solos da comunidade apresenta sinais de desgaste e redução da capacidade nutritiva, condição frequentemente descrita pelos agricultores locais por meio da expressão: “a terra está cansada”.

O solo predominante na região é classificado como Latossolo Amarelo Distrófico, caracterizado por elevada acidez e baixa fertilidade natural, características comuns às regiões tropicais úmidas. Entretanto, em determinadas áreas do território do Serpa há

ocorrência de Terra Preta de Índio, formada por meio do manejo ancestral realizado pelas populações indígenas, com o acúmulo de resíduos orgânicos, fragmentos cerâmicos e carvão vegetal. Nessas áreas, a fertilidade do solo é significativamente superior. Além da elevada concentração de nutrientes, a Terra Preta de Índio apresenta grande capacidade de regeneração, permitindo que os moradores continuem usufruindo desse importante legado das populações indígenas. Entre a fragilidade ecológica dos solos amazônicos e a riqueza representada pelos sítios arqueológicos presentes no território, a comunidade permanece vigilante e consciente da necessidade de proteger seus recursos naturais e culturais.

Em relação ao uso e à cobertura do solo na Comunidade Quilombola Sagrado Coração de Jesus, localizada no Lago de Serpa, observou-se um aumento significativo da vegetação moderada, categoria definida neste estudo como áreas cobertas por arbustos, vegetação rasteira e formações vegetais esparsas. Essa expansão foi representada pelo índice 2 e alcançou 16,71% em 2023. A principal alteração ocorreu justamente nas áreas classificadas como vegetação moderada, que apresentaram um crescimento de aproximadamente 4% entre os anos de 2014 e 2023. Esse aumento pode estar relacionado tanto ao crescimento populacional quanto aos processos naturais de regeneração de áreas anteriormente classificadas como solo exposto em decorrência do histórico de uso do território pela comunidade. Conforme destaca Silva (2005, p. 24):

O solo da Comunidade Sagrado Coração de Jesus exibiu um bom potencial de regeneração, como indicado pelas análises temporais, levando em consideração os ciclos enfrentados e a utilização predatória dos solos.

Esse resultado evidencia a capacidade de recuperação ambiental do território, ao mesmo tempo em que reforça a importância das práticas comunitárias de manejo e conservação para a sustentabilidade dos recursos naturais utilizados pelas famílias quilombolas. Os solos de várzea amazônicos apresentam elevado potencial agrícola. Essas áreas caracterizam-se por sua alta fertilidade natural, diretamente relacionada aos sedimentos depositados pelos rios durante os ciclos de inundação. Os rios de água branca, como o Amazonas, o Madeira e o Purus, transportam grandes quantidades de sedimentos minerais que contribuem para a formação de solos férteis e altamente produtivos. Em contrapartida, os rios de água preta ou clara transportam menor volume de sedimentos, apresentam inundações menos intensas e disponibilizam nutrientes mais

pobres, oriundos principalmente da decomposição de galhos, folhas e matéria orgânica das florestas, como ocorre nos rios Negro e Tapajós (RODRIGUES; OLIVEIRA, 1996).

O Lago de Serpa recebe influência tanto das águas do Rio Urubu, de águas pretas, quanto das águas do Rio Amazonas, de águas brancas, favorecendo um equilíbrio nutricional que beneficia os ecossistemas locais. A diversidade dos solos presentes na região demanda práticas de manejo adaptadas às suas especificidades, razão pela qual o monitoramento científico contínuo e a proteção ambiental tornam-se fundamentais. O equilíbrio entre o uso econômico dos recursos e a conservação dessas áreas ecologicamente sensíveis é indispensável para a sustentabilidade do território. Os ciclos naturais de inundação desempenham papel essencial na fertilização dos solos, além de contribuírem para o controle de ervas daninhas e parasitas por meio de processos ecológicos naturais. Recentemente, a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA 2025) publicou estudos sobre os solos amazônicos a partir dos resultados do XV Encontro Brasileiro de Classificação e Correlação de Solos, realizado em 2025, com foco nas planícies aluviais do Rio Amazonas, no trecho compreendido entre Manaus e Santarém. Os dados da pesquisa identificaram dezessete tipos específicos de solos ao longo de aproximadamente 1.700 quilômetros do bioma amazônico, confirmando a diversidade pedológica da região e a importância de estudos permanentes voltados à preservação ambiental e à gestão sustentável dos recursos agrícolas. A atualização dos conhecimentos sobre as várzeas do Médio Amazonas demonstrou que a pesquisa científica é indispensável para o planejamento ambiental e produtivo dessas áreas. Contudo, esse suporte técnico deve dialogar com as realidades locais e considerar o protagonismo das populações tradicionais.

Os ribeirinhos são profundos conhecedores da dinâmica da natureza. O estudo da EMBRAPA nas áreas de fluviais⁴, confirma que o funcionamento dos ambientes de várzea é regulado pelo chamado pulso de inundação, caracterizado por ciclos previsíveis e regulares. Na Amazônia, a sazonalidade é marcada pelas fases de vazante, seca, enchente e cheia, que ocorrem uma única vez ao longo de cada ciclo

⁴ Diques fluviais (perfis AM-06, AM-07, AM-15) são regiões topográficas elevadas nas planícies do Rio Amazonas que atuam como barreiras naturais durante o período de cheia, fundamentais para a dinâmica fluvial e morfologia local.

anual. Essa previsibilidade favorece tanto a adaptação dos ecossistemas quanto o planejamento das atividades humanas e agrícolas. Os habitantes das várzeas organizam seus modos de vida a partir desses ciclos hidrológicos, estabelecendo calendários específicos para o plantio, a pesca e outras atividades produtivas. Em geral, os cultivos concentram-se na mandioca e em outras espécies adaptadas às condições locais, enquanto a pesca mantém características predominantemente artesanais e extrativistas. Trata-se de uma realidade singular, na qual o ritmo das águas regula os tempos do trabalho e da produção.

Entre os pescadores e agricultores do Lago de Serpa, os ciclos hidrológicos são amplamente conhecidos e incorporados às práticas cotidianas. Durante a vazante, a abundância de peixes é suficiente para abastecer a comunidade, reduzindo a necessidade de outras fontes de proteína animal. Nas cheias, por outro lado, a pesca torna-se mais difícil, aumentando a importância dos animais domesticados para a alimentação familiar. A experiência acumulada pelos povos tradicionais permite-lhes identificar os diferentes tipos de solo, os períodos mais adequados para o plantio e as épocas mais favoráveis à pesca e à colheita. Esse conhecimento resulta de uma convivência histórica com o território.

Segundo o estudo, diversas culturas apresentam tolerância a essas condições, destacando-se “especialmente melancia, melão, milho, feijão-caupi, mandioca e macaxeira, além de verduras folhosas e legumes, como pimentão-verde e repolho” (EMBRAPA, 2025, p. 761). Nas áreas de terra firme, por sua vez, os cultivos de ciclo curto e longo devem considerar as características do solo e as condições climáticas locais.

O saber científico, por sua vez, contribui para o aperfeiçoamento dessas práticas e para a preservação da biodiversidade. As tecnologias contemporâneas voltadas ao manejo dos solos podem favorecer o diálogo entre conhecimentos científicos e saberes tradicionais, sem que haja sobreposição de um sobre o outro.

As várzeas constituem a base da economia ribeirinha regional devido à sua fertilidade natural. Essas áreas são especialmente favoráveis ao cultivo de espécies de ciclo curto, como milho, feijão, melancia, jerimum e hortaliças, plantadas após o recuo

das águas. As conclusões dos estudos da EMBRAPA (2025), realizados em áreas de diques fluviais, indicam que a deficiência de oxigênio nos solos de várzea, provocada pelo excesso de água, não inviabiliza a produção agrícola, desde que sejam respeitados os ciclos de inundação.

Os períodos de estiagem, que podem variar entre dois e três meses, comprometem o desenvolvimento de espécies mais sensíveis ao déficit hídrico. Essas áreas, quando adequadamente manejadas, podem ser destinadas tanto à agricultura quanto à pecuária e a projetos de reflorestamento. Os pesquisadores destacam ainda a necessidade de ampliar os estudos sobre a comercialização de espécies florestais e frutíferas nativas abundantes nas áreas amazônicas, reconhecendo o potencial econômico desses recursos para as comunidades locais. A regulamentação do uso das áreas de várzea está fundamentada no Código Florestal Brasileiro (Lei nº 12.651/2012). Essa legislação instituiu o Sistema de Cadastro Ambiental Rural (SICAR), instrumento destinado ao monitoramento dos imóveis rurais, incluindo a identificação de áreas de preservação permanente, reservas legais, remanescentes de vegetação nativa e demais elementos ambientais relevantes. Em seu artigo 3º, inciso IV, a legislação estabelece como objetivo “promover o planejamento ambiental e econômico do uso do solo e a conservação ambiental no território nacional”.

As várzeas associadas aos ciclos dos lagos, assim como as florestas, são reconhecidas como Áreas de Preservação Permanente (APPs) e possuem proteção legal garantida nas esferas federal, estadual e municipal. No Estado do Amazonas, o Instituto de Proteção Ambiental do Amazonas (IPAAM) é o órgão responsável pela fiscalização e proteção da biodiversidade. No município de Itacoatiara, essa função cabe à Secretaria Municipal de Meio Ambiente (SEMMA).

Entretanto, os conflitos entre os órgãos ambientais e as comunidades tradicionais não são recentes. Os quilombolas do Lago de Serpa frequentemente relatam sentimentos de desamparo institucional, afirmando que o apoio dos órgãos ambientais somente ocorre após longos processos de reivindicação e intenso desgaste comunitário. Essa percepção reforça a necessidade de políticas públicas mais próximas das realidades locais e de mecanismos de gestão ambiental que contemplem efetivamente a participação das populações tradicionais na proteção de seus territórios.

Em 27 de maio de 1998, por meio do Projeto de Lei nº 067/98, com o objetivo de proteger as terras e o Lago de Serpa, a administração municipal transformou a área em uma Área de Proteção Ambiental (APA). Essa iniciativa tem contribuído para a defesa do território, embora ainda sejam limitadas as políticas públicas voltadas à sua manutenção e conservação. O reconhecimento institucional da necessidade de preservar a localidade surgiu das reivindicações da própria comunidade, que enfrentava a ausência de mecanismos eficazes de proteção territorial.

Segundo o quilombola Normando Vieira, antes mesmo da intervenção do poder público, os moradores já haviam estabelecido um acordo de pesca com o objetivo de conter a escassez de peixes no lago e garantir a continuidade das atividades agrícolas. A diminuição dos estoques pesqueiros obrigava os moradores a se deslocarem para locais mais distantes em busca de pescado, comprometendo o tempo destinado ao cultivo das roças. O termo de acordo (anexo C nessa pesquisa) foi firmado em 18 de março de 1995 pela Associação dos Trabalhadores Rurais do Serpa, tendo como presidente o senhor Ernando Macedo, vice-presidente Otoniel Barros e secretário Plácio Vilaça da Silva. O documento destinava-se às 130 famílias residentes na comunidade à época, totalizando 164 moradores, dos quais 78 eram crianças e 86 adultos.

A iniciativa surgiu da preocupação coletiva com a redução da quantidade de peixes no lago, provocada pela pesca voltada à comercialização sem critérios de preservação que assegurassem a subsistência das famílias locais. O acordo estabelecia cinco pontos principais: i) a pesca passaria a ser destinada exclusivamente à subsistência e manutenção das famílias da comunidade; ii) ficava proibida a utilização de malhadeiras de grande porte; iii) eram definidas as dimensões permitidas para as redes de pesca, limitadas a 30 metros de comprimento e malhas entre 10 e 22 centímetros; iv) o descumprimento das regras resultaria inicialmente em advertência e, em caso de reincidência, na apreensão dos equipamentos utilizados, os quais seriam encaminhados ao poder público; e v) todos os signatários assumiriam o compromisso de vigiar o lago visando ao repovoamento dos estoques pesqueiros.

O documento consultado encontra-se incompleto, o que impossibilitou verificar o número total de adesões ao acordo. Contudo, um requerimento encaminhado pela associação à Prefeitura Municipal de Itacoatiara em 28 de novembro de 1998 permite

identificar que onze famílias participavam diretamente da vigilância do lago. Nesse documento, os vigilantes solicitavam a construção de um abrigo para proteção contra as chuvas, uma vez que o trabalho era realizado durante a noite e contava apenas com o suporte das pequenas embarcações utilizadas no monitoramento.

As práticas de manejo pesqueiro constituem uma tradição amplamente difundida na região amazônica e desempenham papel fundamental na garantia da soberania alimentar das comunidades ribeirinhas. Entretanto, a adesão coletiva a essas iniciativas nem sempre ocorre de forma consensual, sendo frequentemente marcada por conflitos e divergências. Na região de Itacoatiara, entre as décadas de 1970 e 2000, a mobilização em defesa dos lagos foi intensa. A Prelazia de Itacoatiara, impulsionada por Dom Jorge Marskell, bispo responsável pela região à época, incentivou agentes pastorais e lideranças da Comissão Pastoral da Terra (CPT) a atuarem na defesa dos recursos hídricos e dos modos de vida das populações ribeirinhas.

Por meio das Assembleias do Povo e dos encontros promovidos pelas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), discutiam-se os principais problemas enfrentados pela população rural. A consulta aos arquivos da cúria da prelazia permitiu identificar diversas discussões relacionadas à situação dos lagos nos municípios de Itacoatiara, Urucurituba, Silves, Itapiranga, São Sebastião do Uatumã, Urucará e Presidente Figueiredo, localidades que integravam a circunscrição eclesiástica naquele período. Tanto nas atas das assembleias quanto nas edições do jornal *Cipó*, produzido pela prelazia, encontram-se registros da organização das lideranças pastorais em defesa dos territórios e dos recursos naturais.

Em uma dessas atas, referente a uma assembleia realizada em 1982, (anexo D) um morador do interior de Silves, cuja identidade não foi registrada, expressa sua angústia diante da escassez de peixes: “O peixe agora está tão difícil que a gente passa dois, quase três dias pescando para apanhar uns poucos peixes. Digo com vergonha, nunca passei fome assim. Quando a gente vai pescar agora, quem fica com nosso trabalho?” O relato prossegue em tom de denúncia, apontando a presença de embarcações pesqueiras oriundas de diferentes localidades, como Belém, Santarém, Macapá, Manaus e municípios vizinhos, que exploravam intensivamente o Lago do Canaçari, em Silves, utilizando a técnica do arrastão com grandes malhadeiras.

Nesse tipo de pesca, cardumes inteiros eram capturados, incluindo peixes ainda em fase de crescimento, muitos dos quais eram descartados posteriormente. Enquanto os moradores locais dependiam da pesca para sua subsistência e para a manutenção da vida familiar, os pescadores comerciais atuavam segundo uma lógica estritamente exploratória, sem compromisso com a preservação dos recursos naturais. Essa situação ocorria, muitas vezes, sob a omissão das autoridades responsáveis e com a colaboração de alguns moradores cooptados pelos interesses externos.

Ribeiro (2023) afirma que, desde a década de 1960, embarcações pesqueiras provenientes de outras regiões passaram a explorar gradativamente os lagos da região de Itacoatiara. Como ainda havia abundância de pescado, os ribeirinhos demoraram a perceber os efeitos da sobrepesca. No município de Silves, onde a autora atuou durante muitos anos como agente de pastoral sociotransformadora vinculada à Prelazia de Itacoatiara, foram presenciadas diversas práticas caracterizadas como crimes ambientais, frequentemente acompanhadas de tentativas de cooptação de moradores por meio de favores e benefícios materiais. Na pesca comercial predatória eram empregadas técnicas proibidas pelos órgãos reguladores da época, como o arrastão, o uso de baterias lanternas conectadas a baterias para facilitar a captura dos peixes durante a noite, o espinhelão, constituído por longas linhas equipadas com múltiplos anzóis para captura de tracajás, além de extensas malhadeiras confeccionadas com materiais sintéticos capazes de bloquear igarapés e lagos inteiros.

Segundo Ribeiro (2023), os exploradores se aproveitavam das necessidades das comunidades locais para obter vantagens. Uma das estratégias mais recorrentes consistia em oferecer auxílio para a construção de igrejas, centros comunitários, doação de uniformes esportivos ou outros benefícios coletivos em troca de informações sobre os melhores locais para a captura de grandes quantidades de pescado. Dessa forma, estabeleciam relações de dependência e favorecimento que contribuíam para a intensificação da exploração dos recursos naturais e para o enfraquecimento dos mecanismos comunitários de proteção dos lagos.

Os testemunhos de moradores idosos de Silves, recolhidos por Ribeiro, revelam a fartura de pescado existente antes do agravamento da escassez alimentar, intensificada a partir da década de 1980. A abundância de peixe-boi, por exemplo, era tão grande que

sua caça ocorria com frequência e, muitas vezes, limitava-se à retirada da banha, utilizada na fritura dos alimentos levados pelos moradores para o trabalho nas roças. De forma semelhante, os entrevistados recordam a grande quantidade de pirarucus existentes na região. Gradualmente, os moradores passaram a perceber que a disponibilidade de pescado já não era suficiente para garantir a subsistência familiar. Durante os períodos de cheia, muitos peixes deixavam os lagos e igarapés, gerando preocupação entre as comunidades ribeirinhas. Ribeiro relata que até mesmo os chamados peixes lisos, considerados por muitos amazonenses da época como transmissores da lepra e, por isso, pouco consumidos, passaram a integrar a alimentação dos moradores de Silves.

A autora também recorda que, antes da introdução do cultivo da juta no Amazonas, por volta de 1933, pelos imigrantes japoneses, os ribeirinhos mantinham uma agricultura diversificada de subsistência, baseada no plantio de milho, feijão, melancia, jerimum, cará, entre outros cultivos. Entretanto, motivados pela expectativa de melhoria das condições econômicas, muitos agricultores passaram a dedicar-se à produção de juta e malva, reduzindo significativamente as plantações destinadas ao consumo familiar. Essa mudança produtiva contribuiu para o agravamento da insegurança alimentar, tornando o pescado ainda mais indispensável à sobrevivência das famílias, em razão da diminuição da produção agrícola para autoconsumo.

Embora algumas práticas adotadas por determinados grupos nem sempre tenham favorecido a preservação do território, o espírito de cultivo e cuidado com a terra permanece profundamente enraizado nas comunidades tradicionais brasileiras. Seja na Amazônia, entre os quilombolas do Rio Andirá, no Médio Amazonas, seja entre os quilombolas do Saco do Costume, no Piauí, os relatos revelam populações fortemente vinculadas às suas plantações e comprometidas com a defesa dos recursos naturais de seus territórios. No trabalho de campo realizado por Ranciano (2021) junto às comunidades quilombolas do Rio Andirá, os depoimentos dos moradores evidenciam os esforços empreendidos para reflorestar as cabeceiras do rio, garantindo a recuperação ambiental e a continuidade da produção agrícola necessária ao sustento familiar. Maria Amélia dos Santos, coordenadora dos quilombolas do Rio Andirá, no município de Barreirinha, relata que a entrada de fazendeiros nas terras quilombolas, especialmente

criadores de gado, provocou desmatamento, degradação do solo e prejuízos tanto aos agricultores tradicionais quanto à fauna local.

Amélia, reconhecida liderança na luta pelo reconhecimento da identidade quilombola, ao rememorar os conflitos vivenciados entre 2012 e 2016, expressava seu desejo de reconstruir as áreas degradadas com o apoio da família e da comunidade. Em suas palavras: “Eu e meu sobrinho Douglas já pensamos num projeto para recuperar as cabeceiras que viraram pasto. Nós vamos, sim, conseguir reflorestar com o nosso trabalho, com o nosso suor no rosto” (RANCIANO, 2021, p. 334). A preocupação manifestada pela líder quilombola refere-se à devastação da floresta provocada pelos criadores de gado que passaram a ocupar o território a partir da década de 1980. A expansão das áreas de pastagem e a ocorrência de queimadas levaram muitos animais silvestres a refugiarem-se nas cabeceiras dos rios, reduzindo a disponibilidade de caça e agravando as dificuldades alimentares da comunidade. Diante desse cenário, muitos moradores passaram a trabalhar para os próprios fazendeiros, recebendo remunerações consideradas irrisórias. A experiência é descrita pela quilombola nos seguintes termos:

Cansei de plantar de três a cinco hectares de capim nos terrenos, na época de 80, quando os fazendeiros chegaram dentro da área do quilombo. A gente servia de escravo, plantando capim pros fazendeiros. Depois de adulta, comecei a trabalhar, formei a minha família, criava eles e ainda também fui escrava naquela época. A gente servia de escravo, plantando capim pros fazendeiros. A gente tirava o capim, carregava com os nossos próprios braços, com os nossos próprios punhos, para ganhar aquela mixaria; aquela mixaria que não vale uma diária” (RANCIANO, 2021, p. 31).

O relato de Amélia expressa o sentimento de exploração vivenciado dentro do próprio território, décadas após a abolição formal da escravidão. Além da apropriação das terras, os ocupantes passaram a restringir as práticas agrícolas tradicionais dos quilombolas, proibindo a abertura de áreas para seus cultivos, enquanto realizavam desmatamentos em larga escala para atender a interesses econômicos particulares. Em 2013, durante sua participação em um congresso realizado no estado do Maranhão, Amélia declarou que a luta pela retirada dos invasores do território tinha como principal objetivo recuperar os modos tradicionais de vida herdados de seus antepassados. A comunidade mantinha o costume de cultivar guaraná, café e laranjeiras, além de

desenvolver atividades extrativistas relacionadas à coleta de castanha, cipó e breu. Com a chegada dos chamados “novos proprietários”, muitos moradores foram transformados em trabalhadores diaristas, recebendo remunerações insuficientes para garantir uma vida digna. Segundo a liderança quilombola, a retirada dos invasores representava não apenas a recuperação do território, mas também a possibilidade de retomar práticas culturais e econômicas que historicamente sustentaram a comunidade. O retorno ao cultivo da terra, ao extrativismo e às atividades tradicionais era compreendido como condição fundamental para a reconstrução da autonomia coletiva e para a preservação da identidade quilombola.

O costume de observar os ciclos da natureza permitia saber que, no mês de janeiro, era possível contar com a colheita da castanha e, juntamente com outras práticas agrícolas, extrativistas e artesanais, garantir o sustento da comunidade. Amélia recorda que seus ascendentes coletavam seringa, fabricavam tipitis e produziam vassouras. Todas essas práticas foram gradualmente abandonadas, fazendo com que a comunidade passasse a depender da oferta de trabalho dos fazendeiros. Para Amélia, a restituição das terras às comunidades de Barreirinha simboliza a libertação dos quilombolas. A luta contra a grilagem é intensa e, muitas vezes, ocorre sob a omissão dos órgãos ambientais. As comunidades percebem que os fazendeiros são pouco incomodados pelo desmatamento extensivo que promovem para a formação de pastagens e a exploração madeireira. Enquanto isso, os moradores que denunciam tais práticas acabam expostos à insegurança e às ameaças.

A ausência sistemática de punições vem acompanhada de deboches por parte dos invasores: “Para que os quilombolas querem terra? Para criar tatu?”. No entanto, até mesmo o tatu já desapareceu. Talvez o tatu esteja nas balsas carregadas de madeira que atravessam regularmente o rio, afirma a quilombola. A realidade dos quilombolas de Barreirinha constitui um alerta para os moradores de Serpa que, embora não tenham enfrentado um processo tão intenso de exploração dentro de seu território, convivem com constantes investidas de invasores e de grupos interessados em suas terras. Guardadas as diferenças, a luta travada tanto em Barreirinha quanto em Serpa pela preservação das terras e dos corpos hídricos, essenciais à subsistência comunitária, apresenta notáveis semelhanças.

Os testemunhos dos quilombolas do Andirá e de Serpa, reconhecidos como destemidos defensores da natureza, corroboram a trajetória dos aguerridos moradores do quilombo Saco do Coste, no Piauí, narrada por Bispo (2023). Ao rememorar a vida em suas terras, o mestre quilombola recorda que sua “família plantava o que precisava, era mestra na agricultura e dominava o beneficiamento. Sabia fazer os equipamentos para o beneficiamento da mandioca, da cana e do álcool” (BISPO, 2023, p. 23). Os saberes desenvolvidos pelo povo negro nos quilombos evidenciam sua profunda capacidade de manejo e cuidado com os bens da natureza. Bispo faz uma crítica à “cosmofobia” da vida urbana, caracterizada pelo afastamento da natureza por meio de estruturas artificiais e de sistemas rígidos de trabalho e propriedade. Em contraste, as comunidades tradicionais buscam construir sua autonomia em uma relação mais harmoniosa com os recursos naturais.

Segundo o autor, uma das características da cosmofobia é a desconfiança na capacidade de provisão da natureza, o que leva à necessidade de acumular recursos além do necessário. Tal lógica produz resíduos e desperdícios, fenômenos pouco comuns nas comunidades tradicionais, onde os materiais orgânicos retornam ao ciclo natural como adubo para a terra. Ainda que algumas de suas reflexões possam parecer idealizadas diante da crescente inserção de materiais industrializados nas comunidades tradicionais, sua crítica aos modelos de trabalho herdados da colonialidade dialoga diretamente com o relato de Amélia.

Infelizmente, o que constata os guardiões dos rios, lagos e terras é que as pressões atuais sobre seus territórios não diferem substancialmente das enfrentadas desde a década de 1980. Ao ouvir os moradores de Serpa, percebe-se que a preocupação com o futuro do lago permanece constante. Os conflitos em torno da comunidade quilombola de Serpa, assim como aqueles relatados pelos quilombolas ribeirinhos do Rio Andirá, persistem ao longo do tempo. Enquanto os moradores mais antigos de Serpa lutam pela manutenção de uma convivência equilibrada com os recursos naturais, existem grupos com interesses meramente exploratórios que desafiam os direitos da comunidade quilombola e, em determinadas situações, contam com a complacência de setores da administração pública municipal.

Os pesquisadores Rodrigues e Vicente (2025), estudiosos do direito e da identidade quilombola, retratam de forma precisa os conflitos vivenciados entre os moradores quilombolas e os demais interessados no território, bem como a convivência de determinados agentes políticos na negação dos direitos das populações tradicionais. Essas cumplicidades com os atuais ocupantes privilegiados de Serpa, especialmente por parte da gestão municipal, manifestam-se na forma como as políticas públicas são implementadas. No artigo intitulado *Itacoatiara de Costas para o Quilombo: esforços para uma educação quilombola esquecida*, os autores denunciam práticas políticas que contribuem para a invisibilização da identidade quilombola local e, consequentemente, dificultam a preservação de seu patrimônio cultural, ambiental e territorial.

A educação oferecida na comunidade é objeto de críticas por parte dos pesquisadores. As reclamações começam pela estrutura precária da escola, considerada insuficiente para acolher adequadamente todas as crianças e adolescentes do quilombo. As queixas estendem-se também à forma de contratação dos servidores, especialmente dos professores. Enquanto docentes quilombolas qualificados atuam fora da comunidade, profissionais sem vínculos com a história e a cultura local são designados para lecionar no quilombo. Ao que parece, as denúncias, somadas às reiteradas reivindicações dos moradores, já produziram alguns resultados positivos. Neste ano de 2026, a direção da escola foi confiada a uma professora residente na própria comunidade. Contudo, os desafios persistem. As aulas, previstas para iniciar logo após o feriado de Carnaval, no final de fevereiro, ainda não haviam começado na segunda quinzena de março em razão da demora na contratação da equipe escolar.

O ensino noturno, destinado à Educação de Jovens e Adultos (EJA), teve início apenas na primeira quinzena de março, uma vez que a própria gestora assumiu também a função docente. Entretanto, os estudantes residentes nas margens do lago começaram suas atividades com atraso, devido à ausência de transporte escolar fornecido pela Secretaria Municipal de Educação para realizar o deslocamento até a escola. Além disso, o pátio escolar espaço destinado à convivência e socialização dos estudantes encontrava-se parcialmente ocupado por materiais de construção, indicando a realização de uma possível reforma. Tal situação não é incomum, mas torna-se

inadmissível quando se considera que os alunos estavam em recesso desde meados de dezembro.

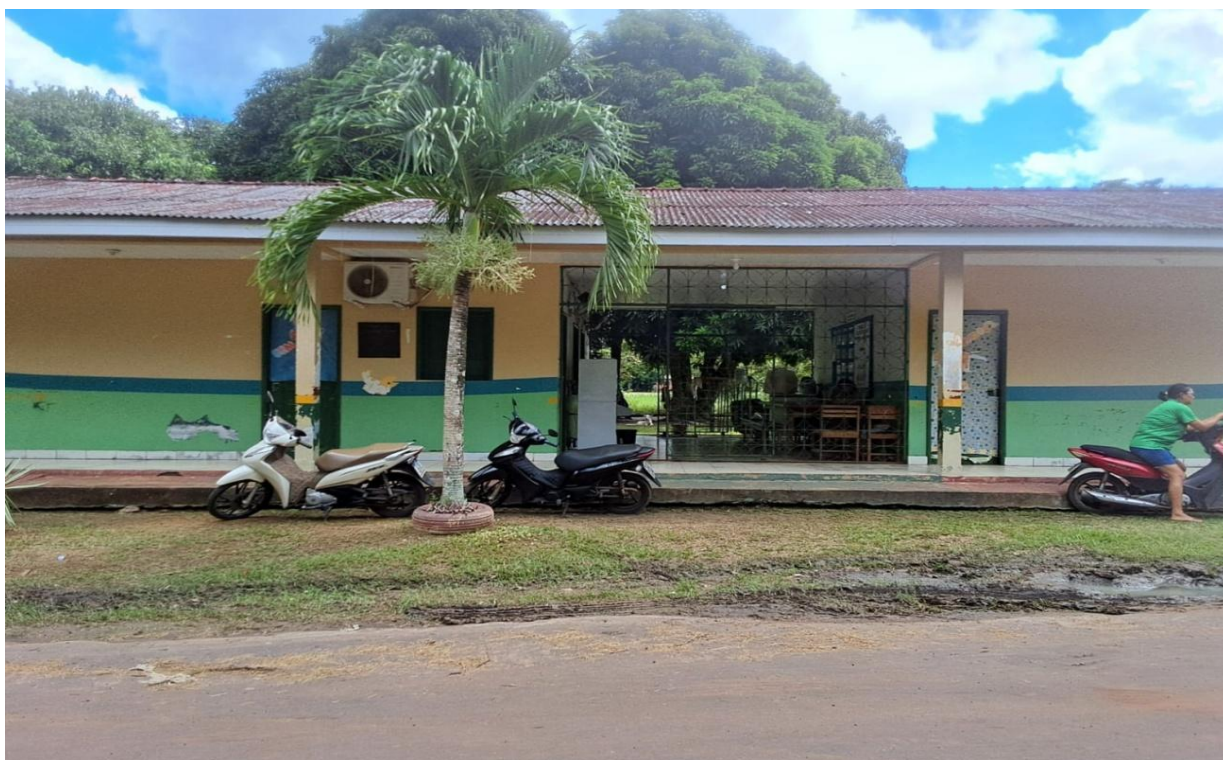
A realidade da escola situada no quilombo, mas que ainda não oferece uma educação efetivamente quilombola, compatível com a história e a identidade da comunidade, constitui mais uma demonstração do descaso direcionado à população quilombola local. Esse cenário contribui para o enfraquecimento das lutas históricas travadas pela comunidade em defesa de seus direitos.

O descompromisso com a educação escolar no quilombo não é recente e já foi objeto de investigação acadêmica. A pesquisadora Patrícia Leite, entre os anos de 2017 e 2021, estudou a realidade educacional do Lago de Serpa e constatou que a educação ofertada não corresponde aos princípios da educação escolar quilombola previstos no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988, na Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (Lei nº 9.394/1996) e na Lei nº 10.639/2003, que tornou obrigatório o ensino da História e Cultura Afro-Brasileira e Africana.

A educação escolar quilombola busca superar séculos de exclusão social e racismo estrutural. Para isso, demanda a construção de um currículo específico, capaz de valorizar a memória coletiva, os conhecimentos ancestrais, as tecnologias tradicionais, a oralidade e os processos próprios de produção cultural das comunidades negras rurais. Além da recomendação de uma equipe pedagógica com vínculos socioculturais com a comunidade, as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola orientam a adoção de uma abordagem interdisciplinar que articule os saberes tradicionais aos conteúdos previstos pela Base Nacional Comum Curricular (BNCC). A autora constatou ainda que a inexistência de um Projeto Político-Pedagógico (PPP) específico para a realidade quilombola compromete a expressão identitária da comunidade no ambiente escolar. Soma-se a isso a precariedade estrutural da escola, caracterizada por espaços reduzidos, climatização insuficiente, ausência de computadores para os estudantes e escassez de materiais pedagógicos adequados. Essa falta de apoio institucional não pode ser compreendida como mero acaso.

Ao contrário, evidencia que a educação, especialmente a educação escolar quilombola, não ocupa posição prioritária na agenda política municipal. Consequentemente, a destinação de recursos para esses espaços tende a ser insuficiente, conforme já apontavam os estudos de Leite (2021) e, mais recentemente, de Vicente e Rodrigues (2025).

Figura 8- Escola Municipal Cassiano Secundo



Fonte: Autora, 2026

Em visita à escola realizada no dia 19 de maio de 2026, foi possível registrar algumas constatações relevantes. As atividades observadas ocorreram em apenas uma das duas salas existentes na unidade escolar. A turma visitada era composta por 14 estudantes, com idades entre 6 e 10 anos, organizados na modalidade multisseriada, abrangendo do 1º ao 5º ano do Ensino Fundamental. A professora responsável pela turma, que também exerce a função de gestora da escola, informou que apenas uma das crianças encontrava-se alfabetizada. Além disso, quatro estudantes estavam em processo de investigação diagnóstica, devido à suspeita de Transtorno do Espectro

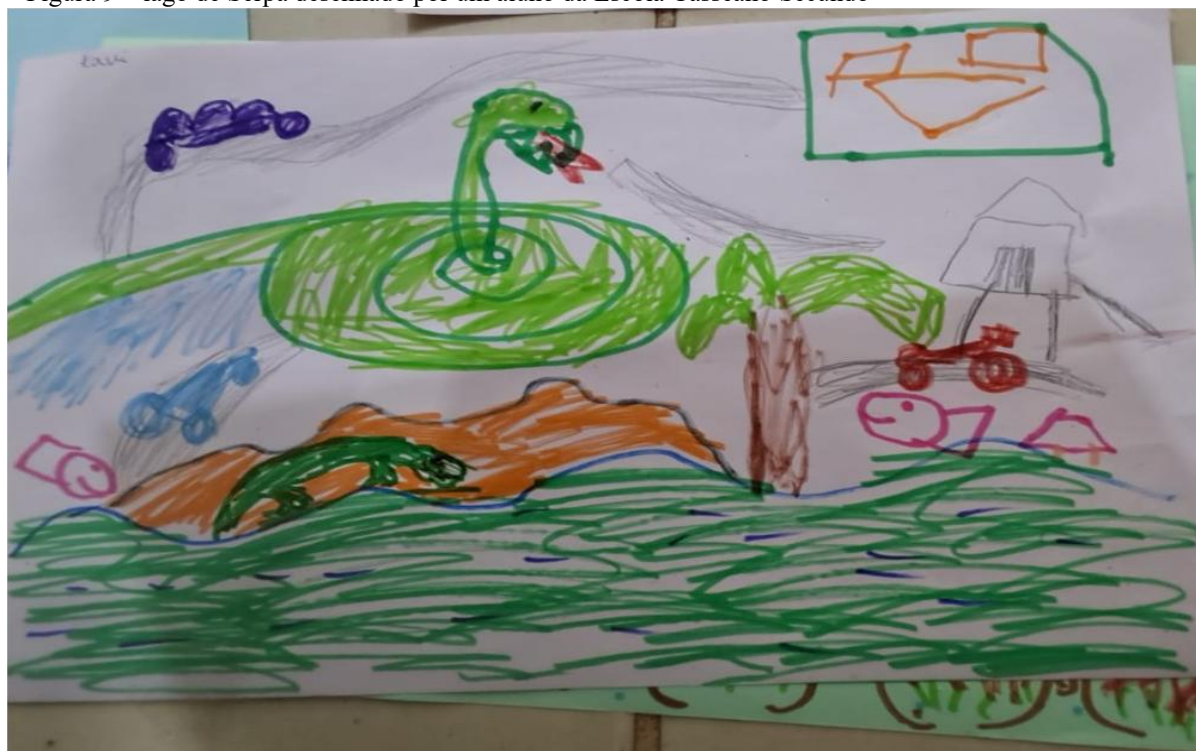
Autista (TEA). Entre eles, uma criança de sete anos já possuía diagnóstico confirmado e contava com o acompanhamento de uma auxiliar de vida escolar.

A docente relatou ainda que um estudante adulto, matriculado na modalidade Educação de Jovens e Adultos (EJA) no turno noturno e também diagnosticado com autismo, vinha participando das atividades junto às crianças no período da manhã. Segundo a professora, o remanejamento ocorreu em razão do uso de medicações contínuas, que provocavam sonolência intensa, impossibilitando sua permanência nas aulas noturnas. No dia da visita, contudo, o estudante não estava presente, pois seu pai, um ancião quilombola da comunidade, havia falecido poucos dias antes. As crianças demonstravam-se bastante agitadas, mas também curiosas e receptivas à visita. No início da atividade, foi perguntado aos estudantes se conheciam a história da comunidade. A resposta, de modo geral, foi negativa. Da mesma forma, não souberam explicar o significado da identidade quilombola nem a relevância histórica da comunidade onde vivem. Ao ser questionada sobre o trabalho pedagógico voltado para a temática quilombola, a professora reconheceu que a escola não dispõe de material didático específico para a Educação Escolar Quilombola. Informou, entretanto, que a instituição recebeu algumas obras produzidas por estudantes do Instituto Federal do Amazonas (IFAM) relacionadas à temática quilombola.

Apesar disso, durante a observação realizada, não foi possível identificar o uso frequente desses materiais nas atividades pedagógicas desenvolvidas. Como parte da visita, foi proposta uma atividade de desenho em que as crianças foram convidadas a representar o lago da forma como o conhecem e o percebem em seu cotidiano. A proposta despertou grande entusiasmo entre os estudantes, que prontamente se engajaram na atividade. Surgiram, então, pequenos artistas que, por meio de seus traços, cores e narrativas, expressaram diferentes percepções sobre o lago, revelando vínculos afetivos e experiências construídas na convivência diária com esse importante elemento da vida comunitária. Em um dos desenhos, o aluno destacou a presença de peixes no lago, árvores, jacarés, casas às margens e deu especial atenção à Cobra Grande, entidade que, segundo ele, habita aquelas águas. A imaginação expressa no desenho demonstra sensibilidade artística e a capacidade de contemplação do ambiente em que vive e do qual faz uso cotidiano. Ao mesmo tempo, o desenho constitui uma

estratégia para contornar as dificuldades que muitas crianças ainda apresentam em relação à leitura e à escrita.

Figura 9 – lago de Serpa desenhado por um aluno da Escola Casseano Secundo



Fonte: Autora, 2026

A gestora da escola revelou que uma das soluções encontradas para auxiliar as crianças no processo de alfabetização partiu da igreja à qual pertence, a Igreja Adventista do Sétimo Dia, uma das comunidades religiosas presentes no quilombo. Segundo ela, a maioria das crianças participa do Clube de Aventureiros, atividade desenvolvida pela instituição religiosa. Nesse clube, é necessário que os participantes saibam ler, uma vez que utilizam materiais próprios de estudo e formação. Diante dessa necessidade, a igreja contratou uma pessoa para atuar no reforço escolar e auxiliar as crianças durante o processo de alfabetização.

Tal situação constitui mais uma evidência do descaso do poder público municipal com a educação na comunidade quilombola. A educação ofertada não possui, efetivamente, um caráter quilombola e, caso permaneça nessa direção, corre o risco de assumir contornos de uma educação confessional adventista. O sistema educacional da

Igreja Adventista possui longa tradição e reconhecimento nacional, inclusive mantendo uma instituição de ensino particular no município de Itacoatiara. Até o presente momento, tudo indica que a principal preocupação da iniciativa é contribuir para a aprendizagem das crianças. Contudo, não se pode ignorar a dupla implicação desse processo: de um lado, a transferência indevida de responsabilidades do poder público para uma instituição religiosa; de outro, o fortalecimento de práticas que podem aproximar-se do proselitismo religioso no espaço escolar, tensionando o princípio constitucional da laicidade do Estado.

Ao analisar o material didático utilizado na Educação de Jovens e Adultos (EJA), observou-se que os conteúdos abordados apresentam significativa convergência com os princípios defendidos pela educação quilombola. Os livros da coleção intitulada *Nova EJA Moderna* chegaram em grande quantidade à escola, embora apenas dez estudantes estejam matriculados nessa modalidade. Um dos volumes trata das relações entre mundo do trabalho e território, refletindo sobre as transformações da paisagem decorrentes do uso intensivo dos recursos naturais. A obra também aborda as manifestações culturais brasileiras e a importância de sua preservação como patrimônio histórico.

Além disso, apresenta uma discussão dinâmica e histórica acerca dos conceitos de território e territorialidade, considerando os processos de ocupação vivenciados pelas populações tradicionais, frequentemente marcados por conflitos e violências. A diversidade identitária da população brasileira permeia todo o material, que valoriza a pluralidade cultural sem ignorar os desafios enfrentados pelas populações periféricas, a divisão racial do trabalho e as desigualdades salariais relacionadas ao gênero, à raça, à escolaridade e à região do país.

O livro faz jus ao seu título ao promover uma reflexão abrangente sobre os desafios históricos ligados às disputas territoriais, às relações de trabalho e às desigualdades econômicas que afetam diferentes grupos étnicos. Sem dúvida, grande parte desse conteúdo dialoga diretamente com a realidade vivenciada pelos quilombolas do Serpa, ainda que a coleção não tenha sido elaborada especificamente para esse público. Ao folhear outro volume disponível na escola, foi possível observar que, ao abordar a variação linguística, a obra utiliza como referência a escritora negra Carolina

Maria de Jesus, importante símbolo da literatura brasileira e da resistência das populações marginalizadas.

Historicamente, a comunidade vive e sobrevive a partir dos recursos oferecidos pela fauna e pela flora presentes em seu território, sem promover sua degradação. Apesar da tradição de extração de madeira para venda como lenha na cidade e para a produção de carvão vegetal, os moradores conseguiram preservar as margens do lago ao longo das décadas.

Entre os inúmeros recursos existentes nas águas do Serpa, cuja preservação mobiliza continuamente a comunidade, o peixe ocupa lugar de destaque. O pescado, além de elemento fundamental da alimentação doméstica, possui expressivo potencial econômico no município e é intensamente explorado, como ocorre em diversas regiões da Amazônia, em razão da abundância e da diversidade das espécies. No Serpa, entretanto, o uso do pescado para o consumo familiar sempre prevaleceu sobre a comercialização.

Ainda assim, iniciativas voltadas ao aproveitamento econômico sustentável dos recursos pesqueiros já foram cogitadas. Na década de 1980, o naturalista e agrônomo Francisco Fiuza Lima idealizou a criação da Companhia de Criação de Peixes e Quelônios (CRIPEIXE), com o objetivo de fortalecer a economia regional por meio da produção e circulação de pescado e quelônios. Fiuza Lima era um pesquisador profundamente comprometido com a preservação dos ecossistemas amazônicos e com a melhoria das condições de subsistência das populações do interior da Amazônia.

Acreditava-se que, por intermédio da Companhia de Criação de Peixes e Quelônios (CRIPEIXE), de Itacoatiara, sob a orientação do Estado do Amazonas e da SUDEPE, seria possível realizar, em bases científicas e técnicas, a criação de peixes e tartarugas, promovendo o povoamento e o repovoamento dos lagos amazônicos, com vistas à implantação de uma nova e importante indústria pesqueira (FIUZA, 1984, p. 57).

O projeto estava bem estruturado para ser executado no lago de Serpa, contando com o apoio do Estado e de empresários. Fiuza conhecia a região e estava ciente da degradação ambiental provocada pela exploração predatória da floresta, das perdas de

árvores de elevado valor econômico e da crescente escassez de pescado. As diversas espécies florestais extraídas pela indústria madeireira, sem qualquer prática de reposição ou reflorestamento, deixavam evidentes marcas de devastação ambiental e prejuízos econômicos ao longo da rodovia AM-010, que liga Manaus a Itacoatiara.

Assim como a vegetação, os animais terrestres e aquáticos também sofreram os impactos da exploração desequilibrada dos recursos naturais. No caso dos peixes, práticas predatórias como o arrastão e a batção contribuíram significativamente para a degradação da flora aquática. Em sua obra *Amazonas: Flora e Fauna Aquática* (1984), Fiuza detalha e classifica as espécies que considerava adequadas para a implantação do projeto no lago de Serpa. A diversidade de espécies selecionadas variava quanto ao porte, valor econômico, tempo de reprodução e capacidade de adaptação às condições nutritivas do lago.

A lista de espécies que se pretendia criar e conservar era extensa, incluindo pirarucu, tambaqui, acará-açu, curimatã, tucunaré, jaraqui, cuiú-cuiú, acari, peixe-boi, tartarugas, piraíba, piramutaba, pescada, pacamã, pirarara, surubim, boto-tucuxi e boto-vermelho. Esse repertório aquático refletia tanto as demandas do mercado quanto as possibilidades ecológicas da região. O pirarucu, por exemplo, é um peixe de grande porte, altamente valorizado comercialmente, com boa capacidade reprodutiva e alimentação baseada em peixes menores facilmente encontrados nos lagos. O tambaqui também apresenta elevado valor econômico e significativa capacidade de reprodução. Já o acará-açu, além da alta produtividade, alimenta-se de microrganismos abundantes nas águas do lago. Quanto às tartarugas, embora apresentem um ciclo reprodutivo mais longo, estimado entre oito e dez anos, sua escassez justificava a inclusão no projeto de manejo. O mesmo ocorria com o peixe-boi, que já era considerado uma espécie ameaçada de extinção no período em que o projeto estava previsto para ser implantado, em 1982. Entretanto, apesar da consistência técnica da proposta e de sua aparente adequação à realidade regional, a Companhia de Criação de Peixes e Quelônios (CRIPEIXE) não chegou a ser efetivamente implantada.

Alguns moradores recordam que Fiuza adquiriu terras na comunidade e construiu viveiros destinados à criação de peixes e tartarugas nas proximidades de sua propriedade. Também teria promovido a soltura de tartarugas no lago. Contudo, durante

o período de cheia, os animais migraram para o rio Amazonas. Antes da construção da estrada asfaltada que liga a cidade ao aeroporto, inaugurada em 1988 nas proximidades do Serpa, a conexão entre o lago e o rio Amazonas era direta. Para viabilizar a obra, foi instalado um bueiro que passou a controlar o fluxo hídrico, represando parte das águas do lago e reduzindo sua comunicação natural com o rio. Atualmente, as águas do Amazonas somente alcançam o lago nos períodos de enchentes mais intensas.

De acordo com a memória dos moradores, o lago sempre apresentou elevada produtividade pesqueira. Além disso, os hábitos tradicionais de pesca contribuíam para a conservação dos estoques pesqueiros. A maioria dos moradores utilizava instrumentos artesanais, como flechas, zagaias e caniços. Em contraste, embarcações pesqueiras oriundas de outras localidades invadiam o lago durante os períodos de cheia, utilizando técnicas predatórias, inclusive explosivos, que provocavam a morte de grandes quantidades de peixes em curto espaço de tempo. A barreira criada entre o rio Amazonas e o lago de Serpa produziu diversas consequências. Entre elas, destacou-se a redução da entrada de embarcações de pescadores externos. Se, no passado, a principal preocupação dos moradores estava relacionada à pesca predatória praticada por invasores, atualmente as tensões concentram-se sobretudo na especulação imobiliária e fundiária.

A aquisição de terras por pessoas interessadas exclusivamente em ganhos financeiros dentro do território quilombola reacendeu a mobilização comunitária, diante do temor dos impactos ambientais que poderiam comprometer a integridade do lago. Entre os riscos apontados pelos moradores estão a poluição das águas decorrente do aumento populacional e da ampliação dos sistemas de esgotamento sanitário, bem como o desmatamento associado à construção de novas moradias, capaz de alterar a temperatura local e afetar diretamente o equilíbrio do ecossistema aquático. A crescente demanda por terras também modificou práticas tradicionais de convivência comunitária. Se anteriormente as famílias organizavam mutirões para o plantio, a pesca e outras atividades coletivas, sem grandes disputas territoriais, a chegada de novos moradores contribuiu para o surgimento de divergências internas, especialmente no contexto recente das discussões sobre a demarcação coletiva do território.

Essas tensões fundiárias que atingem as comunidades tradicionais são resultado de um processo histórico marcado pela distribuição desigual das terras no Brasil. Sales (2019) recorda que os instrumentos jurídicos que legitimaram a propriedade privada, entre eles a Lei de Terras de 1850, aprofundaram desigualdades já existentes desde a colonização portuguesa e reforçadas pela Constituição Portuguesa de 1822 (SALES, 2019, p. 55).

Com a promulgação da Lei de Terras, a propriedade fundiária passou a ser concebida como mercadoria, inserindo-se na lógica de mercantilização característica da expansão do capitalismo mundial. A decisão da Coroa Portuguesa de privilegiar grandes latifúndios em detrimento da distribuição de pequenas propriedades evidencia as bases desiguais sobre as quais se estruturou a ocupação territorial brasileira. Ao estabelecer a compra como principal forma de acesso à terra, o governo imperial beneficiou aqueles que possuíam recursos financeiros, excluindo a população negra recém-liberta da possibilidade concreta de constituir patrimônio fundiário próprio. Tal política favoreceu os interesses das elites econômicas e de grupos empresariais, contribuindo para a consolidação da concentração fundiária e para o avanço da grilagem, frequentemente com a anuência do próprio Estado. Segundo Sales, “a legalização da usurpação das terras pelos grileiros para sua transformação em propriedade privada se constitui historicamente por meio da violência e do conflito” (SALES, 2019, p. 57). Esses conflitos são alimentados pela resistência das comunidades tradicionais, que recusam a perda de seus territórios e lutam continuamente para que o aparato jurídico assegure seus direitos históricos.

O autor destaca ainda que a concepção de território entre povos indígenas, camponeses e comunidades tradicionais difere profundamente daquela defendida pelos grileiros. Para os povos indígenas, o território possui caráter sagrado e coletivo, sendo concebido como um bem comum. Já os trabalhadores camponeses valorizam a terra sobretudo como espaço de trabalho, sustento familiar e reprodução social, sem necessariamente associá-la à lógica de acumulação capitalista. Essa visão, baseada no trabalho, na partilha e na busca pelo bem viver comunitário, também é amplamente compartilhada pelos povos quilombolas. As divisões internas que eventualmente surgem nesses territórios costumam estar associadas às estratégias políticas de agentes

externos interessados na apropriação das terras, os quais procuram naturalizar a ideia de que o acesso e o uso da terra devem ser determinados pelo poder econômico. Tais disputas revelam não apenas conflitos fundiários, mas também diferentes concepções de mundo, de território e de formas de viver coletivamente.

O quilombola Bispo (2010) recorda que, em sua comunidade de origem, “o uso da terra era demarcado pelas práticas e cultivos. Isso era tão forte entre nós que, apesar das pessoas mais velhas possuírem alguns documentos de propriedade, esses só tinham valor para o Estado” (BISPO, 2010, p. 43). Essa é a realidade de comunidades que historicamente viveram sob formas próprias de organização social, sem a coerção permanente dos mecanismos formais de controle territorial.

Entretanto, a crescente pressão pela apropriação privada da terra e o avanço da grilagem no Brasil passaram a exigir instrumentos jurídicos eficazes de proteção. Aquilo que antes possuía legitimidade social, como relata Bispo — “para nós, o que valia eram os perímetros que chamávamos de extrema, demarcados pela nossa capacidade de cultivar e de compartilhar” (BISPO, 2010, p. 43) já não é suficiente para garantir a permanência dos povos tradicionais em seus territórios. A reflexão apresentada por Bispo evidencia o avanço contínuo da grilagem e as dificuldades enfrentadas pelas comunidades tradicionais para assegurar seus direitos territoriais sem o respaldo de uma proteção jurídica efetiva. Essa constatação também é compartilhada por Almeida em suas pesquisas sobre os conflitos fundiários envolvendo povos e comunidades tradicionais. No levantamento realizado pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), no âmbito do processo de titulação coletiva do Quilombo do Serpa, foram identificados quatorze títulos de propriedade incidentes sobre a área reivindicada, dos quais apenas quatro foram considerados válidos. As irregularidades documentais encontradas demonstram que, para muitos interessados, o mais importante é assegurar a posse da terra a qualquer custo, sem preocupação com a história do lugar, com seus habitantes ou com a preservação ambiental. Os ocupantes ilegais sabem que, caso a área deixe de atender aos seus interesses econômicos, poderão facilmente deslocar seus investimentos para outros locais. Já os moradores tradicionais preservam o território não apenas por seu valor material, mas também porque nele estão inscritas suas memórias, suas relações sociais e suas formas de existência.

Em uma roda de conversa realizada com dez jovens quilombolas, entre adolescentes e jovens de 14 a 19 anos, mediante consentimento prévio dos responsáveis, foi perguntado o que mudaria na vida da comunidade caso o lago deixasse de existir. A resposta foi imediata: “Tudo!”. Ao desenvolverem suas reflexões, os participantes apontaram que o primeiro impacto seria econômico. Entre os dez jovens, cinco se autodeclararam quilombolas, e quatro afirmaram que suas famílias, além de pescarem para o consumo doméstico, comercializam parte do pescado. Entre as espécies mais consumidas foram citados jaraqui, pacu, tucunaré, curimatã e pirarucu. Além disso, o lago foi reconhecido como um importante meio de transporte. Para os seis participantes que residem às suas margens, a travessia das águas é fundamental para acessar a cidade e os serviços disponíveis na parte terrestre da comunidade, como a escola, os atendimentos de saúde e os espaços religiosos. Todos os participantes também destacaram o lago como local de lazer, utilizado diariamente em frente às próprias residências ou nas casas de familiares.

Quando questionados sobre o uso do Balneário Mirante do Serpa, empreendimento privado instalado nas margens do lago, os jovens foram unânimes em afirmar que o local não lhes traz benefícios. Segundo eles, não há necessidade de utilizar o balneário, uma vez que possuem acesso direto ao lago em áreas próximas às suas residências. Além disso, consideram elevado o custo cobrado para acesso ao local, incompatível com a realidade econômica das famílias da comunidade. O balneário foi construído por uma família que adquiriu terras na região, fato que constitui um dos focos recentes de conflito territorial. Localizado próximo ao centro da comunidade, o empreendimento recebe visitantes que chegam de carro ou motocicleta e utilizam pequenas embarcações para alcançar a área de banho. Mediante o pagamento de R\$ 5,00 pelo transporte, fornecido pelos proprietários, os frequentadores podem usufruir de uma área do lago que foi transformada em espaço privado. Para os jovens entrevistados, a ideia de pagar para acessar o lago é inconcebível. Além disso, o restaurante existente no local, embora possua uma vista privilegiada, é considerado inacessível para a maioria dos moradores. Na percepção dos participantes, o balneário não gera benefícios coletivos para a comunidade. Pelo contrário, é fonte de preocupação devido ao aumento da circulação de pessoas externas, à produção de lixo

nas proximidades das águas e à presença de embarcações motorizadas que afugentam os peixes e perturbam os moradores que utilizam pequenas canoas para deslocamento.

Dessa forma, os ganhos econômicos produzidos a partir dos recursos naturais do lago beneficiam essencialmente uma única família. Quando questionados sobre a participação em encontros ou atividades voltadas à reflexão sobre a importância do lago, os jovens responderam negativamente. Contudo, por serem majoritariamente católicos, afirmaram compreender seu valor por meio da participação anual na procissão religiosa realizada na comunidade. Mesmo entre os participantes que não se identificam como quilombolas — aproximadamente metade do grupo — houve consenso quanto à necessidade de preservar o lago. A principal preocupação mencionada refere-se ao descarte inadequado de resíduos sólidos. O contato cotidiano com as águas faz com que reconheçam a importância de protegê-las da poluição que compromete a qualidade ambiental e afeta a reprodução dos peixes.

Em entrevista individual, um dos jovens relatou que já ocorreram mutirões comunitários para a retirada de lixo das margens do lago. Outra preocupação recorrente refere-se às queimadas utilizadas tanto na preparação das áreas de plantio quanto na eliminação de resíduos sintéticos. Embora o lixo produzido pelas famílias residentes em terra firme seja recolhido pelo serviço municipal, os moradores que vivem às margens do lago frequentemente queimam ou enterram seus resíduos. Soma-se a isso a prática das queimadas para abertura de roças, muitas vezes realizadas sem observar a distância adequada dos corpos hídricos. Até recentemente, também eram comuns queimadas destinadas à formação de pastagens. O temor em relação aos impactos ambientais está diretamente associado ao desejo de permanência no território. Na roda de conversa realizada em 1º de março de 2026, apenas um dos participantes afirmou não pretender continuar vivendo na comunidade, enquanto dois ainda se mostraram indecisos. Embora não tenham demonstrado envolvimento direto em ações organizadas de defesa ambiental, os jovens reconhecem o valor simbólico, econômico e social do lago para suas vidas e para a sobrevivência de suas famílias.

A luta em defesa do território nas proximidades de Itacoatiara apresenta atualmente um nível de mobilização inferior ao observado antes dos anos 2000. Ainda assim, algumas comunidades permanecem organizadas na proteção de suas áreas de

cultivo e de seus recursos naturais. Na região do Rio Arari, especificamente na Comunidade São João do Araçá, localiza-se o Lago Babacu, marcado pela típica paisagem de várzea amazônica. A comunidade possui uma associação de moradores voltada à organização da pesca e da agricultura familiar.

A trajetória de proteção dos lagos naquela localidade remonta ao período de intensa atuação das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), apoiadas por Dom Jorge Marskell. Fortalecida por esse processo organizativo, a comunidade iniciou, em 2006, o manejo do pirarucu. Posteriormente, em 2008, por meio da Instrução Normativa nº 181, foi publicado no Diário Oficial da União um acordo de pesca destinado à conservação dos recursos pesqueiros de quatorze comunidades localizadas em lagos, igarapés e poços da região.

No entanto, apenas uma dessas comunidades implementou integralmente o acordo estabelecido. Para que houvesse a recuperação do estoque pesqueiro, os moradores do Lago do Babaçu abriram mão da pesca do pirarucu durante doze anos. Além disso, capacitaram-se no manejo de covas de ovos de tracajá, de modo a favorecer a reprodução da espécie. Atualmente, a comunidade colhe os frutos desse trabalho, realizado em parceria com a Universidade Federal do Amazonas (UFAM), que incentiva e monitora o manejo comunitário por meio do Projeto Pé-de-Pincha. Além de contribuir para a preservação do lago e de seus recursos naturais, os moradores passaram a comercializar parte do pescado, gerando renda para as famílias envolvidas na vigilância e conservação da área. A defesa do lago é permanente e exige grande dedicação. Em razão da conexão com rios da região, durante o período de vazante, entre os meses de agosto e janeiro, quando peixes e quelônios tornam-se mais vulneráveis à captura, as famílias precisam realizar a vigilância noturna do lago. Esse trabalho é particularmente difícil, pois os pescadores permanecem em embarcações improvisadas, muitas vezes enfrentando tempestades repentinas durante a madrugada. Atualmente, sete famílias se revezam nessa atividade. A associação comunitária já manifesta o interesse em adquirir um drone para auxiliar no monitoramento da área.

A perseverança dos trabalhadores do Rio Arari tem servido de inspiração para alguns moradores do Lago de Serpa, que passaram a desenvolver iniciativas de manejo de tracajás. Inicialmente, uma família recebeu capacitação para realizar adequadamente

a coleta e o manejo dos ovos. A primeira experiência, iniciada há três anos pela família do senhor Valcimar Negreiro, membro da diretoria da associação quilombola e representante da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) na comunidade, resultou na produção de vinte filhotes, cuja soltura no lago estava prevista para o primeiro semestre de 2026. O manejo de tracajás exige não apenas conhecimentos técnicos relacionados à reprodução da espécie, mas também a experiência necessária para identificar corretamente os locais de desova.

Em 2021, tive a oportunidade de visitar diversas vezes o Lago Babaçu. Em uma dessas ocasiões, acompanhei a presidente da associação, dona Socorro, na busca por covas de tracajás às margens do lago. Saímos por volta das cinco horas da manhã, ao nascer do sol, em uma pequena embarcação a remo, pois ela receava que, se chegássemos mais tarde, os gaviões já tivessem consumido os ovos.

Naquela manhã, identificamos duas covas intactas e outra que já havia sido encontrada e saqueada. Fiquei impressionada com a habilidade de dona Socorro para reconhecer os locais de desova e com o cuidado empregado no manejo e armazenamento dos ovos. Essa mesma habilidade, contudo, também é compartilhada por pessoas que não estão comprometidas com a preservação ambiental e que invadem o lago para capturar tracajás e coletar seus ovos de forma predatória. No dia seguinte, enquanto caminhava pela comunidade, observei seu filho, Robson, identificar um novo local de desova. Imediatamente, ele começou a cavar a areia e a retirar os ovos. Como a coleta foi realizada de forma inadequada, os ovos perderam a viabilidade para incubação. Por essa razão, acabaram sendo consumidos pelos moradores.

Na ocasião, tive a oportunidade de experimentar os apreciados ovos de tracajá, considerados uma iguaria tradicional na cultura amazônica. Algum tempo depois, dona Socorro enviou-me, gentilmente, um certificado de participação em reconhecimento à colaboração prestada ao Projeto Pé-de-Pincha, gesto que guardo com gratidão e apreço. Em quase vinte anos de manejo no Lago do Babaçu, a persistência de algumas famílias é admirável.

Em 28 de março de 2026, ocorreu a 18ª soltura de tracajás. Para esse momento, estiveram presentes diversas pessoas além dos moradores da comunidade. Duas embarcações partiram da cidade de Itacoatiara transportando amigos da comunidade, estudantes e docentes da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e do Instituto Federal do Amazonas (IFAM), funcionários do IBAMA, representantes da Rede Amazônica de Comunicação, membros da Prelazia de Itacoatiara e voluntários do Projeto Pé-de-Pincha. Também participaram representantes de duas comunidades vizinhas. Lago do Batista e Lago do Tapaiúna que buscam retomar iniciativas de manejo pesqueiro em seus territórios. As atividades tiveram início às oito horas da manhã com um café comunitário. Em seguida, dona Socorro fez memória dos dezoito anos de dedicação à proteção do lago.

Destacou sua trajetória como liderança comunitária, iniciada nos grupos de mulheres da Prelazia, o apoio recebido de sua família ao longo dos anos de manejo e a insuficiência do apoio prestado pelos órgãos ambientais municipais. Ao abordar a falta de incentivo público, enfatizou a importância da organização comunitária e da luta coletiva pelas demandas do território, sem depender exclusivamente das gestões municipais, frequentemente transitórias e orientadas por interesses políticos específicos.

Figura 10-Solturas de tracajás no lago Babaçu 2026



Fonte: Autora, 2026

Em suas palavras: “A resistência da comunidade não pode depender da gestão política. O gestor passa, mas a comunidade fica”. Dona Socorro recordou que, ao aderir ao Projeto Pé-de-Pincha, assumiu o compromisso de dedicar-se ao manejo dos quelônios enquanto tivesse condições de atuar. Durante sua fala, reiterou diversas vezes que preserva o território por amor à “Casa Comum”⁵, demonstrando a convicção de que o cuidado com a natureza permite multiplicar os recursos disponíveis, gerando renda sem destruir os bens ambientais.

A organização associativa tem possibilitado a construção de parcerias que fortalecem a preservação dos territórios tradicionais e, simultaneamente, impulsionam a economia local. A Comunidade São João do Araçá, além da parceria estabelecida com a UFAM, participou recentemente de uma pesquisa financiada pela instituição francesa Secours Catholique Caritas France, organização de origem católica voltada à promoção da justiça social e ao combate à pobreza. O estudo teve como objetivo compreender os impactos das mudanças climáticas sobre a subsistência das comunidades ribeirinhas amazônicas. Os resultados da pesquisa foram apresentados por dona Socorro em um dos painéis da Conferência das Partes (COP30), realizada em Belém, em novembro de 2025. As trocas estabelecidas durante a participação na COP30 consolidaram mais uma importante parceria para a continuidade das ações de manejo no Lago do Babaçu.

A organização não governamental The Nature Conservancy (TNC Brasil), com forte atuação ambiental na Amazônia, em parceria com a Secretaria de Estado do Meio Ambiente do Amazonas (SEMA), iniciou o acompanhamento da Comunidade São João do Araçá e encontra-se em processo de escuta das comunidades vizinhas. Muitas dessas localidades já haviam manifestado, em 2008, interesse na conservação de seus territórios por meio de acordos de pesca.

A persistência e a retomada da mobilização coletiva são fundamentais para conter a ação de embarcações pesqueiras que continuam circulando na região.

⁵ Dona Socorro fez menção à carta pastoral do Papa Francisco, *Laudato Si'*, escrita em 2015. No documento o pontífice chamou atenção para a urgência de conversão ecológica, defendendo uma ecologia integral. O papa afirma que não há separação entre crise social e ambiental, ao contrário o mundo vive uma crise socioambiental da qual a Igreja não pode se esquivar. A responsabilidade de colaborar com ações que promovam mudanças de hábitos. A conversão ecológica é um ato de cuidado com a obra do Criador.

Assim como relatado por Ribeiro ao analisar a pesca predatória no município de Silves durante a década de 1980, no Rio Arari esses barcos ainda chegam às comunidades e, frequentemente, procuram atrair moradores em situação de vulnerabilidade social para indicar áreas de maior concentração de pescado.

Apesar do trabalho de educação ambiental realizado pela Associação dos Trabalhadores da Agricultura Familiar do Lago do Babaçu – Rio Arari (ASTA), por meio de atividades em escolas e rodas de conversa com moradores das localidades vizinhas, ainda existem resistências à adoção de práticas sustentáveis de uso dos recursos naturais. O Lago de Serpa também vem sendo beneficiado por pesquisas desenvolvidas no âmbito do Projeto Lagos Sentinelas, financiado por diferentes instituições de proteção ambiental e acompanhado pela UFAM, campus de Itacoatiara⁶. Embora ainda esteja em fase inicial, o projeto possui objetivos semelhantes aos trabalhos realizados no Lago do Babaçu, buscando compreender cientificamente a dinâmica ambiental do lago e produzir informações que contribuam para sua preservação, já promovida cotidianamente pela comunidade.

O empenho dos quilombolas do Serpa na proteção do lago tem mobilizado diversos agentes externos que fortalecem suas reivindicações. Instituições de ensino e pesquisa, como a UFAM, o IFAM e a Universidade do Estado do Amazonas (UEA), têm contribuído por meio do envio de pesquisadores, docentes e discentes, responsáveis pela produção de um patrimônio documental até então insuficiente, mas fundamental para a formulação de políticas públicas, a salvaguarda da memória coletiva, o fortalecimento da identidade quilombola e a ampliação da visibilidade social da comunidade.

Essa produção documental assume especial relevância diante das históricas tentativas de apagamento e desvalorização da memória afro-brasileira. O acervo

⁶ Instituições Colaboradoras na Amazônia: Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA) Universidade Federal do Amazonas (UFAM) Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA) Instituto de Desenvolvimento Florestal e da Biodiversidade do Estado do Pará (IDEFLOR-Bio) Instituto Tecnológico Vale (ITV-DS) Sociedade para a Pesquisa e Proteção do Meio Ambiente (SAPOPEMA) Secretaria Municipal de Saúde de Coari (SEMSA/ Coari) Serviço Geológico do Brasil (SGB)
Fora da Amazônia: Universidade de Brasília (UnB) Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).
Instituições estrangeiras: Institutde Recherchepourle Développement (IRD) University of California, Santa Barbara (UCSB) Michigan State University (MSU) Bangor University (BU).

produzido pelas pesquisas, associado à história oral preservada pelos moradores, constitui um instrumento essencial na busca pela efetivação dos direitos das comunidades tradicionais.

Tanto nas conversas realizadas com moradores do Lago do Babaçu quanto com os moradores do Serpa, foi possível perceber o reconhecimento da importância das parcerias estabelecidas com instituições de ensino e pesquisa. Os comunitários valorizam as pesquisas de campo realizadas em seus territórios e as denúncias produzidas por pesquisadores por meio de artigos científicos e relatórios técnicos. A certificação da goma de mandioca e do mel de abelhas sem ferrão produzidos na comunidade do Lago do Babaçu, após extensas pesquisas conduzidas por estudiosos da UFAM, bem como a contratação de uma professora residente no Serpa após denúncias e mobilizações acadêmicas, constituem exemplos concretos de cooperação entre universidades e comunidades tradicionais. Tais iniciativas demonstram a importância da produção científica comprometida com a realidade social e com a promoção da justiça territorial.

Essa colaboração torna-se ainda mais necessária porque os saberes tradicionais continuam sendo, em muitos espaços de poder político e jurídico, considerados menos legítimos do que os conhecimentos técnicos e científicos. Nesse contexto, o diálogo entre ciência e conhecimento tradicional apresenta-se como um caminho fundamental para a consolidação dos direitos territoriais, culturais e ambientais das comunidades quilombolas e ribeirinhas da Amazônia.

2.2. O LAGO E SEUS USOS RELIGIOSOS E DO IMAGINÁRIO POPULAR

As comunidades tradicionais carregam na sua história a experiência espiritual de relação com os recursos da natureza, se tratando de comunidades com raízes africanas, o contato com as águas é pleno de significado. Muitas comunidades negras são adeptas

das religiões de matriz africana. No contexto do candomblé, o simbolismo da água é mais do que um recurso físico, é um elemento sagrado. Essa sensibilidade ao sagrado foi crucial para os africanos escravizados no Brasil demarcarem os novos espaços geográficos, uma vez, que foram retirados de suas terras e pouco puderam aportar de bens materiais e vínculos familiares (RANGEL E GOMBERG, 2016). A convivência interétnica entre africanos que chegaram no Serpa com a população local, sendo os negros em menor número e distantes de suas raízes, provavelmente explique que os costumes da comunidade aparentam mais similaridade com o modo de viver das populações ribeirinhas amazônicas. No entanto, há alguns costumes que indicam a troca de saberes que permeou a vida dos primeiros habitantes e foram transmitidos pela oralidade e no saber fazer. Entre os hábitos visibilizados estão os banhos e chás de ervas medicinais e ritos religiosos bastante festejados.

Na cultura afro é conhecido o modo de vida próximo aos recursos naturais. Os banhos de ervas preparados antes de rituais nas comunidades religiosas de matriz africana são costumeiros. Silva (2021) explica que os banhos são praticados nas cerimônias do Candomblé para higienizar o corpo. Embora os banhos com plantas sejam costumes de diversas sociedades, entre os povos africanos é visto como necessário. Os banhos são preparados com fé e com técnicas formais. Nos cultos realizados no Candomblé há uma pessoa dedicada na preparação dos banhos, o sacerdote -o babalossaim-, ele quem seleciona as ervas e prepara o banho para o iniciante no rito. Tais ervas são selecionadas observando o santo devotado no dia. No término do ritual, o que sobra do banho não é descartado de qualquer modo, pois é sagrado. A água acompanhada das folhas é descartada em locais de mata ou floresta. De modo semelhante a preparação de chás é feita com devoção para a cura do corpo.

Na realidade dos moradores de Serpa não há relatos de rituais ligados à religião do Candomblé ou Umbanda, no entanto, espontaneamente alguns anciãos contam da preparação de banhos e chás para curas de doenças que ocorria com muita frequência no passado, quando pouco se procurava atendimento médico de saúde na cidade. Atualmente, os costumes de preparos de medicamentos com plantas da comunidade permanecem, porém com menor frequência. O papel sagrado no uso da água é conhecido em diversas crenças. Assim como nos rituais de natureza de religião de origem africana, a água no cristianismo é elemento fundamental nas cerimônias de rito do batismo. Na tradição pentecostal, a água é usada no batismo na praxe de imersão.

Os batizando são mergulhados nas águas, em piscinas construídas nos templos ou em regiões de rios como símbolo de uma vida nova. Pelo rito batismal, a pessoa é purificada de seus pecados e se compromete a novos hábitos (SILVA, 2021).

Na herança católica, os batismos acontecem tanto por imersão, quanto por aspersão. O sentido batismal de transformação de vida é partilhado com a tradição evangélica. No entanto, entre os católicos, o costume de uso da água como símbolo sagrado é amplo. Além de ser utilizada no rito batismal, ela é benta e utilizada para aspergir as pessoas e objetos de devoções em celebrações religiosas, como sinal de proteção. Também em rituais fúnebres a água é aspergida sobre o caixão para recordar as promessas batismais e a crença na ressurreição dos mortos. Silva, ao relatar o uso da água por pessoas de crença em matriz africana, expressado na lavagem de Bonfim (festejo católico) e na festa de Iemanjá (festejo de matriz afro misturada a tradição dos pescadores) em Salvador- BA, afirma que o uso da água transcende fronteiras sociais e raciais. A afirmação da autora se dá pela constatação da diversidade de pessoas que participam dessas festividades religiosas. A reverência à água independe de raça e classe social, a crença na força protetora da água atua dialogando entre a natureza humana e o sagrado.

A influência da religião católica, trazida e difundida pelos colonizadores, fez com que o culto aos santos se sobressaísse no Serpa. Assim, as práticas religiosas preservadas na memória dos quilombolas estão relacionadas à devoção a santos católicos, como Santo Antônio, São João, São Pedro e São Raimundo, cujas festividades eram realizadas com frequência na cidade de Itacoatiara e contavam com a participação dos moradores, que utilizavam o lago como principal via de acesso.

Na memória da comunidade do lago de Serpa permanece viva a forte devoção a São Raimundo, cujos festejos eram celebrados anualmente no dia 31 de agosto. Os moradores mais antigos recordam que havia um promesseiro, Raimundo Sabino, responsável, juntamente com sua família, pela organização da festividade durante a década de 1970. Os relatos indicam que a celebração era longa e bastante animada. A capela dedicada ao santo localizava-se às margens do lago e costumava receber pessoas provenientes de comunidades vizinhas e da cidade de Itacoatiara. Com o falecimento do principal festejador da família Sabino, os festejos de São Raimundo

foram gradativamente desaparecendo, enquanto a devoção ao Sagrado Coração de Jesus passou a ganhar destaque na comunidade. Além disso, em 1976, um novo acontecimento passou a integrar a experiência religiosa dos moradores: o achado de uma imagem de Nossa Senhora Aparecida nas águas do lago.

O pesquisador Vinícius Alves da Rosa (2024), ao estudar a religiosidade popular entre os quilombolas do lago de Serpa e da comunidade quilombola do Barranco São Benedito, em Manaus, registrou importantes aspectos da vivência religiosa local. Tanto os dados apresentados em sua tese quanto os relatos coletados junto aos moradores indicam que um pescador já falecido, conhecido como Benedito Aragão, durante uma pescaria realizada no lago com sua esposa, encontrou uma imagem de uma santa negra, identificada pelos moradores como Nossa Senhora Aparecida. O primeiro achado da imagem de Nossa Senhora Aparecida ocorreu no Rio Paraíba do Sul, em outubro de 1717, quando pescadores encarregados de obter alimento para autoridades coloniais portuguesas encontraram a imagem durante uma jornada de pesca. Segundo a tradição católica, após o encontro da imagem, houve abundância de peixes, fato que contribuiu para a difusão da devoção mariana. Até os dias atuais, milhares de devotos realizam peregrinações ao Santuário Nacional de Aparecida, em Aparecida (SP), para fazer promessas, agradecer graças alcançadas e pedir a intercessão da santa.

De maneira semelhante, os devotos do Serpa celebram anualmente, no dia 22 de setembro, a memória do achado da imagem ocorrido nas águas do lago. A festividade constitui um importante elemento da religiosidade popular local, fortalecendo os laços comunitários e reafirmando a relação simbólica entre a fé, a memória coletiva e o território quilombola. O modo de manifestação cultural religiosa no Serpa é predominantemente influenciado pela religiosidade popular católica, embora existam comunidades religiosas de tradição evangélica pentecostal no quilombo. As expressões religiosas mais celebradas entre os quilombolas continuam sendo de orientação católica, e a devoção a Nossa Senhora Aparecida é comemorada duas vezes ao ano: em setembro e em outubro. A primeira celebração ocorre para marcar a data do achado da imagem no lago (22 de setembro), enquanto a segunda corresponde à festa litúrgica da padroeira do Brasil (12 de outubro). As festividades destacam-se pela dedicação dos moradores na preparação das novenas e dos arraiais culturais, que incluem danças,

músicas, bingos e outras atividades recreativas, revelando a alegria e o envolvimento comunitário nos festejos. Alguns moradores relatam que, em determinado período, a Prelazia de Itacoatiara manifestou-se contrária à realização de duas festividades em honra à santa negra, defendendo a priorização da celebração prevista no calendário litúrgico. Entretanto, os comunitários não abriram mão de comemorar a memória do achado da imagem e, por isso, mantiveram as duas festividades em um curto intervalo de tempo. Atualmente, a festa de setembro é realizada durante nove noites, enquanto a celebração de outubro foi reduzida para três noites.

Ininterruptamente, no dia 22 de setembro, a comunidade prepara-se para encerrar os festejos com uma procissão fluvial pelo lago. A imagem é ornamentada na igreja com flores e colocada em um andor confeccionado em madeira. Em seguida, realiza-se uma pequena procissão entre a capela e o lago. Nas águas, diversas embarcações permanecem de prontidão, conduzidas por devotos e promesseiros dispostos a transportar aqueles que desejam acompanhar o cortejo. Partindo do porto localizado nas proximidades da igreja, as embarcações seguem até o local aproximado onde a imagem foi encontrada, hoje identificado por uma cruz. Em uma embarcação maior, responsável por transportar o andor, uma equipe composta por cantores, músicos e rezadeiras conduz os momentos de devoção, entoando cânticos em homenagem à santa, meditando os mistérios da vida de Jesus por meio do terço, realizando preces e expressando agradecimentos. Todo o percurso é marcado pela beleza cênica do lago, que confere singularidade à celebração religiosa.

Ao retornar à igreja, a festividade prossegue com a celebração da missa e, posteriormente, com um momento fraterno de convivência, marcado pela partilha de comidas e bebidas típicas da região. Também fazem parte da programação apresentações musicais ao vivo, sorteios de rifas, bingos e o tradicional mastro enfeitado com prêmios, que variam entre quantias em dinheiro e produtos cultivados na própria comunidade. Enquanto moradores e visitantes celebram a fé e desfrutam do convívio comunitário, a festividade também gera recursos destinados à manutenção do templo e às atividades pastorais da comunidade religiosa. No último festejo, realizado em 22 de setembro de 2025, a procissão sofreu uma alteração inédita após muitos anos de realização contínua, em decorrência de uma transformação natural ocorrida no lago.

Naquele ano, um extenso aningal atravessou parte significativa das águas, impossibilitando a realização do trajeto tradicional. Apesar dos esforços de alguns moradores, que durante vários dias tentaram viabilizar a passagem das embarcações, a força da natureza prevaleceu. O crescimento dos aningais integra as modificações ambientais observadas no lago desde o seu represamento por meio da instalação de bueiros. O deslocamento dessa vegetação aquática, que normalmente permanece às margens do lago, é interpretado de diferentes formas pelos moradores. Alguns o consideram um fenômeno natural, enquanto outros associam sua movimentação à presença da cobra-grande, entidade recorrente no imaginário popular amazônico.

As narrativas dos pescadores que transitam regularmente pelo lago relatam que a cobra-grande, por vezes, assombra os moradores e dificulta a navegação, sobretudo quando os fortes banzeiros tornam a pesca inviável. Independentemente das interpretações atribuídas ao fenômeno, o fato é que, mesmo com a necessidade de adaptar o percurso tradicional, o compromisso religioso da comunidade permaneceu inalterado. Assim, a procissão de 2025, embora menor que as anteriores, foi realizada com a mesma devoção, alegria e zelo que caracterizam os festejos dedicados a Nossa Senhora Aparecida no lago de Serpa.

Figura 11-aningal atravessado no lago



Fonte: Autora, 2025

Desde agosto de 2025, o aningal que atravessa o lago tem inquietado os moradores da comunidade. A vegetação possui raízes profundas, o que dificulta sua remoção, apesar das inúmeras tentativas realizadas pelos moradores com diferentes instrumentos de corte. Atualmente, a estratégia adotada consiste em realizar podas periódicas em partes da vegetação para abrir passagens destinadas às pequenas embarcações utilizadas diariamente pelas famílias que vivem ao redor do lago. Recentemente, algumas crianças residentes nas margens do lago, ao retornarem da escola, precisaram ser carregadas pela monitora da embarcação escolar, pois o aningal havia bloqueado completamente a passagem. A travessia somente foi possível a pé, por entre a vegetação, contando ainda com uma embarcação de apoio posicionada do outro lado do aningal para dar continuidade ao trajeto até as residências das crianças.

Diante dessa situação, alguns moradores passaram a pedir passagem ao aningal, interpretando o fenômeno como algo dotado de mistério. O gesto remete a práticas culturais presentes tanto em comunidades de matriz africana quanto em populações ribeirinhas amazônicas, nas quais pedir licença à mãe-d'água simboliza respeito, gratidão e reconhecimento das forças da natureza. O caráter intrigante do fenômeno reside na resistência do aningal em ser removido e nas dificuldades encontradas pelos pescadores. Embora haja abundância de peixes sob a vegetação aquática, muitos pescadores experientes relatam dificuldades para capturá-los. Alguns afirmam pescar com receio, desconfiando da presença de algo desconhecido sob as plantas.

O imaginário em torno da cobra-grande, considerada por alguns moradores como responsável pelo movimento dos aningais, continua presente nas narrativas locais. Entretanto, a existência de grandes serpentes no lago é interpretada de diferentes maneiras. Para Normando, trata-se possivelmente de uma jibóia que cresceu demasiadamente e que, por possuir hábitos terrestres, estaria se deslocando em busca de áreas secas. Já Licilene recorda que, durante sua adolescência, presenciou equipes do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) realizarem solturas de quelônios, como tracajás e tartarugas, além de serpentes apreendidas no comércio ilegal de animais silvestres.

Segundo ela, era comum que as crianças da comunidade se posicionassem em um barranco localizado em frente ao lago para observar essas solturas. A presença dos quelônios ainda é percebida atualmente, uma vez que os moradores continuam encontrando ninhos e covas de desova nas margens do lago durante os períodos reprodutivos.

As interpretações que transitam entre a observação da natureza e a crença na existência de encantados são recorrentes nas comunidades amazônicas. O imaginário da cobra-grande é transmitido oralmente há gerações. Em diversas localidades ribeirinhas da Amazônia, é comum ouvir relatos segundo os quais a cabeça da cobra estaria situada sob a igreja da comunidade, sendo mantida sob controle pela imagem de Nossa Senhora. Segundo essa narrativa, a permanência da santa no templo impediria que a serpente se revoltasse e provocasse desordens.

Essa representação simbólica foi amplamente registrada por autores clássicos do pensamento social amazônico, como Eduardo Galvão, Paes Loureiro, Mário Ypiranga Monteiro e Câmara Cascudo. Possivelmente, essa concepção esteja relacionada à longa convivência entre as populações amazônicas e a tradição católica, que, em sua narrativa teológica, apresenta a serpente como antagonista da mulher nos relatos da criação presentes no livro do Gênesis. De acordo com essa interpretação, a serpente, por ter induzido a humanidade ao pecado, seria submetida ao domínio da mulher, simbolicamente representada por Maria, a nova Eva. Sob seus diversos títulos devocionais, Nossa Senhora é compreendida como aquela que protege seus filhos contra o mal, frequentemente simbolizado pela astúcia e pelo veneno da serpente. Entre os estudiosos das cosmologias amazônicas, os encantados são considerados elementos centrais das narrativas míticas e lendárias da região. Durante muito tempo, essas entidades foram reduzidas ao campo do imaginário, do folclore ou do exotismo religioso. Entretanto, pesquisas mais recentes, especialmente aquelas produzidas por intelectuais indígenas, têm reconhecido os encantados como agentes fundamentais na compreensão das sociocosmologias amazônicas.

Nas crenças transracionais da Amazônia, os encantados são seres que não morreram, mas se encantaram, tornando-se invisíveis aos olhos humanos e manifestando-se sob diferentes formas. Eles podem aparecer como animais das

profundezas das águas, conhecidos como “bichos do fundo”; como figuras antropomórficas, denominadas oiáras; ou ainda como entidades xamânicas, chamadas caruanas. Entre os encantados mais conhecidos encontram-se a cobra-grande, o curupira, o boto-cor-de-rosa, o mapinguari, a matinta-pereira e a mãe-d’água (BESSA, 2022). Frequentemente, esses seres possuem a capacidade de assumir forma humana para interagir com os moradores das comunidades, sendo o boto especialmente conhecido por sua capacidade de seduzir jovens mulheres.

Em conversa com o senhor Ernando, este afirmou que “as cobras grandes são dominadas pelos poderes divinos. São ferozes”. Em seguida, relatou que, no passado, trabalhou com um indígena da etnia Mura, conhecido pelo apelido de Coroa. Ambos pescavam regularmente no lago de Serpa e no rio Amazonas. Em determinada ocasião, deslocaram-se até as margens do grande rio para observar a caveira de uma cobra-grande que, segundo os relatos locais, havia sido morta por uma pessoa considerada desequilibrada. A serpente habitava um canal na região do rio Arari e teria morrido durante o período de estiagem, quando o local foi incendiado. Ao ser questionado sobre a possibilidade de ter visto a cobra viva, Ernando respondeu negativamente. Contudo, afirmou que, durante pescarias noturnas no lago, já observou uma grande serpente atravessada sobre as águas e que suas escamas brilhavam “como luzes de Natal”. Descrições da cobra-grande com escamas luminosas ou olhos de fogo são recorrentes no imaginário amazônico. Curiosamente, algumas espécies de serpentes reais, como a jiboia-arco-íris, apresentam escamas iridescentes que refletem intensamente a luz, produzindo efeitos visuais semelhantes aos descritos pelos moradores.

Na narrativa do senhor Ernando, o real cotidiano mistura-se ao extraordinário e ao misterioso. Essas entidades, por serem concebidas como dotadas de poder sobrenatural, inspiram respeito e reverência, ao mesmo tempo em que sua imponência desperta temor. O relato de pescadores do Serpa que afirmam ter abandonado a pescaria por medo da cobra grande — jamais vista diretamente por eles — evidencia a relação de respeito e medo existente entre os moradores e essa figura lendária. O achado da imagem da santa no lago também é marcado pela intersecção entre o real e o imaginário. Nas palavras de Normando, trata-se de uma experiência cercada por “jornal”, expressão utilizada para designar narrativas e acontecimentos que

provavelmente não ocorreram da forma como são contados. Antes de tudo, permanece uma questão: tratou-se de um achado ou de uma aparição? Nos relatos transmitidos pela tradição oral, existem, pelo menos, duas versões. A primeira afirma que a imagem foi encontrada nas águas do lago pelos pescadores. Em outra narrativa, a imagem teria batido na popa da canoa, chamando a atenção do casal Benedito e Ana. Nesse caso, tratar-se-ia de uma aparição, uma vez que a santa teria se manifestado aos dois pescadores. Há ainda uma terceira versão, segundo a qual a imagem foi encontrada enrolada em uma serpente.

O fato é que, seja como aparição ou como achado, as experiências relacionadas ao lago permanecem envoltas em elementos de fé e mistério. Da mesma forma, os movimentos dos aningaís podem ser interpretados tanto como resultado das transformações ambientais sofridas pelo lago quanto como manifestações da cobra grande, segundo o imaginário local. Em ambos os casos, as experiências de fé e assombro fazem parte do cotidiano dos moradores. As crenças cristãs convivem com as crenças nos encantados, compondo uma mesma dimensão do mistério. Graças à transmissão dos saberes dos povos originários, o mito da cobra grande permanece vivo na região. Bessa (2012) afirma que esse mito está relacionado ao encantamento das águas e à capacidade narrativa dos povos indígenas em reconhecer e exaltar as forças presentes na natureza. A cobra possui múltiplos significados, assumindo diferentes versões conforme os contextos regionais e culturais. A autora apresenta alguns exemplos da relação entre a cobra grande e os seres humanos. No mito da Boiúna⁷, a cobra grande encantada, adormecida na cidade de Belém, possui a capacidade de transformar-se em um navio iluminado, poderoso e assustador, capaz de transportar os homens para outros mundos. Já no mito tukano, a cobra grande Si-pirõ provoca um dilúvio que culmina na narrativa de origem do povo tukano. Nos mitos cosmogônicos das etnias do Alto Rio Negro, a cobra assume a forma de uma embarcação que conduz a humanidade para os territórios tradicionalmente habitados. Em determinados contextos culturais, a cobra grande desempenha o papel de entidade criadora, assumindo uma função demiúrgica.

⁷ A lenda da cobra boiúna. Disponível em: https://www.ufmg.br/cienciaparatodos/wp-content/uploads/2012/08/leituraparatodos/e5_30-alendaamazonicadeboiuna.pdf

Na dimensão literária, os mitos de criação não se preocupam com a precisão histórica dos acontecimentos. Seu objetivo é explicar simbolicamente a origem do cosmos por meio de metáforas, narrativas cíclicas e arquétipos. Um dos enredos do mito da cobra grande Boiúna, por exemplo, apresenta-a como criadora da noite. Em um tempo em que tudo era iluminado e não existia descanso, a cobra teria criado a noite e a guardado nas profundezas das águas. Certo dia, enviou a noite para sua filha dentro de um caroço de tucumã. No entanto, durante o percurso, os portadores, movidos pela curiosidade, abriram o recipiente, liberando a noite sobre o mundo. Assim, o mistério passou a envolver a existência humana e tornou-se possível a alternância entre trabalho e descanso.

Essa narrativa do folclore amazônico reforça o poder ancestral atribuído à cobra grande. O mito da Boiúna, amplamente difundido entre as populações ribeirinhas da Amazônia, convive com a diversidade religiosa sem a pretensão de comprovação histórica. O ciclo mítico é continuamente reelaborado a partir das experiências das comunidades. A Boiúna, que em algumas versões aparece como criadora da noite e do arco-íris, transforma-se em outras narrativas em um encantado que assusta os navegantes dos rios amazônicos.

Na realidade urbana de Belém, por sua vez, a tradição popular afirma que a cobra dorme com a cabeça sob a Basílica de Nazaré e que seus movimentos provocam tremores e inquietações na cidade. Além disso, é considerada uma guardiã simbólica do tradicional Círio de Nazaré. Talvez esse processo possa ser compreendido como uma operação de bricolagem no bricolagem, nos termos de Lévi-Strauss, uma vez que, segundo sua teoria, a matéria mítica nunca se esgota; ao contrário, incorpora continuamente novos elementos para preservar sua função de explicar o mundo e conferir sentido à experiência humana. A bricolagem é característica das comunidades tradicionais, portadoras de saberes dinâmicos e continuamente reelaborados. Em Lévi-Strauss (2006), o pensamento mítico assemelha-se ao trabalho do *bricoleur*, que utiliza os materiais disponíveis em seu ambiente para construir narrativas capazes de explicar e dar sentido ao mundo social. O *bricoleur* é um artífice que, de forma criativa, emprega recursos limitados para produzir algo novo, diferentemente do engenheiro, que planeja sua obra a partir de instrumentos e materiais previamente definidos para finalidades

específicas. Embora o autor reconheça que tanto a ciência moderna quanto os saberes tradicionais tenham o universo como objeto de reflexão, os conhecimentos do *bricoleur* distinguem-se daqueles do engenheiro. Enquanto este aplica conceitos abstratos na elaboração de projetos previamente planejados, aquele desenvolve seus saberes por meio da observação atenta, da experiência acumulada e da familiaridade com o ambiente em que vive.

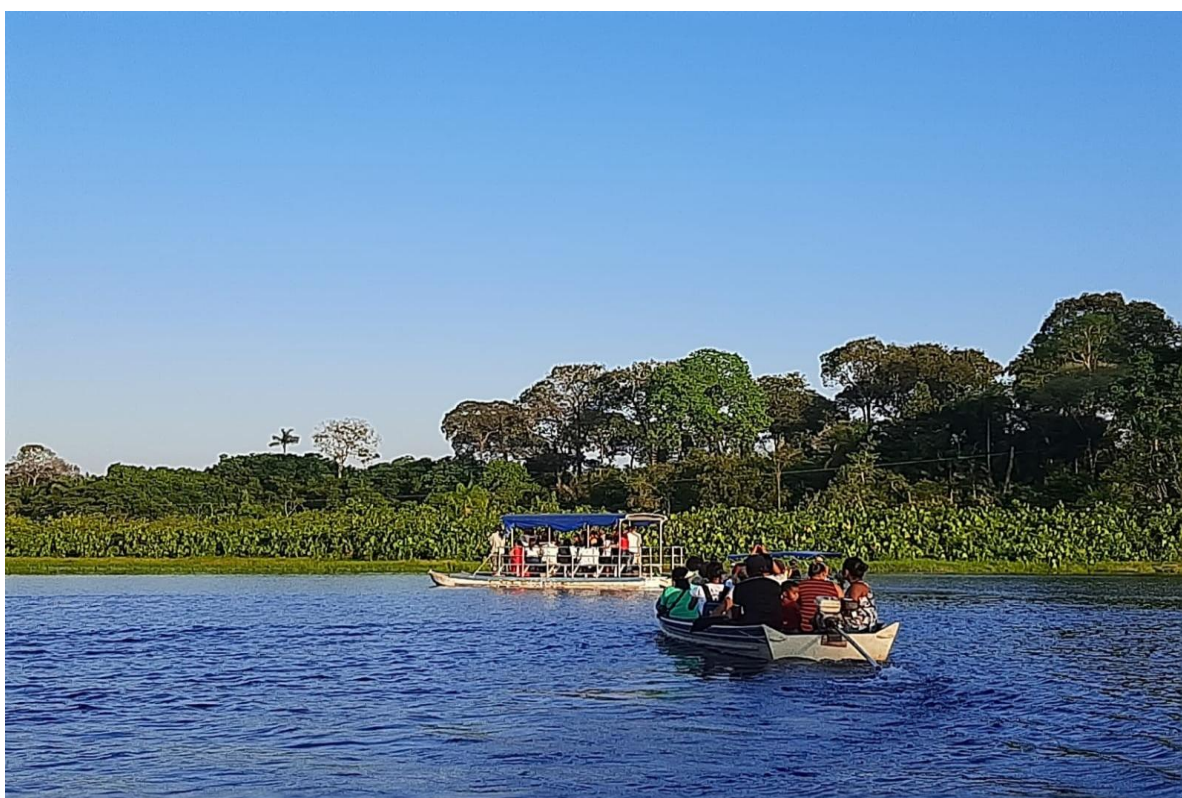
A defesa de Lévi-Strauss é que, muito antes da consolidação do rigor metodológico da ciência moderna, já existiam formas sistemáticas de conhecimento produzidas pelos povos tradicionais, fundamentadas na observação da realidade. Em certa medida, foi esse modo ancestral de conhecer que forneceu as bases para o desenvolvimento posterior da ciência moderna. Para Lévi-Strauss, assim como o *bricoleur* se serve dos elementos presentes em sua realidade para criar objetos dotados de novos significados, o pensamento mítico por ele denominado de “pensamento selvagem” utiliza narrativas e elementos da natureza para construir explicações e sentidos para o mundo. A relação entre o *bricoleur* e o mito fundamenta-se naquilo que o autor denomina de “ciência do concreto”, uma forma de conhecimento que opera no nível da percepção sensível e da imaginação, em vez de se apoiar exclusivamente em conceitos abstratos. Trata-se de um saber que valoriza o conhecimento objetivo da realidade, para além de uma lógica estritamente utilitária.

O autor argumenta que os povos indígenas possuem uma verdadeira “sede de conhecimento objetivo” acerca do ambiente em que vivem, dedicando-se constantemente ao seu estudo. Nesse sentido, refuta a ideia de que as populações tradicionais desenvolvem conhecimentos apenas em função de necessidades práticas, como alimentação ou medicina. Para além das exigências de subsistência, esses povos elaboram sistemas complexos de classificação e compreensão da natureza. Como exemplo, Lévi-Strauss menciona os Hanunóo, das Filipinas, que identificam milhares de termos botânicos e centenas de categorias zoológicas.

Os saberes dessas populações ultrapassam o interesse imediato do uso dos recursos naturais em benefício próprio. Ao contrário, expressam uma preocupação com a coletividade do ecossistema. Mesmo espécies vegetais sem utilidade direta são consideradas importantes, em razão de suas relações com insetos, animais e demais

elementos do ambiente. O conhecimento tradicional, construído pela experiência e pela convivência respeitosa com os ecossistemas, transcende o interesse de consumo. Trata-se de uma herança ancestral que permite compreender a interconexão entre os seres e atribuir significado às relações estabelecidas na natureza. Os artesãos tradicionais os *bricoleurs* possuem na criatividade seu principal método de investigação, tendo como base a experiência concreta do convívio com o mundo. Assim, distinguem-se do cientista moderno não por uma suposta inferioridade intelectual, mas pela forma como organizam e produzem conhecimento. Enquanto a ciência moderna busca respostas específicas por meio de procedimentos sistemáticos e metodologicamente controlados, a bricolagem opera de maneira criativa, associativa e relacional, construindo sentidos a partir dos elementos disponíveis na experiência cotidiana.

Figura 12 – Procissão fluvial de Nossa Senhora Aparecida no Lago de Serpa



Fonte: Autora, 2025

Entretanto, Lévi-Strauss não estabelece uma oposição entre ciência moderna e saber tradicional. Para ele, ambas constituem formas legítimas de inteligência e de conhecimento, diferenciando-se apenas nos modos de organizar e interpretar a

realidade. Em suas pesquisas, demonstrou que os mitos e os rituais obedecem a uma lógica própria da sensibilidade, capaz de conferir sentido à experiência humana e de organizar simbolicamente as relações entre os indivíduos, a sociedade e a natureza.

No Serpa, mito, visagem e religiosidade operam sem distinções rígidas, constituindo formas recorrentes de interpretar a realidade, experienciar o sobrenatural e manifestar o sagrado. Além da cobra grande, permanece na memória de alguns moradores a presença de uma onça-d'água. O senhor João Rolim relata que seu bisavô, Martinho Leal, curandeiro da Vila Augusto Montenegro, localidade vizinha a Itacoatiara, teria despertado seus dons de cura após um longo período de convalescença provocado pelo ataque desse animal. No que se refere à celebração religiosa realizada em 22 de setembro, a fidelidade dos festejos está associada à crença dos moradores na proteção e nos milagres alcançados por intermédio da santa negra. A devoção a Nossa Senhora Aparecida como protetora das águas, dos moradores e mediadora de graças é amplamente difundida na comunidade. Embora o padroeiro principal da igreja local seja o Sagrado Coração de Jesus, celebrado anualmente no mês de junho, ambos ocupam papel central na proteção simbólica do território.

Nas palavras da senhora Teresa Sabino: “Nossa Senhora Aparecida é a guardiã do lago, e o Sagrado Coração de Jesus protege as terras”. Nas religiões de matriz africana, as orixás Oxum, associada às águas doces, e Iemanjá, vinculada às águas salgadas, ocupam lugar de destaque nas celebrações realizadas em quilombos e terreiros. Entretanto, os quilombolas do Serpa, profundamente vinculados às práticas da religiosidade popular católica, raramente estabelecem relações explícitas entre sua fé e a identidade negra. Caso exista uma dupla pertença religiosa, ela não é verbalizada pelos moradores, assim como pouco se fala sobre a ancestralidade africana da comunidade. Esse silêncio em torno da origem negra e de suas tradições suscita importantes questionamentos. A ausência de referências explícitas à herança africana estaria relacionada à influência histórica da Igreja Católica? Seria resultado do racismo religioso vivenciado pelos chamados “negros carvoeiros” e preservado na memória coletiva da comunidade? Provavelmente, tanto a ação das instituições religiosas quanto as violências raciais que marcaram a formação da população afro-brasileira deixaram cicatrizes profundas. Essas experiências podem ajudar a compreender a descrição com que os quilombolas expressam sua fervorosa devoção à santa negra, sem estabelecer associações explícitas entre a imagem venerada e a questão racial.

A pesquisadora Patrícia Melo (2021), dedicada a compreender os silêncios em torno da presença negra na Amazônia, analisa a trajetória histórica da população afrodescendente na região e as representações construídas sobre ela. A autora revisitou ampla documentação histórica e bibliográfica para evidenciar a participação negra na formação social amazonense, frequentemente negligenciada pelas narrativas oficiais. Seus estudos demonstram que os negros escravizados trabalhavam, produziam cultura e expressavam seus saberes por meio do canto, da dança e do uso de instrumentos musicais. Tanto em Manaus quanto em diversas cidades do interior do Amazonas, há registros de uma intensa vida social e cultural protagonizada por pessoas negras que, embora submetidas a condições precárias de existência, encontravam ocasiões para manifestar suas crenças, conhecimentos e tradições. Um desses registros foi realizado pelo viajante Robert Avé-Lallemant durante sua passagem pelo Amazonas, em 1859. O autor relata ter assistido, em Manaus, a uma apresentação de boi-bumbá realizada durante os festejos de São Pedro e São Paulo, animada por negros, aos quais se referia como “gente de cor”. Práticas festivas semelhantes também foram observadas na antiga Vila de Serpa. Na antiga Vila de Serpa, atual Itacoatiara, durante as celebrações natalinas de 1848, Henry Walter Bates (1979 [1863], p. 123-124) presenciou um batuque realizado por negros em homenagem a São Benedito. Conforme reproduz Melo (2021):

Os negros, devotos de um santo que tinha a sua cor — São Benedito fizeram sua festa à parte e passaram a noite toda cantando e dançando ao compasso de um tambor oco, fechado numa das extremidades por um couro esticado; era colocado horizontalmente no chão, e o tocador montava nele, percutindo-o com os nós dos dedos” (MELO, 2021, p. 144).

O relato evidencia não apenas a presença negra na região, mas também a capacidade dessas populações de preservar e ressignificar práticas culturais e religiosas em contextos marcados pela escravidão e pela exclusão social. A devoção a santos negros, como São Benedito, revela estratégias de identificação simbólica e resistência cultural, permitindo que elementos da herança africana permanecessem vivos, ainda que muitas vezes incorporados às expressões do catolicismo popular. Os registros de práticas culturais africanas observadas no século XIX, mas que já não são visíveis da mesma forma na atualidade, segundo Melo (2021), encontram-se camuflados em diversas expressões culturais populares. Instrumentos musicais produzidos com

insumos da floresta, danças festivas e rodas de capoeira presentes em algumas localidades do Amazonas possivelmente guardam conexões com a presença africana na região. Seus descendentes, entretanto, foram historicamente classificados como mestiços, contribuindo para o silenciamento da identidade negra no contexto amazônico. Na memória recente dos moradores do Serpa existia um grupo musical comunitário. Contudo, as canções executadas pertenciam ao repertório da música popular brasileira e das tradições musicais amazonenses, sem referências explícitas à história da comunidade.

Após longos anos em que pouco se rememorava o passado que deu origem ao Serpa, pode-se afirmar que a reivindicação e o reconhecimento oficial da comunidade como quilombola marcaram um importante processo de retomada da consciência identitária negra. Tal movimento guarda semelhanças com a expressão “abertura de cadeados”, utilizada por Maria Amélia ao se referir ao reconhecimento das comunidades quilombolas do Rio Andirá. Ao empregar essa metáfora, a liderança quilombola descreve a passagem de uma autoidentificação anteriormente vinculada à condição de ribeirinhos e descendentes de indígenas para a assunção da identidade quilombola, resultante das relações interétnicas estabelecidas entre povos indígenas e africanos na região. O processo de fortalecimento e retomada da identidade negra no Serpa é recente. No entanto, as manifestações culturais de origem africana permaneceram presentes ao longo do tempo sob diferentes formas. A devoção a uma santa negra encontrada nas águas do lago é, certamente, a expressão mais significativa dessa herança cultural. Todavia, tal manifestação de fé passou a ser referenciada predominantemente pela tradição católica, por meio da piedade popular.

A devoção popular vinculada à proteção e à intercessão dos santos constitui uma característica marcante do catolicismo no Brasil e na América Latina. Para a Igreja Católica, a piedade popular compreende práticas religiosas espontâneas que ocorrem paralelamente às liturgias oficiais, onde são celebrados os sacramentos. Essas manifestações incluem a reza do terço, bênçãos de água, novenas, romarias e procissões. Tais práticas fortalecem a experiência religiosa dos fiéis, conforme reconhecido pelas Conferências Episcopais Latino-Americanas de Puebla (1979) e Aparecida (2007). Entre os povos tradicionais de origem africana, a miscigenação

religiosa é um fenômeno recorrente, mesmo quando não é explicitamente verbalizada. Esse silêncio pode ser compreendido a partir de diversos fatores históricos, entre eles a complexa experiência da diáspora africana, a escravização de milhões de pessoas ao longo de mais de três séculos e a imposição do cristianismo como matriz religiosa dominante. Tal processo contribuiu para a marginalização das tradições religiosas indígenas e africanas, culminando em formas persistentes de racismo religioso que ainda marcam a sociedade brasileira.

A influência da instituição católica na orientação religiosa das populações tradicionais, embora tenha deixado marcas profundas, não eliminou a força ancestral dos povos negros e indígenas na preservação de suas crenças. A memória dos quilombolas da Praça 14, em Manaus, que relatam a prática do batuque durante os festejos de São Benedito (MELO, 2021), bem como os registros dos antigos mocambeiros do Trombetas, que recorriam a rezas e elementos simbólicos para pedir proteção contra as águas revoltas dos rios e contra os senhores de escravos (FUNES, 2022), demonstram a resistência cultural e espiritual das populações negras. A memória oral permite identificar importantes elementos das práticas ancestrais, tanto concretas relacionadas à medicina tradicional, agricultura e artesanato quanto simbólicas, envolvendo espiritualidade, mitos e cosmovisões. Essa herança oral foi preservada pelos descendentes africanos que vivem no Serpa. Contudo, a escassez de registros escritos, associada ao longo período em que os moradores não precisavam formalizar sua identidade étnica, faz com que muitos anciãos não recordem detalhadamente diversas práticas transmitidas por seus antepassados. A arte de conviver em harmonia com outras culturas e com o meio ambiente parecia ocupar lugar central na vida comunitária. Não fossem os permanentes impactos da colonialidade, entre eles a intolerância religiosa, talvez bastasse às comunidades negras tradicionais viverem em estreita relação com as riquezas materiais e simbólicas de seus territórios.

Na cidade de Parintins, localizada na região do Baixo Amazonas, observa-se uma importante fusão cultural entre a ancestralidade indígena e a devoção católica, especialmente perceptível nos festejos de Nossa Senhora do Carmo. Corrêa e Torres (2022) explicam que a ancestralidade indígena da cidade está profundamente vinculada à etnia Sateré-Mawé. Até o século XVII, período da chegada dos missionários jesuítas e

carmelitas à região, a ilha era habitada por diversos povos indígenas que mantinham uma relação sagrada com a terra e as águas, concebidas como elementos fundamentais da vida. A partir do século XIX, o frei carmelita José Álvares das Chagas impulsionou os festejos de Nossa Senhora do Carmo, padroeira da Ordem Carmelita. A devoção contou com a aproximação dos Sateré-Mawé. Acredita-se que a adesão indígena ao culto mariano tenha ocorrido pela possibilidade de preservar crenças relacionadas aos espíritos das águas e das florestas, uma vez que o catolicismo popular permitia maior flexibilidade para práticas de dupla pertença religiosa.

Segundo as autoras, a devoção a Maria ganhou força porque dialogava com a crença indígena em uma entidade feminina protetora associada à Mãe Terra responsável por governar, proteger e nutrir a Amazônia. Ao mesmo tempo, a aproximação com a fé católica constituiu uma forma de resistência cultural diante das políticas coloniais que buscavam subalternizar as crenças dos povos originários. Assim, a adesão ao catolicismo pode ser compreendida como uma estratégia silenciosa de preservação das tradições indígenas e da crença nas entidades protetoras que habitam os rios e as florestas amazônicas. Desde o início dos festejos, hoje considerados uma das maiores manifestações de fé católica da Região Norte, houve uma hibridização com a cultura Sateré-Mawé. O arquétipo da mãe favoreceu a interação entre as duas manifestações religiosas. Na cultura Sateré-Mawé, a mãe é o princípio de toda a existência; assim, os missionários católicos, ao introduzirem a devoção à santa e apresentá-la como mãe, contribuíram para que a adesão indígena aos festejos católicos perdurasse ao longo do tempo.

Durante as festividades, o sagrado e o profano estão presentes, assim como ocorre na realidade quilombola do Serpa. Sagrado e profano, guardadas as devidas distinções, cooperam para a vida coletiva (DURKHEIM, 1970). No decorrer dos festejos litúrgicos acontecem novenas, terços, celebrações e a tradicional procissão fluvial na Ilha Tupinambarana, também conhecida como Ilha da Magia. Em torno da igreja realiza-se o arraial, com venda de comidas e bebidas em barracas que, antigamente, eram cobertas com palha, característica típica da arquitetura indígena.

Conforme as autoras, o sino, o guaraná e a palha constituem símbolos que estabelecem uma ponte entre o mito indígena e a tradição católica durante as

festividades. Para a Igreja Católica, o sino é utilizado para convocar os fiéis às celebrações; entre os Sateré-Mawé, ele representa a voz de Tupã chamando as pessoas de volta à terra. O guaraná (sakpó)⁸, comercializado e consumido durante o período festivo, possui caráter sagrado para os indígenas e integra rituais de coletividade. Enquanto isso, as palhas, utilizadas até o século passado na cobertura das barracas, remetem à arquitetura tradicional dos povos da floresta. Essa travessia cultural vivenciada na ilha parintinense dialoga com o processo de bricolagem discutido por Lévi-Strauss.

A procissão fluvial em Parintins constitui uma forte expressão da relação entre a água, o humano e o divino. Pelas águas, os devotos navegam com a imagem de Nossa Senhora do Carmo, manifestando sua fé, gratidão e renovando pedidos de proteção. Embora o costume da procissão já existisse há muito tempo na ilha, foi somente em 2009 que ela ganhou maior projeção em razão do pagamento de uma promessa feita pelo artista plástico Juarez Lima. Informações disponíveis no Portal Amazonas indicam que o artista havia pedido a intercessão de Nossa Senhora do Carmo pela saúde de um amigo. Durante a pandemia de COVID-19, após perder a esposa em decorrência da doença, ele ampliou a tradição do cortejo, tornando-o mais expressivo. Atualmente, a romaria inicia-se em Manaus e segue até Parintins. A festa em honra à santa ocorre anualmente no dia 16 de julho. Dias antes da celebração, embarcações ornamentadas partem da capital transportando devotos movidos pela crença na mãe intercessora e realizadora de milagres.

A romaria em Parintins está fortemente associada ao cumprimento de promessas, à devoção popular e ao agradecimento pelos bens da natureza tão abundantes na região. Entretanto, a Romaria da Terra e das Águas, realizada em diversas regiões do país, possui um caráter político-religioso, expressando tanto a fé popular quanto a denúncia da degradação ambiental. A mais antiga romaria desse tipo no país teve início na cidade de Bom Jesus da Lapa, situada às margens do Rio São Francisco. Oliveira

⁸ A lenda do guaraná é uma das mais conhecidas da região amazônica. Disponível em: https://www.ufmg.br/cienciaparatodos/wp-content/uploads/2012/06/leituraparatodos/Textos-Leitura-Etapa-3-e-4/e34_62-lendadoguarana.pdf. A bebida do guaraná (sakpó) é sagrada e somente preparada por mulheres, as guardiãs da cultura Sateré - Mawé, para ser servida em rituais de passagens dos rapazes. A fruta é ralada na língua do peixe pirarucu e dissolvida numa cuia antes de ser servida (CORREA e TORRES, 2022)

(2008) aborda três romarias realizadas no local: a Romaria da Terra, a do Bom Jesus e a de Nossa Senhora da Soledade. A história remonta a 1691, quando o pintor português Francisco de Mendonça Mar chegou à região e passou a viver em uma gruta já existente. Gradualmente, sua experiência como eremita atraiu fiéis e transformou o lugar em um dos maiores centros de peregrinação religiosa do país.

A Romaria da Terra, celebrada no mês de julho, está ligada à luta dos trabalhadores rurais pelo acesso à terra e é organizada pela Comissão Pastoral da Terra (CPT). Tradicionalmente, caminhões transportando agricultores de diversas regiões da Bahia e de estados vizinhos chegam ao evento ornamentados para agradecer pelas colheitas e pedir proteção para o trabalho agrícola. Essa peregrinação teve início em 1978, sob influência da Teologia da Libertação⁹. Os agricultores encontraram na devoção ao Bom Jesus e a Nossa Senhora da Soledade um suporte simbólico para suas lutas diante das pressões exercidas pelos grandes proprietários rurais. Oliveira destaca ainda a significativa participação das mulheres sindicalistas, que levam à romaria as demandas de suas comunidades, promovem debates e propõem alternativas para os problemas enfrentados.

A Romaria do Bom Jesus acontece no mês de agosto e constitui a mais antiga e maior celebração religiosa da cidade, em homenagem ao seu padroeiro. Nesse período, milhares de fiéis chegam por terra e por água para participar das festividades. A cidade organiza-se para acolher peregrinos durante várias semanas, entre os meses de julho e setembro. A terceira romaria analisada por Oliveira é dedicada a Nossa Senhora da Soledade e ocorre no dia 15 de setembro, tradição que remonta à década de 1880. Assim como na festa do padroeiro, são realizadas diversas celebrações de ação de graças pelas bênçãos recebidas. Na gruta onde se encontra a imagem da santa há um espaço conhecido como Sala dos Milagres, onde os devotos depositam objetos representando graças alcançadas ou pedidos realizados. Outro aspecto desse patrimônio cultural religioso que evidencia a identidade dos romeiros é a jornada penitencial. Muitos peregrinos dirigem-se ao santuário descalços, dormem no chão e utilizam chapéus tradicionais, geralmente confeccionados com palha e adornados com

⁹ Movimento cristão católico, iniciado na América Latina entre os anos 1960 e 1970 que colocou a opção preferencial pelos pobres como central na fé. No Brasil grandes expoentes como Dom Hélder Câmara, Dom Cláudio Hummes, Léonardo Boff, Frei Beto, ajudaram a promover a justiça social.

fitas, demonstrando sua devoção e ressaltando a simplicidade característica da piedade popular.

O santuário de Bom Jesus da Lapa tornou-se um importante polo de turismo religioso, mas suas lideranças religiosas e sociais permanecem atentas à defesa da terra e da bacia do Rio São Francisco. Os festejos do Bom Jesus tradicionalmente se encerram com uma procissão fluvial pelo rio, carinhosamente chamado de “Velho Chico”. O rio constitui um verdadeiro oásis para as populações nordestinas historicamente afetadas pelas secas. A Romaria das Águas no Nordeste representa, simultaneamente, uma manifestação de fé, um clamor pela preservação dos recursos hídricos e um agradecimento pelas chuvas que transformam a escassez em possibilidade de cultivo e manutenção da vida.

A luta pela preservação do Rio São Francisco é antiga. Em seu entorno vivem inúmeras comunidades tradicionais impactadas pelas alterações em seu curso. A construção da Barragem de Sobradinho, concluída em 1979, constitui um exemplo emblemático desses impactos. Sua implantação resultou no deslocamento forçado de mais de 70 mil famílias, na perda significativa da biodiversidade local e na submersão de cidades inteiras. Essa realidade dolorosa foi eternizada na canção Sobradinho, composta por Sá e Guarabyra. Na música, os compositores denunciam as decisões tomadas pelo regime militar sem consulta às populações diretamente afetadas. A construção da barragem e da hidrelétrica aparece, na crítica poética dos autores, como a atualização da profecia segundo a qual “o sertão vai virar mar”, atribuída a Antônio Conselheiro. O refrão conclui com uma nova advertência: “o medo é que algum dia o mar também vire sertão”, sintetizando a preocupação com os impactos ambientais e sociais decorrentes da intervenção humana sobre a natureza. A luta por justiça ambiental na realidade das populações tradicionais é frequentemente incorporada aos rituais religiosos.

As denúncias dos maus-tratos aos bens da natureza realizadas nas Romarias da Terra e das Águas estão fortemente ligadas à realidade social e cultural de cada lugar. Enquanto as romarias da Região Nordeste refletem, sobretudo, a escassez hídrica, na Região Norte o clamor concentra-se majoritariamente na preservação da qualidade da água.

Apesar da riqueza da biodiversidade amazônica, os rios e lagos do Amazonas encontram-se sob constante ameaça de poluição devido ao despejo irregular de esgoto, ao acúmulo de resíduos plásticos, à criação de gado nas margens dos cursos d'água e à presença ilegal do garimpo. Em 22 de março de 2026, por ocasião do Dia Mundial da Água, foi realizada em Manaus a III Romaria das Águas, com o tema “Água, fonte de vida e bem comum” e o lema “Que a justiça corra como um rio e a vida floresça”. O evento foi organizado por dezesseis entidades da sociedade civil que compõem o Fórum das Águas do Amazonas. As organizações reafirmaram sua oposição ao uso utilitarista dos recursos hídricos por meio do grito: “Nossos rios não estão à venda!”. A peregrinação fluvial partiu do Porto da Ceasa e seguiu até o Encontro das Águas. As entidades aproveitaram a data comemorativa para denunciar projetos que colocam em risco os abundantes recursos hídricos da Amazônia.

A mobilização também chamou a atenção para os riscos associados à privatização dos rios. Recentemente, após forte pressão de comunidades tradicionais e organizações sociais, o Governo Federal revogou o Decreto nº 12.600/2025, que incluía trechos dos rios Madeira, Tapajós e Tocantins no Programa Nacional de Desestatização (PND). O decreto autorizava iniciativas de concessão e exploração que foram interpretadas pelos movimentos sociais como favorecimento aos interesses do agronegócio. Durante a romaria, também foi destacada a vulnerabilidade das populações ribeirinhas que vivem às margens dos rios. Embora cercadas por abundantes recursos hídricos, muitas dessas comunidades convivem com a precariedade do saneamento básico e com a baixa qualidade da água disponível para consumo. As lideranças do movimento citaram o relatório do Instituto Trata Brasil, Ranking do Saneamento 2025, que apontou que nove das vinte cidades brasileiras com os piores índices de saneamento estão localizadas na Amazônia Legal, entre elas Manaus. Como é característico das romarias, os organizadores articularam o ato político à espiritualidade das águas. O lema do encontro inspira-se na passagem bíblica: “Que a justiça corra como um rio e a retidão como um ribeiro perene” (Am 5,24). O trecho pertence ao profeta Amós, que denunciava as injustiças sociais de sua época, aproximadamente oito séculos antes de Cristo.

As injustiças relacionadas ao acesso e ao uso da água continuam gerando conflitos no Amazonas. Segundo o relatório *Conflitos no Campo*, divulgado anualmente pela Comissão Pastoral da Terra (CPT), em 2024 foram registrados dez conflitos relacionados à água no estado, atingindo diretamente 1.918 famílias. A maioria desses conflitos está associada ao uso e à preservação dos recursos hídricos, envolvendo denúncias de descumprimento de procedimentos legais, pesca predatória, destruição e poluição das águas, além da contaminação por agrotóxicos. A luta organizada orientada por símbolos do sagrado é um fenômeno recorrente e encontra respaldo nas reflexões de Durkheim, que compreende a religião como um importante fator de coesão social. Em sua obra *As Formas Elementares da Vida Religiosa* (1912), Durkheim analisa a religião como uma construção social. O autor toma o totemismo como modelo para examinar outras formas religiosas, por considerá-lo uma das expressões mais simples da vida religiosa. Seu objetivo não era racionalizar a experiência religiosa, mas compreender a religião como um modo de convivência social, no qual os indivíduos vivem, compartilham experiências e constroem sentidos coletivos.

Durkheim argumenta que quanto mais simples for uma sociedade, maiores são as possibilidades de observar com clareza suas práticas e representações religiosas. Segundo ele: “As religiões primitivas não permitem apenas destacar os elementos constitutivos da religião; têm também a grande vantagem de facilitar sua explicação. Posto que nelas os fatos são mais simples, as relações entre os fatos são também mais evidentes” (DURKHEIM, 1996, p. 13). Essa afirmação dialoga com as formas de religiosidade popular, frequentemente marcadas pela solidariedade, pela esperança e pelo desejo de transformação social. Ao dedicar-se ao estudo das representações religiosas, Durkheim contribuiu para a compreensão da dimensão religiosa inerente à experiência humana. Seu interesse não estava em explicar a origem da religião, mas em compreender os sentidos que ela produz na sociedade. Trata-se, portanto, do estudo do fenômeno religioso. Embora a reflexão sobre a religião seja antiga na Filosofia, Durkheim inovou ao analisá-la como fato social. Ao discutir os fenômenos religiosos, o autor evidencia a relação entre o ser humano e sua própria natureza social. Para Brandenburg (2003), a epistemologia dos fenômenos religiosos aponta para aspectos relacionais da existência humana que ultrapassam os limites das instituições religiosas e de suas doutrinas. Nas palavras do autor: “O estudo dos fenômenos religiosos fornece

um meio de renovar problemas que até agora só foram debatidos entre filósofos” (BRANDENBURG, 2003, p. 63). Durkheim procura identificar elementos comuns entre as religiões que permitam compreender a integração dos indivíduos à sua condição de seres religiosos. Essa perspectiva ajuda a explicar por que diferentes instituições e grupos sociais podem unir-se em uma romaria, independentemente de suas filiações confessionais, para enfrentar problemas concretos relacionados à água e à preservação da vida. As manifestações¹⁰ de dois participantes da Romaria das Águas em Manaus a professora Ana Lúcia Silva Gomes, presidente da Associação dos Docentes da Universidade Federal do Amazonas (ADUA Seção Sindical), e o padre jesuíta Sandoval Rocha evidenciam o caráter social e coletivo do evento. Ambos ressaltam a conexão entre fé e compromisso político, bem como entre o sagrado e o profano.

Ao estudar o totemismo, Durkheim percebeu na religião uma forma de vida comunitária na qual sagrado e profano, embora distintos, se relacionam constantemente.

Essa aproximação ocorre especialmente nos rituais, momentos em que as pessoas se reúnem para compartilhar crenças, valores e símbolos comuns. Gestos corporais, músicas, orações e outros elementos simbólicos fortalecem os vínculos coletivos.

Na Romaria das Águas, a articulação entre sagrado e profano manifesta-se na defesa dos rios, lagos e igarapés. Orações, cantos, palavras de denúncia e manifestações públicas constituem expressões de convivência social e compromisso coletivo. A reflexão durkheimiana sobre o fenômeno religioso está profundamente ligada às relações sociais, uma vez que a vida religiosa não se realiza de forma isolada, mas em comunhão com os acontecimentos e desafios da sociedade. Os fenômenos religiosos, em suas múltiplas manifestações, integram a vida social dos quilombolas do Serpa. A peregrinação pelas águas do lago, para além de sua dimensão devocional, constitui também um ato de mobilização comunitária que reafirma a importância desse território para seus moradores. As águas do lago possuem um duplo sentido de sacralidade. São sagradas tanto pela devoção associada ao achado da imagem religiosa quanto por serem indispensáveis à sobrevivência da comunidade. O próprio nome da

¹⁰ Testemunhos disponíveis em: <https://cptnacional.org.br/2026/03/20/romaria-aguas-amazonas/>

comunidade remete ao universo religioso. Embora os moradores atuais não saibam explicar sua origem com precisão, o senhor Sebastião Melo recorda-se do senhor Castelo Branco, responsável pela construção da igreja local, uma vez que, anteriormente, as celebrações religiosas ocorriam nas residências das famílias. É possível que o doador nutrisse especial devoção ao Sagrado Coração de Jesus.

A relação com o sagrado manifesta-se entre os moradores por meio das narrativas de visagens, das histórias sobre encantados e da forte conexão com símbolos, imagens e objetos presentes no espaço religioso da comunidade. Esses elementos compõem um universo simbólico que articula memória, identidade, espiritualidade e pertencimento territorial.

3 DISCUSSÃO DOS RESULTADOS

Aqui se discute os resultados da pesquisa a partir da realidade contemporânea da comunidade quilombola, que aguarda a consolidação da gestão coletiva de seu território. Os conflitos em torno dos territórios tradicionais são amplamente conhecidos, assim como os desafios jurídicos e políticos enfrentados pelas comunidades durante os processos de reconhecimento e regularização fundiária. Conforme Almeida (2004), a mobilização social em defesa dos direitos coletivos é fundamental para sua efetivação e permanência. Os artigos 68, 215 e 216 da Constituição Federal de 1988 asseguram direitos territoriais e culturais às comunidades quilombolas. Essas garantias representam um importante mecanismo de reparação histórica aos descendentes da população negra submetida ao regime escravista, contribuindo para a preservação de seus territórios, culturas e modos de vida. Entretanto, apesar da proteção constitucional, as comunidades quilombolas continuam enfrentando pressões decorrentes de interesses econômicos que disputam seus territórios. Tais interesses frequentemente entram em conflito com os projetos comunitários de preservação da memória, da cultura e dos recursos naturais. O Lago de Serpa constitui um exemplo dessa realidade. A comunidade convive com investidas de grupos interessados em suas terras e, conseqüentemente, nos recursos naturais associados ao lago. Diante desse cenário, os

moradores são constantemente convocados a reorganizar estratégias coletivas de defesa de seu território tradicional. As mobilizações comunitárias surgem em resposta às necessidades concretas do grupo e estão diretamente relacionadas à preservação territorial.

3.1 A ORALIDADE QUILOMBOLA COMO FORÇA POLÍTICA

A memória oral atua como um patrimônio imaterial vivo na comunidade quilombola do Lago de Serpa. As narrativas de vida dos moradores transmitem saberes, força ancestral e resistência continuada. A luta pela conservação de seu espaço geográfico a terra e o lago é, ao mesmo tempo, a luta para salvaguardar aquilo que lhes é mais precioso: as experiências memoráveis vividas no território, que permeiam e constituem a vida de cada morador, especialmente dos mais idosos. A memória oral é um recurso de comunicação fundamental nas comunidades tradicionais para a defesa de seus recursos e a manutenção de sua identidade.

Os relatos dos quilombolas do Serpa, assim como os de outras comunidades quilombolas analisadas nesta pesquisa, evidenciam o poder da fala dos agentes quilombolas, ainda que estes sofram repetidas tentativas de subalternização. A metodologia da história oral, escolhida para sustentar este estudo, é comprometida com a transformação social.

Trata-se de um procedimento que vai além da simples escuta de testemunhos (MEIHY, 2000). As declarações dos quilombolas constituem construções políticas que garantem direitos, preservam a história e fortalecem a identidade coletiva. A história oral, construída a partir da memória, possui papel crucial na constituição da identidade política e na afirmação da democracia. Meihy recorda que, no contexto brasileiro, particularmente após o regime da ditadura militar, a história oral possibilitou documentar experiências ausentes dos arquivos oficiais por meio da escuta de relatos e opiniões de pessoas que conviveram com um regime marcado pela censura e pelo silenciamento das vozes democráticas. Dessa forma, a prática da história oral proporcionou espaços para debates e manifestações de opinião sobre o presente e o passado do país,

revelando processos de marginalização social e conferindo visibilidade a grupos historicamente excluídos.

Nesse contexto, destacam-se publicações como *Memórias do Exílio* (1976), que registrou a realidade do exílio forçado de brasileiros que se posicionaram contra a ditadura militar, e a coleção *Memória das Mulheres* (1980), dedicada à participação política feminina e às experiências de mulheres igualmente obrigadas a deixar o país em razão da repressão política. O exemplo dessas obras permite ao autor demonstrar como a valorização do testemunho oral possibilita a construção de uma história mais inclusiva, na qual os sentimentos e as experiências dos sujeitos entrevistados contribuem para a compreensão de suas identidades, bem como para a apreensão de subjetividades frequentemente ausentes dos documentos escritos tradicionais.

Entre as comunidades tradicionais negras, o uso da oralidade para a transmissão de saberes e para a mobilização política é ancestral. Na tradição africana, da qual os quilombolas brasileiros são herdeiros, a palavra falada é elemento vital para a preservação do conhecimento. Para Vansina (1985), nas civilizações que cultivam a oralidade, a tradição oral funciona como uma memória coletiva que determinada sociedade utiliza para explicar a si mesma. Por isso, a tradição oral encontra-se profundamente enraizada em instituições sociais como a família, o Estado e os grupos religiosos.

Cada sociedade é marcada por sua própria história, e as civilizações africanas são diversas e dotadas de organizações dinâmicas. Algumas estruturam-se como Estados, a exemplo dos reinos de Ruanda e Bateke ou dos antigos impérios de Gana e Mali. Outras organizam-se como sociedades segmentadas, constituídas por diferentes linhagens, como ocorre entre os povos Maasai, Embu e Galla, na África Oriental. Há ainda organizações que funcionam por meio de sociedades secretas, que preservam rituais reservados, como os Ogboni entre os iorubás, ou especialistas em rituais secretos, como em Ruanda.

As civilizações de tradição oral possuem formas particulares de se relacionar com o tempo, o espaço e os eventos sobrenaturais. O tempo é frequentemente medido pelos ritmos sociais, como o trabalho e as festividades religiosas. Para alguns povos, como os

Bateke, da República Popular do Congo, o tempo é concebido como uma alternância entre gerações pais e avós. Conforme afirma Vansina (1985, p. 169), “tudo é remetido à geração do pai e do avô. Tudo, inclusive, a história da família real, é dividida entre par e ímpar, o ímpar pertencendo ao tempo dos pais e o par ao dos avós”.

O espaço, por sua vez, é frequentemente orientado pelo sagrado, sendo os rios, em muitos casos, elementos estruturantes da organização territorial. De modo semelhante, as causalidades dos acontecimentos são frequentemente atribuídas aos ancestrais, aos espíritos ou à bruxaria. O modo de vida dos quilombolas ribeirinhos do Serpa apresenta diversas aproximações com as características descritas pelo autor. Os ciclos festivos moldam a vida comunitária, assim como os períodos de cheia e vazante do lago determinam práticas agrícolas e influenciam a abundância ou escassez de peixes. Da mesma forma, determinados eventos observados no lago, como o movimento dos aningais, são associados ao mistério da Cobra-Grande, enquanto a sacralidade das águas é vinculada ao achado da imagem de uma santa. A identidade de sábios guardiões da palavra e de parceiros da natureza encontra-se fortemente presente entre os quilombolas do Serpa.

Vansina afirma que o uso da oralidade nas sociedades africanas não decorre da ausência da escrita, embora o analfabetismo possa influenciar a menor valorização dos registros escritos. Reduzir a oralidade à falta de escrita seria um equívoco. Na África Ocidental, a partir do século XVI, a escrita já fazia parte da vida social; ainda assim, a palavra falada permaneceu central, sendo reconhecida como força de unidade, preservação cultural e manutenção da identidade coletiva. Na sabedoria africana, tanto a fala quanto o silêncio possuem caráter sagrado. A oralidade, portanto, permite equilibrar o poder da palavra pronunciada com a sabedoria do silêncio.

Na realidade dos quilombolas do Serpa, contudo, a oralidade convive não apenas com a riqueza cultural dos saberes transmitidos verbalmente, mas também com a persistência do analfabetismo. Em conversa com alguns moradores, foram relatadas dificuldades relacionadas à leitura e à escrita, fato igualmente percebido durante a aplicação dos formulários de pesquisa. A insuficiência do letramento produz impactos concretos na vida cotidiana, inclusive em necessidades básicas, como a identificação correta de medicamentos e o cumprimento dos horários de administração.

Se a deficiência educacional entre os adultos é alarmante, a situação no contexto escolar também desperta preocupação. Em conversa informal com duas crianças, de sete e dez anos de idade, matriculadas respectivamente no terceiro e no quinto ano da escola da comunidade, ambas foram questionadas sobre sua identidade quilombola. Uma delas respondeu afirmativamente, explicando que sua mãe também era quilombola. Contudo, não soube explicar o significado dessa identidade, embora tenha afirmado que o tema é abordado na escola. Quando questionada sobre como a identidade quilombola era tratada no livro didático utilizado em sala de aula, a criança de dez anos declarou que ainda não havia aprendido a ler.

Dessa forma, o saber ancestral transmitido oralmente de geração em geração e o drama do analfabetismo coexistem na comunidade do Serpa, revelando tensões e desafios que atravessam a preservação da identidade cultural e o acesso aos direitos educacionais.

No Brasil, há inúmeras comunidades quilombolas, cada uma com características próprias, apresentando semelhanças e diferenças em seus modos de vida. Na realidade dos quilombolas do Serpa, é evidente como a identidade negra está entrelaçada à identidade indígena nos modos de ser e de reproduzir a vida social e cultural. As aproximações entre essas duas matrizes culturais, apesar de suas distintas origens geográficas, manifestam-se na relação com a natureza, na organização coletiva da comunidade, nas estratégias de resistência e na transmissão de saberes ancestrais.

No entanto, percebe-se que, nessa identidade afro-indígena, o modo de vida dos descendentes africanos do Serpa aproxima-se mais das práticas culturais indígenas. Sabe-se que o reduzido número de negros que chegaram à região de Itacoatiara, especialmente aqueles que se estabeleceram nas margens do Lago de Serpa, não contribuiu para que a ancestralidade africana se tornasse tão visível quanto em outras regiões do país, como Bahia, Maranhão e Minas Gerais, estados que preservam de forma marcante elementos da cultura africana. Soma-se a isso a persistente negação histórica, presente nas terras amazonenses, de que houve escravização de negros no estado. A expressão cultural da herança africana em Minas Gerais, por meio dos grupos de Congado, constitui um importante exemplo das formas de manifestação afro-brasileira no país.

Martins (2003), pesquisadora responsável pela formulação do conceito de oralitura concepção que articula oralidade e escrita, compreendendo a fala, os gestos e as performances como formas de transmissão de saberes ancestrais, é uma das principais autoras que recuperam a memória negra presente na cultura brasileira. A autora recorda que, embora a tradição literária brasileira tenha privilegiado os arquivos escritos produzidos pelos europeus, grande parte do patrimônio cultural das comunidades africanas e indígenas permanece preservada nas performances corporais, nas danças, na voz e nos rituais.

Um dos legados mais expressivos da cultura negra, manifestado por meio de movimentos corporais ritualizados, pode ser observado nos Congados, amplamente valorizados pela população mineira. O Congado consiste em uma manifestação cultural que reúne música, dança e religiosidade, articulando elementos da fé católica com tradições africanas. Trata-se de uma importante expressão de resistência negra, inscrita na história e na memória da diáspora africana. Por meio da vibração dos tambores, das coreografias e das vocalizações, a memória dos ancestrais permanece viva.

A cultura negra nas Américas é de dupla face, de dupla voz, e expressa, nos seus modos constitutivos funcionais, a disjunção entre o que o sistema social pressupunha o que os sujeitos deviam dizer e fazer e o que, por inúmeras práticas, realmente diziam e faziam. Nessa operação de equilíbrio assimétrico, o deslocamento, a metamorfose e o recobrimento são alguns dos princípios e táticas básicos operadores da formação cultura afro-americana, que o estudo das práticas performáticas reiteram e revelam. Nas Américas, as artes, ofícios e saberes revestem de novos e engenhosos formatos. Como afirma Soyinka (1996, p. 342), sob condições adversas as formas culturais se transformam para garantir a sobrevivência. Ou como argumenta Roach (1992, p.2): Na vida de uma comunidade, o processo de substituição não começa ou termina, mas, sim, continua quando lacunas reais ou pressentidas ocorrem na rede de relações que constitui o tecido social. Nas cavidades criadas pelas perdas, seja pela morte, seja por outras formas de vacância, penso que os sobreviventes tentam criar alternativas satisfatórias". (MARTINS, 2003, p. 69)

A dualidade discutida por Martins representa as constantes tensões entre a resistência negra e as estratégias de sobrevivência impostas pelo sistema colonial escravista e, posteriormente, pelo racismo estrutural. Por meio de atos de resistência e subversão, os negros puderam transitar entre a cultura dominante e suas próprias tradições culturais. Na perspectiva da autora, a oralitura atua como mecanismo de

recomposição das perdas provocadas pelas diásporas oceânicas e territoriais. Os povos negros utilizaram seus próprios corpos, frequentemente marginalizados pelo sistema dominante, como suportes de memória para registrar uma história que foi negada ou ignorada pelos documentos escritos oficiais. A oralitura apresenta-se, assim, como uma alternativa aos arquivos escritos.

Entre os povos africanos e indígenas, a memória foi inscrita e preservada por meio de rituais, cerimônias, danças e representações dramáticas. Conforme afirma Martins (2003, p. 78): “Dançar é performar, inscrever. A performance ritual é, pois, um ato de inscrição. Nas culturas predominantemente orais e gestuais, como as africanas e indígenas, o corpo é, por excelência, o local da memória; o corpo em performance, o corpo que é performance.” No contexto cultural afro-brasileiro, a oralitura constitui uma ferramenta fundamental para a reapropriação dos conhecimentos africanos nas terras americanas que receberam milhões de corpos negros durante o período escravista. A autora compreende as memórias registradas nas performances corporais como um verdadeiro “portal de sabedoria”, no qual a memória é gravada por meio dos gestos, dos movimentos da dança, dos cantos e dos adornos. O canto assume caráter sagrado e reafirma a força das ancestralidades. Os elementos inscritos nos corpos, como vestimentas, conchas e contas, transformam-se em livros vivos da memória, narrando a história dos ancestrais. Nas manifestações do Congado, realizadas em diversas cidades de Minas Gerais entre os meses de agosto e outubro, observa-se um intenso cruzamento de matrizes culturais africanas, indígenas e europeias.

As festividades possuem organização comunitária inspirada nos antigos reinados africanos. Durante as celebrações, são constituídas cortes simbólicas, compostas por reis e rainhas que exercem funções de liderança e animação comunitária ao longo de um ano. Nos festejos, os grupos percorrem as ruas das cidades vestidos com trajes coloridos, acompanhados por tambores, cantos e danças, rememorando a ancestralidade africana. As celebrações encerram-se tradicionalmente com uma missa em homenagem a Nossa Senhora do Rosário, preservando um mito transmitido por sucessivas gerações. Conta-se que, ainda durante o período colonial e escravista, uma imagem de Nossa Senhora do Rosário apareceu no mar, mas recusou-se a receber homenagens dos senhores de escravos. Os festejos de Congado preservados até os

dias atuais giram em torno desse mito religioso, que simboliza a valorização dos negros. Uma das versões dessa narrativa é apresentada por Martins:

Na época da escravidão uma imagem de Nossa Senhora do Rosário apareceu no mar. Os escravos viram a santa nas águas, com uma coroa, cujo o brilho ofuscava o sol. Eles chamaram o senhor da fazenda e lhe pediram que os deixassem tirar a senhora das águas. O fazendeiro não permitiu, mas lhes ordenou que construíssem uma capela para ela e a enfeitassem muito. Depois de ter construído a capela, o sinhô reuniu seus pares brancos, retiram a imagem do mar e a colocaram num altar. No dia seguinte, a capela estava vazia e a santa boiava de novo nas águas. Após várias tentativas frustradas de manter a divindade na capela, o branco permitiu que os escravos tentassem resgatá-la. Os primeiros escravos que se dirigiram ao mar eram um grupo de Congo. Eles se enfeitaram de cores vistosas e, com suas danças ligeiras, tentaram cativar a santa. Ela achou seus cânticos e danas muito bonitos, mas não os acompanhou. Os escravos mais velhos, então, muito pobres, foram às matas, cortaram madeiras, fizeram três tambores com o tronco das árvores, os candombes sagrados, e os recobriram com folha de inhame. Reuniram o grupo e, cantando e dançando, entraram nas águas. Com seu ritmo sincopado, surdo, com sua dança telúrica e cânticos de fortes timbres africanos cativaram a santa que se sentou em um de seus tambores e os acompanhou até à capela, onde todos, negros e brancos, cantaram e dançaram para celebrá-la. (MARTINS, 2003, p. 71)

Uma das formas encontradas pelos negros para resistir ao regime colonial e preservar suas divindades e filosofias ancestrais consistia em ocultar suas crenças sob símbolos do catolicismo. O mito narrado a partir da perspectiva negra apresenta uma inversão das relações de poder: a devoção dos brancos fracassa, enquanto aos negros é concedida a honra de conduzir a santa para fora das águas. A partir dessa narrativa, justifica-se simbolicamente a centralidade da autoridade africana nas festas de Congado. Durante os festejos, os afrodescendentes cantam, dançam e tocam instrumentos, rememorando a vida de seus antepassados nas minas de ouro, a exclusão dos templos católicos, as celebrações realizadas nas senzalas e a conquista da liberdade. Embora Nossa Senhora do Rosário seja uma santa católica, ela é venerada por muitos grupos negros como protetora da terra e das águas, estabelecendo aproximações simbólicas com Nanã, divindade associada à ancestralidade e à sabedoria.

Essa forma de resistência religiosa também pode ser observada em Salvador, especialmente nas celebrações realizadas às terças-feiras na Igreja da Irmandade de

Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, localizada no Pelourinho. Durante as celebrações, observam-se cantos acompanhados por tambores, vestimentas coloridas e, ao final, a partilha de comidas de origem africana, como acarajé, abará e cocadas. Na mesma região encontra-se a Igreja de São Francisco, ricamente ornamentada com ouro e imagens religiosas. Construída no século XVIII com mão de obra negra, a igreja apresenta elementos iconográficos que permitem interpretações simbólicas da presença africana na arte colonial. Em algumas representações, é possível observar anjos com traços negros, enquanto personagens ligados ao trabalho aparecem representados por figuras brancas. Dessa forma, os artistas negros encontraram meios sutis de expressar, por meio da arte, uma inversão simbólica das hierarquias sociais que jamais lhes foi reconhecida oficialmente.

A oralitura manifestada nos Congados, por meio do corpo e das performances rituais, pode ser observada entre os quilombolas do Serpa, embora de forma distinta. A história desse quilombo amazonense, diferentemente do que ocorre em outras comunidades negras mencionadas anteriormente, não preserva uma tradição festiva diretamente vinculada à memória dos ancestrais africanos. A transmissão de saberes por meio do corpo, mais próxima da concepção de oralitura discutida por Martins em relação aos congadeiros, manifesta-se no Serpa através das remadas realizadas durante a travessia do lago, nos gestos empregados para lançar redes e linhas de pesca e nos movimentos braçais associados ao plantio. Tais práticas corporais estão intimamente ligadas à identidade dos moradores enquanto ribeirinhos, agricultores e pescadores.

As danças e os cantos vivenciados na comunidade encontram-se principalmente associados à liturgia católica, aos festejos dos santos padroeiros e ao carimbó, manifestação cultural amplamente difundida na região amazônica. O carimbó constitui uma expressão artística que retrata a vida dos povos amazônicos, especialmente dos pescadores e daqueles que mantêm estreita relação com a natureza. Sua origem resulta do encontro entre matrizes culturais indígenas, africanas e europeias. Embora a experiência religiosa no Serpa seja predominantemente cristã e exista forte devoção a uma santa negra, não foram identificados relatos que estabeleçam associação direta entre essa religiosidade e a memória dos primeiros moradores negros do lago. Caso os

africanos que viveram na localidade tenham praticado formas de religiosidade vinculadas à memória de seus ancestrais, parece ter ocorrido uma interrupção na transmissão dessas tradições, fazendo com que os atuais moradores não conservem lembranças ou referências de práticas religiosas relacionadas à vida africana. Percebe-se, assim, uma aparente ruptura na continuidade da memória ancestral.

Essa diversidade de experiências negras, para além dos processos de dominação cultural, revela a dinamicidade e a pluralidade da identidade afro-brasileira. A transmigração da África para as Américas, retratada pela historiadora Beatriz Nascimento no documentário *Orí* (1989), rememora o processo escravista estabelecido entre mercadores europeus e chefes africanos, marcado pela dor, pelo exílio, pela perda de costumes e, sobretudo, pela negação da humanidade dos povos negros, transformados em mercadorias pelo sistema colonial. Nascimento afirma que a África possui um patrimônio de saberes ainda pouco conhecido e difundido. Tal realidade está relacionada à diversidade do continente, frequentemente reduzido a estereótipos associados à pobreza, aos conflitos e ao analfabetismo. O conhecimento limitado sobre as sociedades africanas pode estar vinculado a dois fatores importantes: a cultura da escuta e o silenciamento imposto historicamente. Em diversas tradições africanas, o silêncio possui profundo valor simbólico, pois favorece a escuta da ancestralidade e o amadurecimento da experiência humana diante das perdas. A morte, por exemplo, é frequentemente vivida de maneira coletiva, sem a pressa de interromper o luto. Esses momentos exigem recolhimento, reflexão e silêncio. Na ancestralidade africana, o silêncio constitui uma forma de sabedoria e de preservação da memória coletiva.

No contexto da diáspora, entretanto, o silenciamento imposto pela hegemonia dos saberes eurocêntricos contribuiu para que muitos conhecimentos ancestrais fossem interrompidos ou transmitidos apenas por meio de estratégias de resistência. Diferentemente do que se observa nos rituais do Congado, onde a memória africana permanece explicitamente presente, em algumas comunidades quilombolas essa herança foi parcialmente ocultada ou resignificada ao longo do tempo. A pluralidade quilombola constitui um marco social, territorial e cultural na formação da população negra brasileira. De acordo com os dados do Censo Demográfico de 2022, realizado pelo IBGE, foram identificadas 8.441 localidades quilombolas em diferentes regiões do

país, cada uma marcada por especificidades históricas e identitárias. Apesar das diferenças, essas comunidades compartilham lutas comuns pela posse da terra, pela proteção de seus patrimônios culturais e pela garantia de direitos fundamentais. A organização social negra, tanto no passado quanto no presente, estrutura-se como forma de resistência frente às práticas opressoras que restringem a liberdade e comprometem a dignidade humana. Nascimento (1989) destaca que a formação dos quilombos históricos, durante o período colonial, ocorria por meio da fuga de homens e mulheres que recusavam a condição de propriedade imposta pelo regime escravista e buscavam estabelecer territórios onde pudessem viver como pessoas livres.

Nesse sentido, o reconhecimento jurídico das terras quilombolas, destinadas à reprodução dos modos de vida, costumes e tradições dos descendentes africanos, além de constituir um imperativo constitucional, representa uma forma de reparação histórica que não pode ser negligenciada. Diferentemente das perspectivas que compreendem a terra apenas como instrumento de geração de riqueza econômica, a visão quilombola associa o território à preservação da vida, da cultura e dos recursos naturais.

O território quilombola é compreendido como espaço de produção material e simbólica, onde cada indivíduo possui o direito de plantar, colher, compartilhar saberes, praticar suas tradições e viver em comunidade. Embora a organização comunitária exija a presença de lideranças e formas de representação coletiva, o princípio orientador não é a concentração de poder, mas a coesão social. A força da comunidade reside na solidariedade entre seus membros e no reconhecimento de que cada quilombola carrega consigo uma ancestralidade própria, mesmo quando ela não é explicitamente nomeada.

3.2 AS DINÂMICAS DE PODER E A RESISTÊNCIA NEGRA

A força do poder humano, presente desde a formação da comunidade, está marcada pela desigualdade social, pelo racismo e pelo assédio econômico. No entanto, a força ancestral dos quilombolas, vinculada à memória afetiva do território, não permite a subalternização sem resistência. A luta ocorre contra formas de dominação que se valem de posições sociais privilegiadas para decidir em nome de outros, considerados

inferiores por possuírem saberes tradicionais, frequentemente desvalorizados em comparação aos conhecimentos associados à qualificação profissional e à influência social. Apesar da histórica desigualdade de acesso ao conhecimento vivenciada pela população negra, a resistência constitui uma característica marcante de sua trajetória. A disputa por poder, controle e autoridade é inerente às relações humanas; contudo, tais poderes são dinâmicos, descentralizados e atravessam as relações sociais, conforme argumenta Foucault.

O exercício do poder no Quilombo do Lago de Serpa manifesta-se de diversas formas: está vinculado à escola municipal presente na comunidade, às lideranças religiosas da Igreja Católica e das igrejas evangélicas, à coordenação da associação quilombola, aos líderes da associação comunitária, além da autoridade exercida no âmbito familiar pelos genitores. Há, ainda, o assédio de empresários que utilizam o poder econômico, por meio da oferta de empregos, para impor seus interesses a alguns moradores da comunidade. Partindo da perspectiva de Weber (2012), observa-se como esses modelos de dominação e relações de poder estão presentes na comunidade quilombola do Serpa, identificando-se seus agentes e os impactos dessas relações sobre o espaço coletivo, bem como as experiências comunitárias de exercício do poder que não estão necessariamente associadas à dominação.

A concepção weberiana de dominação fundamenta-se na relação de interesses entre os indivíduos. Weber compreende a dominação como uma prática baseada na reciprocidade, diferentemente do exercício do poder, que pode ocorrer de forma unilateral. Para que a dominação exista, é necessário que haja indivíduos dominados dispostos a obedecer. Entretanto, essa obediência não ocorre de maneira gratuita; o dominado espera obter alguma vantagem ou benefício em troca. Para o autor, uma das formas mais frequentes de dominação encontra-se nas relações econômicas, embora essa não seja a única modalidade de exercício do domínio sobre os indivíduos. Nesse sentido, o status econômico exerce papel relevante, pois “o modo como os meios econômicos são empregados para conservar a dominação influencia decisivamente o caráter da estrutura de dominação” (WEBER, 2012, p. 188). Ainda que a dominação seja exercida mediante a aceitação de uma pessoa ou grupo, o sujeito ou classe dominada geralmente é aquele que dispõe de menor poder econômico e, conseqüentemente, de

menos possibilidades para reivindicar seus interesses. Tal condição tende a tornar a relação entre dominador e dominado desigual, apesar dos possíveis interesses envolvidos por parte dos sujeitos submetidos. Weber identifica três tipos ideais de dominação legítima. O primeiro é a dominação legal-racional, exercida por indivíduos investidos em cargos ou funções legitimadas por normas e leis.

O segundo é a dominação tradicional, fundamentada nos costumes, na herança e no respeito às tradições. O terceiro é a dominação carismática, baseada nas qualidades pessoais atribuídas a determinado líder. Na dominação legal-racional, a aceitação da autoridade ocorre por meio da legitimidade das normas jurídicas. As pessoas obedecem à autoridade não em função do indivíduo que ocupa o cargo, mas em razão da legalidade que sustenta sua posição. Assim, o foco está na instituição e não na pessoa. Da mesma forma, em organizações privadas, a obediência está relacionada às regras estabelecidas e não exclusivamente ao gestor que exerce a função administrativa. A dominação tradicional, por sua vez, está vinculada à herança cultural e ao reconhecimento de uma autoridade legitimada pelos costumes. Trata-se de uma forma de poder frequentemente associada a estruturas patriarcais, nas quais o líder é respeitado em virtude de sua posição histórica ou familiar. Nesse contexto, as orientações do ancião ou líder tradicional tendem a ser seguidas sem maiores questionamentos, uma vez que são compreendidas como expressões legítimas da tradição. Já a dominação carismática fundamenta-se na capacidade do indivíduo de inspirar confiança, admiração e reconhecimento. A autoridade é mantida enquanto os seguidores acreditarem na competência e nas qualidades excepcionais do líder. Diferentemente das demais formas de dominação, essa modalidade não depende da idade, da herança ou da institucionalização do poder, mas da influência pessoal exercida sobre o grupo. Embora a dominação esteja intimamente relacionada ao poder, Weber sustenta que nem toda relação de poder resulta em dominação. Entretanto, as fronteiras entre ambos são tênues, e o poder, seja institucional ou decorrente da autoafirmação, pode transformar-se em uma prática autoritária que culmina na dominação. Em qualquer organização social, por mais participativa que seja, a figura da liderança continua sendo necessária. O desafio consiste em estabelecer limites ao exercício do poder, de modo que a capacidade de gestão e coordenação não se converta em práticas autoritárias. Nesse sentido, Weber afirma que “toda dominação manifesta-se e funciona como

administração. Toda administração precisa, de alguma forma, da dominação, pois, para dirigi-la, é mister que certos poderes de mando estejam nas mãos de alguém” (WEBER, 2012, p. 193).

Para Weber, no exercício do poder legal-racional, o dominador pode ser concebido como um servidor da coletividade e até mesmo acreditar nessa condição. Todavia, essa aparente postura de serviço pode manifestar-se também em espaços nos quais a autoridade não foi formalmente delegada. Líderes associativos ou religiosos, por exemplo, podem utilizar essa percepção, de forma consciente ou inconsciente, para ampliar ou se apropriar indevidamente do poder que lhes foi confiado. Em síntese, a legitimação da dominação, que se inicia com a expressão de confiança de um grupo ao atribuir poder a determinado indivíduo, é fortalecida pela adesão a normas e práticas que, por vezes, são sutilmente impostas pelos detentores do poder. Muitas vezes, tais mecanismos são aceitos pelos dominados em razão da conveniência, do receio de conflitos ou da falta de disposição para enfrentar situações que exigiriam maior engajamento político e social. As forças de poder que circundam o Quilombo do Lago de Serpa podem ser observadas em diferentes instituições e espaços de sociabilidade. Essas forças manifestam-se por meio das lideranças religiosas confessionais, representadas por uma igreja católica e três igrejas evangélicas, cujos fiéis tendem a seguir as orientações de seus líderes. Há também o representante da associação comunitária, que se posiciona contrariamente à demarcação do território como espaço coletivo, e o presidente da associação quilombola, que atua na defesa da titulação definitiva da área. Somam-se a essas lideranças as estruturas familiares, responsáveis pela transmissão de saberes e valores culturais entre as gerações. Além disso, observa-se a presença do Estado por meio da Escola Municipal Engenheiro Cassiano Secundo, instituição que desempenha papel relevante na formação educacional da comunidade. Por fim, destaca-se a atuação de empresários que adquiriram terrenos na área quilombola e utilizam o poder econômico como estratégia para enfraquecer a mobilização coletiva em defesa da garantia e da proteção do território.

Observa-se que, na comunidade quilombola do Serpa, coexistem poderes institucionalizados e poderes legitimados pela aceitação social. As informações apresentadas a seguir têm como fonte relatos espontâneos de moradores e entrevistas

realizadas durante visitas à comunidade. Existem duas associações com diretorias constituídas por meio da votação dos cidadãos do quilombo. De um lado, há o poder exercido pela presidente da Associação de Moradores, que mobiliza os membros da comunidade que não aderiram à luta pela demarcação territorial. A atual presidente não possui vínculo histórico com a comunidade e compartilha do discurso empresarial que defende a permanência dos moradores como proprietários individuais de seus terrenos. De outro lado, o presidente da associação quilombola é um ancião da comunidade e possui relação de parentesco com os primeiros negros que se estabeleceram no local. Dessa forma, mantém fortes vínculos ancestrais com o território e tem lutado incansavelmente pela gestão coletiva das terras. O ancião possui memórias afetivas profundamente relacionadas ao território e tem incentivado os moradores a perseverarem na luta pela titulação definitiva. Embora as lideranças mencionadas não apresentem, necessariamente, todos os elementos que permitam afirmar a existência de dominação no exercício da autoridade, é perceptível a adesão dos dois grupos — declarados quilombolas e não declarados às figuras de seus líderes democraticamente eleitos.

Nesse contexto, segundo a tipologia de Weber, destacam-se elementos das dominações legal-racional e tradicional. Também se observa a presença do poder carismático exercido pelas lideranças religiosas, reconhecidas pelos fiéis como pessoas capacitadas para orientar a comunidade de fé. Esses líderes possuem autoridade para influenciar, ainda que parcialmente, as posições de seus seguidores em relação à luta pela demarcação territorial, seja em favor ou contra essa reivindicação, de acordo com suas próprias convicções. Segundo lideranças da associação quilombola, parte das pessoas que se posicionam contrariamente à demarcação está vinculada a denominações católicas e evangélicas.

Entretanto, nesse caso, a influência decorrente dos vínculos empregatícios com particulares proprietários de terras na área quilombola parece exercer maior impacto sobre as decisões daqueles que não se autodeclararam quilombolas do que propriamente o carisma das lideranças religiosas. Além das associações e instituições religiosas, fazem-se presentes na comunidade outras expressões de poder, como o Estado, representado pela escola pública, e os interesses econômicos vinculados à presença de

empresas. Apesar de estar localizada em território quilombola, a escola não é oficialmente caracterizada como escola quilombola, o que dificulta a adequação de suas práticas pedagógicas às especificidades da comunidade. Essa realidade persiste mesmo após a homologação, em 20 de novembro de 2012, do parecer do Ministério da Educação que instituiu as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola. A elaboração das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola segue as orientações das Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais para a Educação Básica. Conforme estabelece o documento:

A Educação Escolar Quilombola é desenvolvida em unidades educacionais inscritas em suas terras e cultura, requerendo pedagogia própria em respeito à especificidade étnico-cultural de cada comunidade e formação específica de seu quadro docente, observados os princípios constitucionais, a base nacional comum e os princípios que orientam a Educação Básica brasileira. Na estruturação e no funcionamento das escolas quilombolas, deve ser reconhecida e valorizada sua diversidade cultural” (BRASIL, 2012).

A limitada efetivação dessa legislação evidencia o poder discricionário do Estado, que, muitas vezes, produz normas cuja implementação não se concretiza plenamente. Dessa forma, na escola localizada no Quilombo do Serpa, permanece a predominância das decisões administrativas do município, que define a escolha dos docentes e determina o funcionamento da instituição sem a implementação de um plano educacional efetivamente comprometido com as especificidades quilombolas, conforme já apontado por Leite (2021) em seu estudo de caso. Embora, no ano de 2026, a direção da escola tenha sido confiada a uma docente autodeclarada quilombola, a ausência de concursos públicos que assegurem a estabilidade dos profissionais, aliada às constantes mudanças decorrentes de interesses políticos, não garante a continuidade dessa gestão. Tal cenário persiste apesar da luta permanente da comunidade quilombola por reconhecimento e autonomia.

A escola dispõe de apenas duas salas de aula, o que limita sua capacidade de atender todas as crianças da comunidade. Além disso, a precariedade do transporte escolar compromete o acesso dos jovens que precisam deslocar-se até a cidade para dar continuidade aos estudos. Como consequência, a valorização da cultura quilombola permanece insuficiente, enquanto a responsabilidade pelos problemas educacionais é

frequentemente atribuída à burocracia estatal e à ineficácia das políticas públicas, que historicamente têm demonstrado dificuldades em atender às demandas das populações socialmente vulnerabilizadas. No caso da escola, evidencia-se a presença da dominação legal-racional, expressa por meio das estruturas administrativas do Estado. Ao mesmo tempo, percebe-se um processo de invisibilização da identidade quilombola. Por fim, destaca-se a presença persistente de empresários que adquiriram lotes na região com a intenção de construir condomínios e fomentar o turismo a partir do potencial paisagístico e econômico do lago existente na comunidade. Esse poder, fortemente associado ao capital econômico, trouxe para parte dos moradores a expectativa de empregos formais e a possibilidade de venda de suas terras por valores aparentemente elevados, mas insuficientes para garantir sua subsistência em longo prazo. Além disso, foram relatados episódios de pressão e chantagem emocional, fundamentados na alegação de que a autodeclaração como quilombola representaria um retorno à escravidão¹¹. Entretanto, uma vez adquiridas as terras, os empresários, que não demonstram interesse em abrir mão desses espaços, possuem o direito de permanecer neles até que sejam devidamente indenizados, conforme prevê a legislação vigente em casos de desapropriação. Nessa perspectiva, segundo a interpretação weberiana, a legitimação da dominação legal-racional ocorre na medida em que os proprietários estão amparados pela Constituição Federal de 1988, especialmente pelo artigo 5º, inciso XXIV, e pela Lei de Desapropriações (Lei nº 3.365/1941). O interesse empresarial revela-se predominantemente orientado pela lógica do lucro, demonstrando pouca preocupação com as tradições locais, a qualidade de vida da comunidade ou a preservação ambiental.

Ao afirmar que “todas as áreas da ação social, sem exceção, mostram-se influenciadas por complexos de dominação”, Weber evidencia o quanto é desafiador dissociar poder e dominação. Embora nem todo exercício de poder resulte necessariamente em dominação, o autor compreende esta última como uma forma específica de manifestação do poder. . As representações de poder observadas na comunidade do Lago de Serpa revelam tanto possibilidades latentes quanto forma já

¹¹ Relato de um comunitário em vídeo postado no Youtube Disponível em: http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=11091-pceb016-12&category_slug=junho-2012-pdf&Itemid=30192. Acesso em 27 novembro de 2024.

consolidadas de dominação sobre indivíduos e grupos em situação de maior vulnerabilidade social. A desvalorização dos saberes do povo negro, uma das estratégias mais perversas utilizadas durante o período colonial e ainda presente na contemporaneidade, contribuiu significativamente para o aprofundamento das desigualdades nas Américas e para a legitimação de inúmeras violências históricas cujos efeitos persistem até os dias atuais. A crítica à hierarquização dos saberes, desenvolvida por Foucault, encontra ressonância nas reflexões do intelectual quilombola Bispo (2021).

No ensaio *A terra dá, a terra quer*, o autor, ao rememorar experiências vividas em sua comunidade e os conhecimentos transmitidos entre gerações, critica o modelo de desenvolvimento herdado da colonização, que frequentemente desconsidera os modos de vida dos povos tradicionais. Um exemplo significativo apresentado por Bispo refere-se às técnicas construtivas das moradias comunitárias. Segundo o autor, a arquitetura das casas feitas de taipa, tijolos crus, telhas e palhas era planejada de acordo com as necessidades dos moradores e as características ambientais do local. Os dormitórios eram construídos com tijolos e cobertos por telhas, proporcionando maior proteção contra o frio noturno. Já a cozinha era feita de taipa e coberta com palhas, materiais que, apesar do risco de combustão, apresentavam melhor desempenho térmico durante o dia, favorecendo o uso da fornalha. O espaço coletivo destinado à confecção de teares possuía cobertura de palha e paredes formadas por varas secas, criando um ambiente ventilado e acolhedor para a convivência comunitária. Essa técnica construtiva, desenvolvida para atender às necessidades específicas da comunidade, evidencia a sofisticação dos saberes locais e o uso inteligente dos materiais disponíveis no território. Além de valorizar os recursos naturais, o modo de vida coletivo e a convivência harmoniosa com a natureza, esse exemplo demonstra a riqueza do conhecimento ancestral, que organizava a vida comunitária muito antes da institucionalização acadêmica da arquitetura.

Os saberes tradicionalmente subalternizados costumam ser reconhecidos apenas quando submetidos à validação dos conhecimentos científicos formalizados. O exemplo das construções em comunidades rurais, planejadas segundo as necessidades dos

moradores, ilustra a hierarquização dos saberes criticada por Foucault, Lévi-Strauss¹², Bispo e outros estudiosos dos conhecimentos subjugados. Essa ordenação do conhecimento revela traços de um pensamento racializado, segundo o qual os saberes legitimados pela ciência moderna tendem a ser amplamente difundidos e valorizados, enquanto os saberes populares permanecem restritos a grupos frequentemente excluídos dos espaços de produção científica.

Nesse contexto, os conhecimentos produzidos pelas comunidades tradicionais, bem como as formas de saber associadas às cosmologias dos encantados das florestas e dos rios, são constantemente desconsiderados ou apropriados conforme os interesses da ciência contemporânea. Contudo, conforme argumenta Foucault, o fato de o poder não estar concentrado em um único sujeito faz com que as lutas pelo reconhecimento dos saberes tradicionais permaneçam permanentes e amplamente disseminadas. No Lago de Serpa, uma das principais frentes de luta da associação quilombola está relacionada ao enfrentamento da especulação imobiliária, frequentemente favorecida pela morosidade do poder público na efetivação dos direitos fundamentais da comunidade.

A articulação persistente das lideranças quilombolas em busca da titulação definitiva do território coletivo constitui um contraponto aos interesses políticos e empresariais presentes na região.

Na perspectiva foucaultiana, segundo a qual o saber está intimamente articulado ao exercício do poder, os quilombolas têm encontrado no conhecimento sobre o cuidado do território e nos dispositivos legais instrumentos fundamentais para fortalecer suas reivindicações. As demandas dirigidas aos poderes públicos em defesa da melhoria da qualidade de vida da comunidade incluindo a valorização da escola, a preservação do lago, o acesso à saúde e a melhoria das condições habitacionais têm sido apresentadas de forma contínua.

A luta dos quilombolas é, antes de tudo, uma luta pela preservação das múltiplas formas de vida presentes no território. Entretanto, a compreensão de mundo

¹² No livro *Pensamento Selvagem* o primeiro capítulo intitulado “A ciência do concreto”, é dedicado à discussão da hierarquização do saber.

característica das comunidades tradicionais, marcada pela ausência de dicotomias rígidas entre natureza e cultura, entre conhecimento tradicional e conhecimento científico, ainda não alcançou o reconhecimento social e epistemológico que demanda. Dessa forma, os saberes da experiência, historicamente subordinados, permanecem reivindicando seu lugar legítimo no campo da produção do conhecimento.

O vínculo orgânico dos quilombolas com a natureza e os saberes construídos a partir da convivência cotidiana com o território contribui para a inseparabilidade entre a preservação das riquezas naturais e a manutenção dos costumes tradicionais. A ruptura forçada dessa relação ocorre quando os quilombolas são coagidos ou induzidos a abandonar suas terras em benefício daqueles que detêm o poder econômico, seja por meio da força física, seja por mecanismos de dominação simbólica. Entretanto, a resistência quilombola impede a aceitação passiva dessas formas de dominação, sejam elas econômicas ou simbólicas.

Historicamente, as comunidades quilombolas construíram sistemas simbólicos distintos daqueles que orientam os grandes detentores de capital e prestígio social. Enquanto parte dos não quilombolas que habitam o mesmo território tende a reproduzir os modelos de pensamento daqueles que exercem influência econômica e política — no caso do Lago de Serpa, empresários que empregam moradores em seus empreendimentos locais ou na cidade de Itacoatiara, os quilombolas organizam suas formas de vida a partir de referências culturais próprias. Trata-se do que Bispo (2007) denomina de cosmovisão colonial, caracterizada pela imposição do trabalho como mecanismo de domesticação e controle dos povos indígenas e afrodescendentes.

Como alternativa a esse modelo, o autor propõe o conceito de biointeração, entendido como uma forma de existência que se contrapõe à lógica de exploração do trabalho frequentemente associada à modernidade capitalista. Um aspecto central da biointeração consiste na recusa da concepção judaico-cristã tradicional do trabalho como punição. Segundo Bispo, a interpretação monoteísta fundamentada no livro do Gênesis compreende o trabalho como consequência do pecado, enquanto as cosmovisões presentes em muitas comunidades tradicionais reconhecem a terra como um ser dotado de força vital.

Nessa perspectiva, a relação com o território não é marcada pela exaustão decorrente da exploração do trabalho, mas pela interação harmoniosa entre os seres humanos e a natureza. Em vez de transformar a terra em mercadoria, a biointeração promove uma relação de reciprocidade, na qual a atividade humana integra-se aos ciclos naturais. Trata-se de uma convivência baseada no bem-estar coletivo e no respeito aos limites ambientais. Práticas como a pesca doméstica, realizada sem exceder as necessidades de sustento familiar, e a produção de farinha, frequentemente transformada em momento comunitário de celebração da colheita, exemplificam essa lógica. Nessas experiências, o trabalho não se reduz à produção econômica, mas constitui também um espaço de convivência, partilha e fortalecimento dos vínculos comunitários.

As críticas formuladas por Bispo acerca da associação histórica entre colonialismo e cristianismo remetem a uma realidade complexa cujos efeitos ainda podem ser observados na contemporaneidade. O histórico envolvimento de instituições religiosas na legitimação da escravidão deixou marcas profundas nas relações sociais. Ao longo dos séculos, posicionamentos favoráveis à exploração de negros e indígenas contribuíram para justificar práticas de opressão e desigualdade.

Contudo, a Igreja Católica tem buscado reconhecer criticamente esse passado por meio de pronunciamentos, pedidos de perdão e documentos que se contrapõem às posições anteriormente assumidas. Esse esforço tornou-se particularmente visível durante o pontificado do Papa Francisco (2013–2025), reconhecido internacionalmente por sua defesa da ecologia integral, da justiça social e dos direitos dos povos tradicionais.

Durante seu pontificado foram publicados documentos de grande relevância, entre eles a encíclica *Laudato Si'* (2015) e a exortação apostólica *Querida Amazônia* (2020), ambos marcados pelo apelo à conversão ecológica e à construção de uma sociedade mais justa para as populações vulnerabilizadas. Embora a tradição cristã continue a utilizar a categoria de pecado, Francisco amplia sua compreensão ao denunciar a degradação ambiental como uma grave ofensa à vida, qualificando-a como pecado ecológico. Da mesma forma, denuncia práticas econômicas marcadas pela

exploração dos recursos naturais e pela violação dos direitos humanos na Amazônia e em outras regiões do mundo.

Sua identidade latino-americana e sua proximidade com povos indígenas e comunidades tradicionais certamente influenciaram seus reiterados apelos em defesa da Amazônia e suas denúncias contra atividades econômicas predatórias. Nesse sentido, Francisco afirma:

Às operações econômicas, nacionais ou internacionais, que danificam a Amazônia e não respeitam o direito dos povos nativos ao território e sua demarcação, à autodeterminação e ao consentimento prévio, há que rotulá-las com o nome devido: injustiça e crime” (FRANCISCO, 2020, p. 14).

O chamado de Francisco por justiça socioambiental e a proposta de biointeração defendida por Bispo apresentam importantes pontos de convergência. Ambas as perspectivas reconhecem que o acesso justo aos recursos naturais e a valorização dos saberes tradicionais são elementos indispensáveis para a sobrevivência física, cultural e espiritual das comunidades tradicionais.

Nesse contexto, a conexão com a natureza configura-se simultaneamente como processo social, político e cultural de resistência a modelos de desenvolvimento considerados incompatíveis com os modos de vida quilombolas e indígenas. Trata-se de uma luta permanente pela preservação dos territórios e pela afirmação de formas alternativas de existência.

Os debates recentes acerca da proposta de redução da jornada de trabalho e das discussões sobre a escala 6x1 ilustram as tensões existentes entre diferentes concepções de trabalho e qualidade de vida. Sistemas laborais excessivamente exaustivos podem limitar o convívio familiar e comunitário, comprometer a saúde dos trabalhadores e reduzir o tempo disponível para experiências culturais, sociais e de contato com a natureza. Nesse sentido, propostas voltadas à ampliação do tempo livre têm sido defendidas por diversos movimentos sociais e organizações de trabalhadores como estratégias de valorização da vida para além da produtividade econômica.

Entre os quilombolas do Lago de Serpa, poucas pessoas possuem vínculo empregatício formal. A maior parte dos moradores vive da produção agrícola, do extrativismo realizado em suas terras, da pesca no lago e de benefícios sociais, como aposentadorias e programas de transferência de renda. A precariedade do transporte entre a comunidade e a cidade de Itacoatiara também constitui um fator que dificulta o acesso ao mercado formal de trabalho. Além disso, alguns moradores manifestam, de forma consciente, a escolha de permanecer em seus territórios e dedicar seu tempo ao cuidado da terra, à produção familiar e à preservação de seus modos tradicionais de vida.

A resistência quilombola, descrita por Bispo como enfrentamento ao processo de colonização, compreende todos os esforços voltados à defesa do território, dos símbolos culturais e dos modos de vida que se contrapõem ao projeto colonial de invasão, exploração e expropriação. Trata-se de uma luta histórica, iniciada desde a chegada dos primeiros africanos ao Brasil, que buscavam refúgio nas florestas para construir formas comunitárias de existência, frequentemente em aliança com povos indígenas.

Bispo recorda que diversas comunidades negras e indígenas, classificadas pelo Estado como movimentos messiânicos, foram violentamente atacadas por forças militares com o objetivo de destruir seus modos de vida e ocupar seus territórios. Como exemplos, o autor menciona Canudos, na Bahia, destruída em 1897; a comunidade do Caldeirão, no Ceará, bombardeada pela Força Aérea Brasileira em 1937; e Pau de Colher, também na Bahia, desmantelada em 1938. Segundo Bispo, essas comunidades possuíam formas de organização semelhantes às dos quilombos, caracterizadas pela relação biointerativa com a natureza e pela forte organização comunitária.

A abolição da escravidão, ocorrida em 1888, não significou o fim da criminalização da população negra nem das tentativas de apagamento de sua memória coletiva. Diversas iniciativas de exclusão continuaram sendo implementadas pelo Estado. Entre elas, destacam-se a criminalização da capoeira, em 1890, e a restrição do direito ao voto para pessoas não alfabetizadas, estabelecida pela Constituição de 1891, medida que excluiu do processo democrático grande parte das populações negras e indígenas. A força do povo negro, a opressão histórica e a resistência persistente caminham lado a lado, assim como a esperança de um futuro mais justo e sustentável.

Em diálogo com a jovem quilombola Luciane Nascimento, de 19 anos, foi possível compreender como essa relação se manifesta na realidade do Lago de Serpa. Sua convivência com o lago é cotidiana, pois reside em uma das cabeceiras, distante do centro comunitário. A mobilidade proporcionada pelas águas é fundamental para seu deslocamento até a igreja, a escola e outros espaços de convivência social.

Para além de sua importância paisagística, o lago é percebido como elemento essencial para a manutenção da vida comunitária e para a subsistência das famílias, especialmente por meio da pesca. Luciane considera a autodeclaração quilombola um instrumento de fortalecimento da luta pela preservação da comunidade e reconhece os impactos provocados pela divisão existente entre quilombolas e não quilombolas.

Em suas palavras:

interfere na coletividade, porque o pessoal que não é quilombola, por exemplo, tirou muitas crianças da escola e colocou em outro lugar. Isso impacta um pouco a vida social da comunidade em conjunto, tanto na associação comunitária quanto na associação quilombola. É como um conflito entre eles. Eu espero que cheguem a um acordo para haver união, para que coletivamente todos possam cuidar da comunidade, do lago e de várias outras coisas, para que possamos prosperar juntos e não permanecer nessa disputa entre associação comunitária e associação quilombola. Não sabemos se isso vai terminar bem ou mal. Mas, se houvesse união, seria muito bom para todas as pessoas, e todos os comunitários seriam beneficiados, quilombolas e não quilombolas.” (Conversa realizada em 10 de maio de 2026).

O relato de Luciane evidencia a realidade atual da comunidade. É perceptível o desejo compartilhado por muitos moradores, quilombolas e não quilombolas, de restabelecer relações mais harmoniosas. Antes mesmo da reivindicação pelo reconhecimento territorial, existiam laços familiares, relações de amizade e vínculos comunitários construídos ao longo de gerações.

A divisão que se intensificou após a reivindicação da gestão coletiva do território, influenciada por fatores econômicos, políticos e sociais já mencionados, não elimina o sentimento comum de pertencimento nem o interesse coletivo pela preservação do lago. O que diferencia os autodeclarados quilombolas é a compreensão de que a proteção efetiva do território exige resistência e enfrentamento aos interesses de grupos economicamente privilegiados. Nessa perspectiva, a defesa do território implica, muitas vezes, a renúncia a benefícios imediatos oferecidos por esses grupos, como

oportunidades de emprego ou vantagens econômicas vinculadas aos empreendimentos privados instalados na região. Ao concluir este percurso de pesquisa, recordo-me de uma das primeiras conversas realizadas com o senhor João Rolim. Na ocasião, ele ressaltava a importância de desenvolver ações educativas na comunidade que favorecessem a compreensão da reparação histórica, tema que ainda encontra resistência entre parte dos moradores não quilombolas. Talvez pesquisas futuras possam aprofundar essa discussão, contribuindo para desconstruir interpretações que atribuem a ausência de políticas públicas e as desigualdades sociais à má sorte, à preguiça ou a outras explicações marcadas por preconceitos, frequentemente reforçados por discursos meritocráticos e individualizantes.

Embora alguns quilombolas defendam a permanência de famílias com longa trajetória histórica na comunidade, desde que respeitados os princípios da gestão coletiva do território, a situação permanece complexa. A governança em territórios comunitários exige participação ativa dos moradores, construção de consensos e estabelecimento de acordos que favoreçam a gestão sustentável dos recursos naturais. Exige também transparência na administração dos recursos e diálogo permanente entre os diferentes grupos sociais, de modo que os conflitos possam ser superados em benefício do bem comum.

Desde que a associação quilombola do Serpa iniciou a reivindicação pela gestão coletiva do território, os enfrentamentos com grupos contrários à proposta têm exigido grande capacidade de resistência e articulação por parte de suas lideranças. Contudo, em um modelo de gestão comunitária, a participação coletiva e o compromisso dos moradores com a preservação do território constituem elementos indispensáveis para o sucesso do projeto.

No contexto das discussões preparatórias para a COP30, apesar das inúmeras críticas direcionadas ao evento, as conferências locais, visitas técnicas e processos de escuta realizados em diversas comunidades tradicionais contribuíram para dar visibilidade ao trabalho desenvolvido por grupos que exercem formas de gestão territorial baseadas na autonomia comunitária. Essas experiências demonstram que a participação coletiva e o reconhecimento dos saberes tradicionais podem constituir caminhos relevantes para a preservação ambiental e para a construção de formas mais justas de convivência social.

Um exemplo de comunidade com experiência em autogestão, cujas práticas podem ser observadas e dialogadas no contexto do turismo sustentável e do manejo comunitário, é a Aldeia Vista Alegre do Capixauã, localizada em Santarém (PA). A aldeia recebeu a visita da Presidente da República, da Ministra do Meio Ambiente e de pesquisadores da Fundação Oswaldo Cruz (Fiocruz) na semana que antecedeu a COP30, realizada em Belém.

Na aldeia indígena da etnia Kumaruara, a organização comunitária possibilitou a construção de hospedagens coletivas para acolher turistas que percorrem o rio Tapajós, a implantação de um sistema de captação e tratamento de água movido a energia solar e o plantio de mudas frutíferas destinadas ao reflorestamento. Além disso, a comunidade preserva conhecimentos tradicionais relacionados ao uso de plantas medicinais. Essas práticas de manejo comunitário e preservação ambiental fortalecem a economia local por meio do ecoturismo. Contudo, longe da idealização de uma convivência isenta de conflitos, o modelo de gestão coletiva exige união, respeito à cultura e à identidade comunitária, bem como comprometimento com as decisões construídas coletivamente.

As lideranças quilombolas do Serpa estão cientes dos desafios inerentes à autogestão e à participação comunitária no território e já projetam estratégias para o futuro. Alguns membros da diretoria da associação quilombola compartilharam planos de investimento para áreas que serão incorporadas à gestão comunitária após a obtenção do título definitivo. Atualmente, a comunidade possui três extensas áreas de terra pertencentes a pessoas que não se autodeclaram quilombolas. Essas áreas, uma vez indenizadas, poderão ser destinadas a projetos coletivos planejados pelas lideranças da associação.

A primeira área, localizada em frente à sede da associação, deverá ser transformada em um espaço comunitário de lazer. A segunda, situada próxima à margem do lago, poderá receber um empreendimento de hospedagem destinado a acolher visitantes, pesquisadores e turistas interessados em conhecer a comunidade. Já a terceira área será destinada ao cultivo comunitário, possibilitando a geração de renda para jovens que não desejam se envolver diretamente nas atividades associativas, mas que buscam retorno financeiro por meio do trabalho agrícola coletivo.

A experiência dos indígenas de Vista Alegre do Capixauã, assim como da comunidade vizinha de Anã, ambas localizadas na Reserva Extrativista (Resex) Tapajós-Arapiuns, demonstra como a autogestão pode fortalecer a autonomia das

comunidades tradicionais e valorizar seus conhecimentos sobre o cuidado com as florestas e as águas.

Na comunidade de Anã, a Associação de Mulheres, criada em 2009 para enfrentar a escassez de peixes na região, desenvolve atividades de manejo de tambaqui e matrinxã em tanques de criação. Em entrevista publicada na revista Radis, da Fiocruz, as integrantes da associação relatam que utilizam sementes de frutas produzidas na própria comunidade para alimentar os peixes. Sementes de seriguela, acerola, manga e goiaba são transformadas em ração, constituindo uma alternativa economicamente viável e ambientalmente sustentável, além de contribuir para a segurança alimentar da comunidade.

As duas comunidades fortalecem-se por meio de ações compartilhadas de preservação ambiental, mantendo as florestas em pé e as águas em condições adequadas de uso, ao mesmo tempo em que articulam saberes ancestrais e inovações tecnológicas. A preservação dos recursos naturais, entretanto, exige permanente mobilização e apoio institucional. Uma liderança de Vista Alegre do Capixauã relatou que o enfrentamento da contaminação dos rios contou com a implantação de um sistema de abastecimento e filtragem de água movido a energia solar. Essa inovação tecnológica, responsável pela melhoria da qualidade da água consumida pela população, é resultado da organização comunitária e da gestão participativa dos recursos locais.

No Quilombo do Lago de Serpa, a conquista da titulação definitiva e da autonomia territorial continua sendo marcada pela tensão entre a morosidade institucional e a persistência da resistência quilombola. Nesse processo, a tradição oral da comunidade passou a dialogar com a cultura dos protocolos, regimentos e instrumentos jurídicos, permitindo que conhecimentos práticos e experiências coletivas fossem traduzidos em diretrizes capazes de fortalecer a segurança jurídica do território.

Os desejos, desafios e necessidades da comunidade já foram registrados no Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID). Atualmente, os quilombolas também buscam elaborar um Protocolo de Consulta, ainda em fase de construção em parceria com a Comissão Pastoral da Terra (CPT). A transformação de conhecimentos tradicionalmente transmitidos pela oralidade em documentos formais representa uma importante estratégia de proteção territorial e fortalecimento da governança comunitária. Enquanto aguardam a titulação definitiva, os quilombolas continuam convivendo com

conflitos e resistências por parte de grupos contrários à autogestão do território. Além disso, esses registros poderão contribuir para a organização administrativa e política das futuras gerações.

O engajamento dos anciãos e adultos quilombolas foi fundamental para assegurar a permanência e a proteção do território até o presente momento. Contudo, a participação da juventude é indispensável para garantir a continuidade desse processo. A sucessão gradual das lideranças exige formação política, fortalecimento identitário e envolvimento das novas gerações nas lutas coletivas.

A juventude quilombola possui grande potencial de contribuição, especialmente por sua capacidade de articulação social e pelo domínio das tecnologias de comunicação. Essas habilidades podem favorecer tanto a preservação cultural quanto a defesa do território e do lago. Os esforços realizados por patriarcas e matriarcas na transmissão de conhecimentos tradicionais, particularmente aqueles relacionados à proteção dos recursos naturais, são perceptíveis. Entretanto, tais ensinamentos ainda não foram plenamente assimilados pela maior parte dos jovens.

Da mesma forma, observa-se uma participação limitada das novas gerações em processos de formação política promovidos por organizações como a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e a Defensoria Pública. Embora a comunidade conte com expressivas lideranças, muitas delas femininas, percebe-se atualmente um período de maior discrição e reorganização interna, possivelmente relacionado à expectativa pelo recebimento da titulação definitiva do território. A ancestralidade quilombola, contudo, continua acompanhada pelas incertezas políticas que caracterizam o cenário nacional. Em períodos eleitorais, a resistência das comunidades tradicionais e dos movimentos sociais em defesa da soberania territorial e dos direitos coletivos torna-se ainda mais relevante. Ao mesmo tempo, as disputas políticas e os interesses econômicos que influenciam os espaços institucionais produzem inseguranças quanto à continuidade de políticas públicas e ao financiamento de programas voltados para essas populações.

No caso do Serpa, os conflitos sociais e políticos já mencionados, influenciados por agentes externos e interesses divergentes, constituem uma das principais fontes de desgaste para as lideranças quilombolas. Nesse contexto, é compreensível que parte da juventude, que não vivenciou diretamente os ciclos históricos de resistência das

gerações anteriores, demonstre menor envolvimento nas mobilizações coletivas. Ainda assim, torna-se urgente pensar estratégias capazes de ampliar sua participação e fortalecer seu sentimento de pertencimento à comunidade.

Diante de tantos interesses em disputa, a coragem, a dignidade e o compromisso demonstrados pelos guardiões do território quilombola do Lago de Serpa revelam a profundidade de sua relação com a terra e com as águas. A expectativa pelo recebimento do Título de Reconhecimento e Domínio representa não apenas uma conquista jurídica, mas também o reconhecimento de uma trajetória histórica de luta, resistência e defesa do território.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com base nas análises realizadas acerca da identidade do lago e seus companheiros quilombolas, torna-se possível apresentar algumas considerações finais. O Lago de Serpa não constitui apenas um recurso hídrico importante para a vida da comunidade; ele é fundamental para a subsistência, a identidade e a resistência quilombola, uma vez que seu ecossistema é manejado por meio de conhecimentos tradicionais construídos ao longo de gerações. As águas do lago e as terras do território são utilizadas de forma coletiva, fortalecendo a memória, a ancestralidade e o sentimento de pertencimento ao lugar. Nesse sentido, o reconhecimento territorial como comunidade tradicional configura-se como condição indispensável para a preservação ambiental da área, especialmente diante dos constantes assédios econômicos, institucionais e simbólicos relatados pelos moradores.

O Lago de Serpa é inseparável do território e representa, para a comunidade, um espaço de convivência, trabalho e subsistência. Além de sua utilização cotidiana para a pesca e o lazer, desempenha papel fundamental no transporte dos moradores e na produção agrícola realizada em suas margens. Durante o período da vazante, a fertilidade do solo é aproveitada para o cultivo de diversas espécies, enquanto suas margens abrigam residências que expressam características próprias da cultura ribeirinha amazônica. No Serpa, observa-se uma verdadeira cultura da água, elemento constitutivo das formas de vida locais.

Essa apropriação comunitária do território, associada à manutenção de práticas sustentáveis, é crucial para garantir, em longo prazo, a renda das famílias e a preservação da memória coletiva. A gestão comunitária do território apresenta-se, portanto, como elemento indispensável. Apesar dos desafios enfrentados, essa forma de governança demonstra grande potencial de proteção dos bens naturais, sobretudo quando comparada à limitada capacidade de monitoramento exercida por órgãos ambientais municipais.

Embora os moradores apontem a insuficiência de políticas públicas voltadas à comunidade, algumas instituições têm contribuído para a valorização dos saberes locais por meio de iniciativas colaborativas. O diálogo entre conhecimentos tradicionais e pesquisa científica tem ocorrido, por exemplo, através da participação de estudantes e pesquisadores da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), bem como por meio do Projeto Lagos Sentinelas, atualmente em desenvolvimento e ainda sem resultados divulgados. Outras instituições de ensino superior, inclusive da iniciativa privada, também têm colaborado com ações voltadas à comunidade.

Recentemente, a Companhia de Saneamento do Amazonas (COSAMA), por meio do Projeto Água Boa — iniciativa do Governo do Estado voltada para áreas rurais — realizou atividades no quilombo com o objetivo de avaliar a qualidade da água e propor melhorias no abastecimento. O diagnóstico inicial identificou a presença de contaminação em parte do lago, atribuída à ocorrência de parasitas e resíduos oleosos. Segundo informações repassadas aos moradores, as etapas seguintes incluem a identificação da origem da contaminação e a implementação de medidas voltadas à garantia de água potável para a população local. As parcerias estabelecidas entre instituições e a comunidade quilombola representam importantes mecanismos de valorização dos saberes tradicionais e de enfrentamento ao histórico apagamento epistemológico dessas populações. O interesse demonstrado por pesquisadores e instituições acadêmicas contribui para o reconhecimento da identidade quilombola-ribeirinha como guardiã das águas, das florestas e da terra.

Os estudos desenvolvidos no território têm evidenciado práticas de manejo ambiental que, embora muitas vezes não sejam formalmente sistematizadas, possuem grande valor para a preservação da memória coletiva e da biodiversidade local. Entre essas práticas destacam-se o uso de plantas medicinais, a pesca artesanal e o fortalecimento das nascentes do lago por meio do plantio de árvores em áreas

estratégicas. Essas ações revelam uma autêntica ecologia de saberes, na qual conhecimentos tradicionais e práticas de conservação ambiental coexistem e se fortalecem mutuamente.

A valorização desses saberes contribui significativamente para a resistência das populações tradicionais diante das pressões econômicas e territoriais que incidem sobre seus espaços de vida. Nesse contexto, a reivindicação da comunidade quilombola do Serpa pela titulação definitiva do território assume papel central. Assim como ocorre em outras comunidades quilombolas da Amazônia, entre elas as do Rio Andirá, a garantia da posse coletiva da terra constitui condição essencial para a continuidade de seus modos de vida, de suas práticas culturais e de seus sistemas próprios de organização social.

Os saberes tradicionais presentes no cotidiano dos quilombolas do Serpa ainda necessitam ser incorporados de forma mais efetiva à educação escolar. A única escola existente na comunidade ainda não desenvolve plenamente uma educação escolar quilombola alinhada às especificidades culturais do território. A implementação dessa modalidade educacional, pautada na valorização da história local, da memória oral e dos conhecimentos tradicionais, é fundamental para fortalecer os processos de transmissão cultural entre as gerações.

Nesse contexto, a escola possui papel estratégico. Em parceria com os anciãos e demais detentores dos saberes tradicionais, pode atuar como espaço privilegiado de valorização, registro e difusão dos conhecimentos comunitários. Por essa razão, torna-se urgente o fortalecimento da escola enquanto instituição educacional quilombola, comprometida com a identidade cultural do território. Da mesma forma, a efetivação da gestão coletiva das terras representa uma necessidade imediata, pois poderá favorecer maior organização comunitária e ampliar a proteção dos ecossistemas locais.

A defesa do território quilombola do Serpa e de seus saberes tradicionais diz respeito, simultaneamente, à valorização da cultura afro-brasileira e à sustentabilidade da Amazônia. Preservar as raízes desse lugar significa também fortalecer o sentimento de pertencimento das novas gerações e incentivar sua participação nos processos de proteção territorial e cultural.

Ao concluir esta pesquisa, recordo as palavras do Papa Francisco na Exortação Apostólica Pós-Sinodal Querida Amazônia. Ao refletir sobre o sonho cultural para a região amazônica, o pontífice reconhece que, durante séculos, a sabedoria dos povos

amazônicas foi transmitida por meio da oralidade, das narrativas, dos mitos, das lendas e das histórias compartilhadas entre gerações. Essa tradição permitiu a continuidade e a vitalidade das culturas amazônicas mesmo diante de inúmeros processos de dominação e apagamento cultural.

Por essa razão, Francisco destaca a importância de “deixar que os anciãos façam longas narrações e que os jovens se detenham para beber dessa fonte” (FRANCISCO, 2020, p. 34). Essa reflexão sintetiza um dos principais aprendizados proporcionados por esta pesquisa: a necessidade de fortalecer os diálogos intergeracionais como estratégia de preservação cultural e de enfrentamento dos desafios sociais e ecológicos contemporâneos.

Certamente, futuras pesquisas no Quilombo do Serpa que privilegiem o diálogo entre diferentes gerações poderão contribuir significativamente para o fortalecimento da diversidade cultural, para a valorização dos saberes tradicionais e para o enfrentamento dos desafios sociais e ambientais que continuam a exigir resistência, organização comunitária e esperança nesse território marcado pela ancestralidade, pela luta e pela permanência.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo. **Quilombos: repertório bibliográfico de uma questão redefinida** (1995-1997). BIB, Rio de Janeiro, n. 45, p. 51-70, 1º semestre de 1998.

ALMEIDA, Alfredo. **Quilombo e as novas etnias**. Disponível em: <https://www.ppgcspa.uema.br/wp-content/uploads/2021/12/Quilombos-e-novas-etnias.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2026.

ARRUTI, José Maurício. **Panorama quilombola**. Campinas, SP, 2022.

BARTH, Fredrik. **Grupos étnicos e suas fronteiras**. São Paulo: Editora UNESP, 1997.

BRAGA, Celdo. **Os segredos da Amazônia desconhecida**. Disponível em: <https://www.facebook.com/OsSegredosDaAmazonia/osts/2204510756264272/>. Acesso em: 11 abr. 2026.

BRASIL. **Conselho Nacional de Educação. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola. Parecer CNE/CEB n. 16/2012**. Brasília, DF: CNE, 2012. Disponível em: http://etnicoracial.mec.gov.br/images/pdf/diretrizes_curric_educ_quilombola.pdf. Acesso em: 25 fev. 2025.

BRANDENBURG, Laude Erandi. **A interação pedagógica no Ensino Religioso**. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

BELANDI, Caio. **Censo 2022: população quilombola é mais jovem do que população total do país**. Agência IBGE Notícias, 2024. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br>. Acesso em: 7 maio 2024.

BESSA, Marilina Pinto. **Notas sobre a sociocosmologia da Amazônia: dos encantados aos Waimahsã**. Disponível em:

<https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/NORUS/article/view/23016>. Acesso em: 10 mar. 2026.

BESSA, Marilina Pinto. **Cultura e ontologia no mito da Cobra Encantada**. Manaus: EDUA, 2012.

CORRÊA, Rosimary; TORRES, Iraíldes Caldas. **Os indígenas e a ancestralidade da festa da padroeira em Parintins, Amazonas**. Disponível em: <https://periodicos.ufpel.edu.br/index.php/NORUS/article/view/22947>. Acesso em: 24 mar. 2026.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (CPT). **Conflitos no Campo Brasil 2024**. Disponível em: <https://cptnacional.org.br/caderno/conflitos-no-campo-brasil-2024/>. Acesso em: 31 mar. 2026.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA (CPT). **"Nossos rios não estão à venda!": 3ª Romaria das Águas do Amazonas acontece neste domingo (22), com barqueata até o Encontro das Águas**. Disponível em: <https://cptnacional.org.br/2026/03/20/romaria-aguas-amazonas/>. Acesso em: 31 mar. 2026.

DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO. Disponível em: <https://cpisp.org.br/sagrado-coracao-de-jesus-lago-de-serpa/>. Acesso em: 27 nov. 2024.

DIEGUES, Antônio Carlos. **Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil**. São Paulo: MMA/COBIO/NUPAUB/USP, 2000.

DIEGUES, Antônio Carlos. **Etnoconservação: novos rumos para a proteção da natureza nos trópicos**. São Paulo: HUCITEC/NUPAUB, 2000.

DURKHEIM, Émile. **A ciência social e a ação**. São Paulo: Difusão Editorial, 1970.

DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**: Tradução Paulo Neves.- São Paulo: Martins Fontes, 1996.

EMBRAPA. Guia do campo da **XV Reunião Brasileira de Classificação e Correlação de Solos**. Disponível em: <https://www.infoteca.cnptia.embrapa.br/infoteca/handle/doc/1178923>. Acesso em: 20 mar. 2026.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FUNES, Eurípedes Antônio. **Nasci nas matas, nunca tive senhor**. Fortaleza: Plebeu Gabinete de Letras, 2022.

FIUZA, Francisco. **Amazonas: flora e fauna aquática**. Manaus, 1984.

FRANCISCO, Papa. **Querida Amazônia**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.

GONDIM, Sônia Maria Guedes. **Grupos focais como técnica de investigação qualitativa**: desafios metodológicos. Paidéia, Ribeirão Preto, v. 12, p. 149-161, 2002.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HOBSBAWM, Eric; RANGER, Terence (org.). **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

KAPP, Silke. Entrevistas **na pesquisa sócio-espacial**. *Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais*, v. 22, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.22296/2317-1529.rbeur.202006>. Acesso em: 5 mar. 2025.

LEITE, Cynthia Maria Bindá. **Quilombo de Itacoatiara-AM**: um estudo de caso na Escola Municipal Engenheiro Casseano Secundo (2017-2021). 2021. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2021.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas, SP: Papirus, 1989.

LOUREIRO, Violeta. **Caminhos e descaminhos da Amazônia em busca do desenvolvimento**. Manaus: Valer, 2023.

NASCIMENTO, Beatriz. **Ôri**. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1PBQutmbgkx63IUUD8qOgIM2wKVId4n/view>. Acesso em: 2 maio 2026.

MAMIGONIAN, Beatriz Gallotti. **Os direitos dos africanos livres**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

MARTINS, Leda. **Performances da oralidade: corpo, lugar da memória**. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881>. Acesso em: 3 maio 2026.

MELO, Patrícia. **O fim do silêncio: presença negra na Amazônia**. Curitiba: CRV, 2021.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de história oral no Brasil**. Disponível em: <https://pdfcoffee.com/bom-mehy-jose-carlos-sebe-manual-de-historia-oralpdf-pdf-free.html>. Acesso em: 5 fev. 2026.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. Parecer **CNE/CEB n. 16/2012**. Disponível em: http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=11091-pceb016-12&category_slug=junho-2012-pdf&Itemid=30192. Acesso em: 27 nov. 2024.

MIGALHAS. **A desapropriação e a justa indenização.** Disponível em: <https://www.migalhas.com.br/depeso/387921/a-desapropriacao-e-a-justa-indenizacao>. Acesso em: 27 nov. 2024.

OLIVEIRA, Claudemilson Nonato Santos de. **A kipá e o Cocar: a rede intercomunitária judaica na estruturação urbana de Itacoatiara.** 2019. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2019.

OLIVEIRA, José Cláudio Alves. **Bom Jesus da Lapa: três romarias, um patrimônio e muita fé.** Disponível em: <https://turismocultural.eca.usp.br/03Claudio.pdf>. Acesso em: 26 mar. 2026.

PORTAL AMAZÔNIA. 15 anos de história: **Romaria das Águas exalta cura pela fé no Amazonas.** Disponível em: <https://portalamazonia.com/cultura/romaria-das-aguas-2024/>. Acesso em: 27 mar. 2026.

PEREIRA, Eric Leandro Silva. **Subsídios para a fase diagnóstica do enquadramento do Lago de Serpa em Itacoatiara-AM.** Manaus, 2019.

PEREIRA, Samantha Aquino; FABRÉ, Nídia Noemi. **Uso e gestão do território em áreas de livre acesso no Amazonas, Brasil.** Disponível em: <https://www.scielo.br/j/aa/a/7Q9PKYMNtTzs65dvcbqHr5y/?lang=pt>. Acesso em: 20 mar. 2026.

RANGEL, Maria Cristina; GOMBERG, Estélio. **A água no candomblé: a relação homem-natureza e a geograficidade do espaço mítico.** Disponível em: https://www.eng2016.agb.org.br/resources/anais/7/1466971092_ARQUIVO_Agua24-14062016.pdf. Acesso em: 23 mar. 2026.

REPAM BRASIL. **Decreto n.º 12.600/2025 e a concessão de hidrovias na Amazônia: implicações técnicas, jurídicas e socioambientais para os territórios.** Disponível em: <https://repam.org.br/decreto-no-12-600-2025-e-a-concessao-de-hidrovias-na-amazonia-implicacoes-tecnicas-juridicas-e-socioambientais-para-os-territorios/>. Acesso em: 20 maio 2026.

RIBEIRO, Sylvia Aranha. **Vida e morte no Amazonas.** São Paulo: Scienza, 2023.

RODRIGUES, Tarcísio Ewerton; OLIVEIRA, Raimundo Cosme. **Solos de várzeas na Amazônia: uso e potencialidade.** Disponível em: <https://www.alice.cnptia.embrapa.br/alice/bitstream/doc/394281/1/Solos-de-varzeas-da-Amazonia.pdf>. Acesso em: 26 mar. 2026.

RODRIGUES, Bruno; VICENTE, Gil. **Itacoatiara de costas para o quilombo: esforços para uma educação quilombola esquecida.** Disponível em: <https://www.acritica.com/opinioao/artigos/itacoatiara-de-costas-para-o-quilombo-esforcos-para-uma-educac-o-quilombola-esquecida-1.388781>. Acesso em: 5 maio 2026.

ROSA, Vinícius Alves. **Religiosidade popular nos quilombos urbanos e rurais da Amazônia: um estudo da comunidade do Barranco de São Benedito, em Manaus, e**

do Sagrado Coração de Jesus do Lago de Serpa, em Itacoatiara-AM. 2024. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, 2024.

SANTOS, Antônio Bispo. **A terra dá, a terra quer.** São Paulo: Ubu Editora, 2023.

SANTOS, Antônio Bispo. **Colonização, quilombos: modos e significados.** Teresina, PI: COMEPI, 2007.

SCHWADE, Tiago Maiká Muller. **Levantamento do diagnóstico: disponibilidade de serviços públicos na comunidade quilombola Sagrado Coração de Jesus do Lago de Serpa, Itacoatiara-AM.** Itacoatiara, 2025.

SIQUEIRA, João; GONÇALVES, M. R. **Relatório antropológico da comunidade quilombola Sagrado Coração de Jesus do Lago de Serpa.** Manaus, 2024.

SIQUEIRA, João. **Pretos carvoeiros, quilombolas, tapuios e outros etnônimos: singularidades da luta de comunidades tradicionais na Amazônia.** Disponível em: https://abant.org.br/files/109_2020-12-04_3688_23998.pdf. Acesso em: 12 mar. 2025.

SILVA, Antônio Carlos Santos. **"A força que mora na água não faz distinção de cor": discutindo a crença das religiões através da magia e importância da água como princípio diante de tantos rituais e tradições vividos nos seus cotidianos.** Disponível em: <https://periodicos.ufac.br/index.php/RFIR/article/view/4174>. Acesso em: 26 mar. 2026.

SILVA, Francisco Gomes. **Cronografia de Itacoatiara.** Manaus, 1997.

SILVA, Jéssica Gonçalves. **Influência de fatores socioeconômicos e educacionais na percepção ambiental dos moradores da comunidade quilombola Sagrado Coração de Jesus, em Itacoatiara-AM.** Disponível em: <https://riu.ufam.edu.br/handle/prefix/9093>. Acesso em: 20 mar. 2026.

TRATA BRASIL. **Ranking do Saneamento 2025: apenas 12 municípios, dentre os mais populosos, investem acima da média considerada necessária para a universalização dos serviços.** Disponível em: https://tratabrasil.org.br/wp-content/uploads/2025/07/Release-Ranking-2025_final1-1.pdf. Acesso em: 31 mar. 2026.

VANSINA, Jan. **A tradição oral e sua metodologia. 1982.** Disponível em: http://academia.edu/37229477/VANSINA_1982_A_tradicao_oral_e_sua_metodologia. Acesso em: 10 fev. 2025.

WEBER, Max. **Economia e sociedade.** v. 2. Brasília: Editora UnB, 2012.

ANEXOS

ANEXO:

A-

REQUERIMENTO
DE ÁREA
DE
PROTEÇÃO DO
LAGO DE
SERPACÂMARA MUNICIPAL DE ITACOATIARA
PODER LEGISLATIVO
GABINETE DO PRESIDENTE

CÓPIA – AUTÊNTICA- REQUERIMENTO Nº. 053/98. Senhor Presidente Senhores Vereadores. O Projeto de Lei Nº 003/98, apresentado pelo Poder Executivo, de 27 de maio de 1.998, criou a *Área de Proteção do Lago de Serpa*. A Associação dos Produtores Rurais da referida área, dispõe de uma equipe de 11 (onze) famílias, prestando serviços de preservação de forma voluntária. Os serviços desenvolvidos no horário noturno, sempre é dificultado devido estarem sujeitos aos maus tempos, tendo como único local de abrigo, as suas canoas, que na época de inverno, dobra-se os transtornos. Isto posto, nos termos regimentais, requero ao Senhor Prefeito Municipal de Itacoatiara, seja construído uma GUARITA na entrada do Lago de Serpa. Requero, finalmente, cópia desta, seja enviada ao Senhor Prefeito Municipal de Itacoatiara; a Secretaria Municipal de Meio Ambiente; Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Itacoatiara e Associação dos Produtores Rurais da Comunidade Sagrado Coração de Jesus do Lago de Serpa. SALA DE SESSÕES DA CÂMARA MUNICIPAL DE ITACOATIARA, 23.11.98. Vereador-autor- ANTÔNIO PEIXOTO DE OLIVEIRA. Vereador – Presidente: MÁBIO FRUTUOSO DE FRANÇA.

ESTÁ CONFORME O ORIGINAL:

APROVADO EM SESSÃO
DO DIA 23/11/98
EXPEÇA-SE EXPEDIENTE
E ARQUIVE-SE EM: 24
DE Novembro DE 1998
PRESIDENTE

ANEXO: B- TRANSFORMAÇÃO DO LAGO DE SERPA EM APA



ESTADO DO AMAZONAS

PREFEITURA MUNICIPAL DE ITACOATIARA

LEI Nº 067, DE 02 DE SETEMBRO DE 1.996.

Art. 4º - Esta Lei entrará em vigor na data de sua publicação, revogadas as disposições em contrário.

CABINETE DO PREFEITO MUNICIPAL DE ITACOATIARA-Am., 1ª de outubro de 1.996.

Xanda F. B. C.
PREFEITO MUNICIPAL DE ITACOATIARA



ESTADO DO AMAZONAS

PREFEITURA MUNICIPAL DE ITACOATIARA

LEI Nº 067, DE 02 DE SETEMBRO DE 1.996.

Transforma o Lago de Serpa em Lago de Subsistência para os moradores das Comunidades: SAGRADO CORAÇÃO DE JESUS DO LAGO DE SERPA e Comunidade SÃO PEDRO Estrada Rondon.

Faço saber a todos os habitantes de Itacoatiara, que a Câmara Municipal decretou e eu sanciono a seguinte,

L E I:

Art. 1º - O Lago de Serpa, localizado a oeste da cidade de Itacoatiara, a margem esquerda da estrada Am-019, passa a partir desta data a ser considerado LAGO DE SUBSISTÊNCIA dos moradores das Comunidades: SAGRADO CORAÇÃO DE JESUS DO LAGO DE SERPA e Comunidade SÃO PEDRO - Estrada Rondon.

Parágrafo Único - É terminantemente proibida no Lago citado no caput. deste artigo:

- I - pesca comercial;
- II - uso de arrastão, batção, redes, puçá e/ou qualquer tipo de instrumento de pesca predatória;
- III - não será permitida a pesca de subsistência, usando para este fim os seguintes utensílios: tarrafas, canções, zangais e flechas.

Art. 2º - A fiscalização em cumprimento desta Lei será exercida pelos órgãos competentes, responsáveis pela política nacional, estadual e municipal de proteção ao meio ambiente e recursos renováveis, com a participação das ASSOCIAÇÕES DAS COMUNIDADES mencionada no Art. 1º desta Lei.

Art. 3º - Os infratores serão punidos com a apreensão de seus instrumentos de pesca que ficarão sob guarda do órgão competente.

[Assinatura]
PREFEITO MUNICIPAL DE ITACOATIARA

SAGRADO CORAÇÃO DE JESUS

LAGO DE SERPA

DIRETORIA ITACOATIARA/AM

2ª EDIÇÃO - BOLETIM COMUNITÁRIO

JUNHO/88

HISTÓRIA DA ORGANIZAÇÃO DA COMUNIDADE

Começou com uma catequista chamada Jandira, que fez uma reunião com o povo em 1968. Ela disse: é bom fazer uma comunidade. E foram duas pessoas e fizeram o treinamento de catequese, sendo Otoniel Barros e João Francelino, que começaram o trabalho sem ter presidente.

Em 1970 teve o primeiro presidente - Manoel Palmeira, e o primeiro Centro Social.

Em 1974 teve o segundo presidente - Raimundo Alves, que mudou o Centro para a beira da Estrada.

Em 1976 teve o terceiro presidente - Sebastião de

Souza.

Em 1980 teve o quarto presidente - Otoniel Barros, este fez a capela e colocou o padroeiro Sagrado Coração de Jesus.

Em 1982 teve o quinto presidente - Lourenço Sabino, que fez a reforma do Centro Social.

Em 1984 teve o sexto presidente - Agenor Melo da Silva.

Em 1985 Otoniel Barros foi o presidente pela segunda vez, e o atual presidente da comunidade Sagrado Coração de Jesus. Agradecemos muito a prelazia de Itacoatiara, a casa de formação e o seminarista Normando Vieira.

Estamos construindo um Centro Social e a sede junto, que consta 6 metros de frente e 14 metros de comprimento.

Agradecemos ajuda de todos os comunitários que ajudam nesta construção, agradecemos o senhor José Severino do Nascimento.

IMPRESSÃO: SILENE

A DIRETORIA ITACOATIARA/AM

ANEXO: C- ORGANIZAÇÃO COMUNITÁRIA E TERMO DE ACORDO DE PESCA

TÉRMO DE ACÔRDO

Nos, moradores da comunidade Sagrado Coração de Jesus, do lago de Serpa, compreendendo 33 famílias, num total de 164 pessoas, sendo 78 crianças e 86 adultos,

- considerando que a escassez de pescado, no referido lago, vem causando muita aflição às famílias, obrigando os pais a procurar o alimento distante de suas casas e prejudicando desta maneira o trabalho no roçado;

- considerando que a pesca comercial vem acabando com o estoque pesqueiro, não se importando com a preservação;

- considerando que a tarefa de zelar pelo meio ambiente, em vista de uma melhor qualidade de vida, cabe também, à coletividade, nos reunimos no dia 18 de março de 1995 e estabelecemos o seguinte acordo:

- 1 - O lago de Serpa com aproximadamente 20 mil metros de comprimento e com uma largura média de 100 metros será destinado a partir da presente data para a pesca de subsistência ou manutenção dos seus moradores;
- 2 - Não será permitida a pesca comercial que visa somente o lucro e é praticada com extensas malhadeiras;
- 3 - Só será permitido o uso de malhadeiras nas seguintes dimensões: 30 metros de comprimento com malhas de 10 a 22 centímetros;
- 4 - Quem for apanhado desrespeitando estas normas será advertido pelos comunitários e no caso de tornar a desrespeitar terá seus utensílios de pesca apreendidos e entregues às autoridades competentes;
- 5 - Os comunitários que fazem este acordo assumem a responsabilidade de vigiarem para que estas normas sejam observadas e assim aconteça o repovoamento de peixe no lago de Serpa.

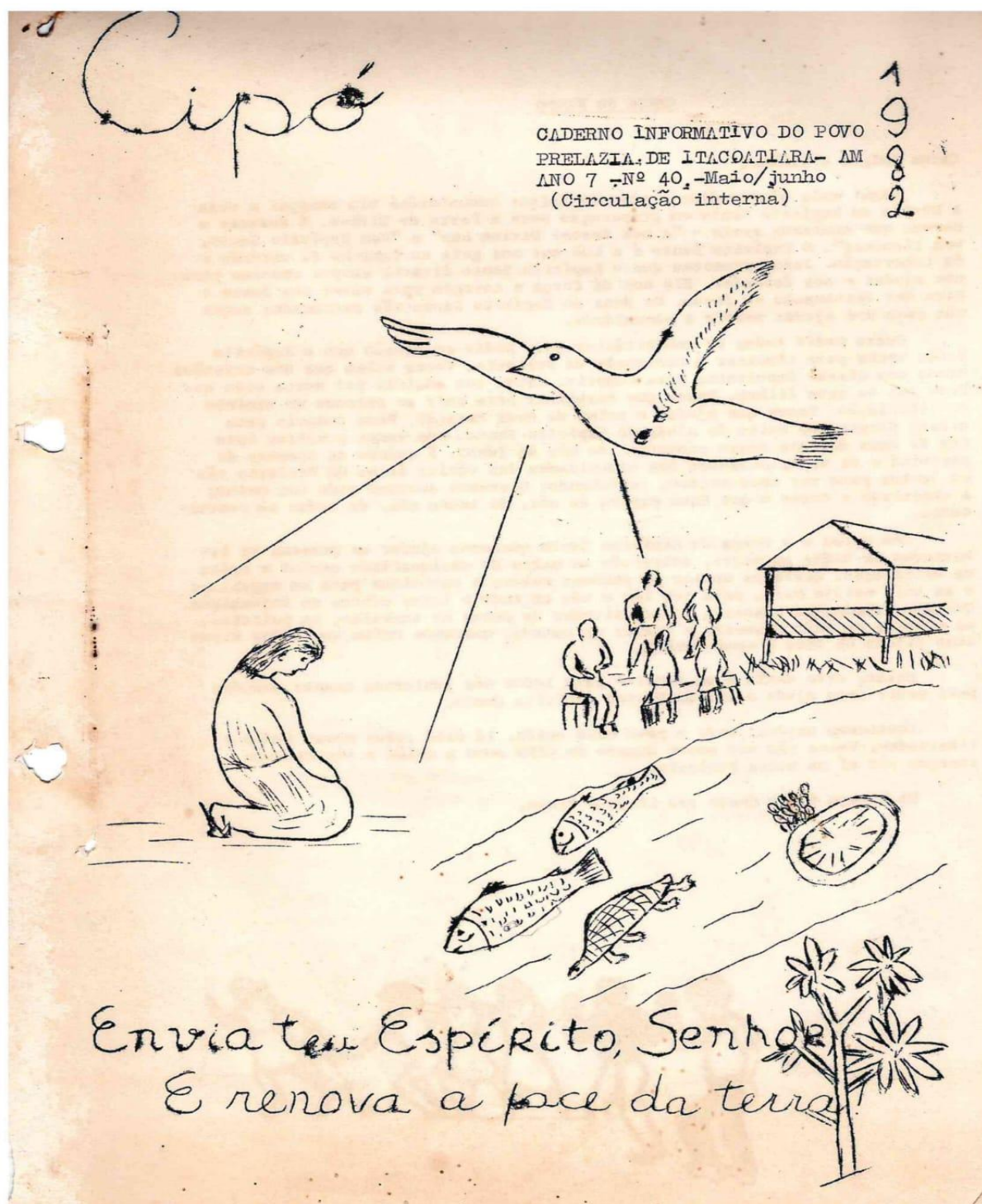
Itacoatiara, 18 de março de 1995

Ermanno Soares Moura
PRESIDENTE

Otoniel Barros da Silva
Vice

Plácido Wilton da Silva

ANEXO: D- REGISTROS DA ASSEMBLEIA DO POVO



NOTÍCIAS: Defesa do peixe

De Silves recebemos as notícias : No dia 15 de maio houve uma reunião com a presença de todas as comunidades da área e também Santa Maria do Rebojão. Nesta reunião, o povo confirmou as decisões tomadas em Paruzinho a respeito dos lagos criadores e áreas de bicho de casco, e disse que estas decisões eram para valer até que o povo decidisse outra coisa, em encontro com representantes de todas as comunidades da área. Foi feita uma rápida avaliação do trabalho na defesa do peixe. Quase todos falaram que faz muito tempo o povo não via tanto peixe e que isso não era só por causa da enchente. Alguém falou: "A enchente pode trazer, mas se o pescador estivesse, eles prendiam o peixe só para um. Agora vem para todos."

Outra reunião realizou-se em Passárinho, no dia 05 de junho. As comunidades apresentaram os pontos positivos e negativos no Movimento pela defesa do peixe.

Pontos positivos: * Representantes comunicaram ao povo as conclusões das reuniões. * Barcos pesqueiros tem se retirado quando os comunitários têm pedido. * Apoio das autoridades de Silves (Prefeito e Delegado)

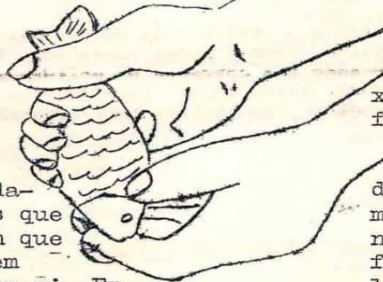
PONTOS negativos: Alguns representantes não se reuniram com a comunidade para comunicar as decisões dos encontros. * Pessoas das comunidades não participam das reuniões para tomar conhecimento do que foi acertado. * Pessoas de outro Município vem vender peixe, ajudando barcos pesqueiros a levar em frente sua desobediência às comunidades. * Pessoas que criticam o movimento e não apoiam a luta do povo.

SUGESTÕES :

1. Formar uma equipe de conscientização

ARARI

Desde 79, algumas comunidades desta companhia dos grandes que pés, lagos e rios. Pensam que nimalis selvagens que comem tos agrestes. Mas não para ai. Em começaram a se unir e impedir os barcos pesqueiros. Em 1981 não houve invasão no rio e lagos. Em 82, até essa data já houve bastante peixes. Somos 17 comunidades no Arari. Ainda há 3 que estão tendo dificuldades a respeito. São elas: Natária, S. Tomé, lago Tapaiuna e S. João do Araçá.



2. Quando a água baixar, formar grupo de fiscalização.

Conversa com pescador

CIPÓ: Quem pesca?

PESCADOR: O pescador profissional, com material próprio ou com material fornecido pelos armadores de pesca dos quais se tornam dependentes e aos quais são obrigados a vender o pescado.

CIPÓ: Quem lucra?

PESCADOR: São os proprietários dos barcos e os donos dos frigoríficos. A distribuição das rendas entre pescadores e armadores é feita da seguinte maneira: Se a pescaria é feita

cadorez ficam com a maior parte da renda. No caso de a pescaria ser feita em lugar distante, 2 partes da

da renda ficam para o motor, 2 partes ficam para as redes e o restante é dividido entre os pescadores e o dono do barco.

CIPÓ: Aonde se pesca?

PESCADOR: Nos lagos e rios

CIPÓ: Para onde vai o pescado que não é consumido aqui?

Peixe, pescaria, pescador

CONVERSANDO COM UM COMUNITÁRIO DO
INTERIOR: (Silves)

- O peixe agora está tão difícil que a gente passa 2, quase 3 dias pescando para apanhar uns poucos peixes. Digo com vergonha, nunca passei fome assim. Quando a gente vai pescar agora quem fica com o nosso trabalho? CIPÓ: Isto está acontecendo por causa da pesca predatória (pesca que estraga) que está sendo feita?

- Vem barcos de Belém, Macapá, Santarém, Parintins, Urucará, Itapiranga, Urucurituba, Paraná da Eva, Itacoatiara, Manaus para apanhar peixe no lago Canaãari.

Só numa embarcação vão 12, 15 pessoas para pescar. Se dividem em várias canoas e fazem um lance de 100m², alguns até 300 m². Colocam a arrastadeira com 600 metros, da beira pro largo até uma poita (âncora) que eles colocam no lago. Formam um semi-círculo. O peixe quando vem, vem de cardume. Alguns pescadores vêm um pouco de longe comboiando o peixe. Quando o peixe entra no semi-círculo, os pescadores fecham e tornam a levar a malhadeira para a beira e puxam para

a terra. Pescam 70, 80 mil jaraquís de uma vez. Esse peixe é tirado da malhadeira e vai para as canoas. Das canoas colocam no motor. Dentro da caixa de gelo fazem uma camada de peixe, outra de gelo. E o que morre, se estraga e é jogado fora. O peixe miúdo também fica todo jogado pela beirada. Levam muitas horas fazendo esse serviço, por isso o peixe se estraga.

Às vezes pegam um cardume de sardinha e vêm embora. No caninho encontram um cardume de tambaqui ou curimatá. Como a geladeira está cheia de sardinha, jogam fora para pegar os tambaquis. Com isso tudo, não há peixe que não acabe.

SANTA MARIA DO REBOJÃO:

No dia 7 de fevereiro houve uma reunião em S. João (Pontão) para discutir o assunto da pesca que está prejudicando o povo do município de Silves. Apareceram 40 líderes junto com as autoridades de Silves, que apresentaram as leis sobre proibição de pesca nos lagos.

O grupo achou que cada município pesque no seu município. Marcaram uma próxima reunião no dia 14 de março, na comunidade s. Tomé no Jacu. Cada comunidade deve levar a Ata da reunião onde se refletiu sobre: "O que na sua comunidade mais interessa sobre a pesca."



Queremos peixe, Sempre!
Batição, malhadeira, NÃO!

ANEXO: E LISTA DE FAMÍLIAS DO LAGO DE SERPA



MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO E AGRICULTURA FAMILIAR-MDA
INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA - INCRA
SUPERINTENDÊNCIA REGIONAL DO AMAPÁ (SR-AM/03)
SERVIÇO DE TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS (SR-AM/03)



RELAÇÃO DE OCUPANTES DO TERRITÓRIO QUILOMBOLA SAGRADO CORAÇÃO DE JESUS DO LAGO DE SERPA

Nº	Titular 01	CPF 01	Titular 02	CPF 02
1	Adolfo Melo do Nascimento	021.139.412-28	-	-
2	Adriana dos Santos de Melo	808.812.462-04	Acácio dos Santos Castro	441.705.212-34
3	Adrielle de Castro de Melo	028.684.792-27	Igor Rodrigues de Silva	016.421.552-25
4	Alan Soares do Nascimento	027.329.592-60	-	-
5	Alba Celia Barros de Macedo	407.062.062-15	Luiz Castro da Silva	337.579.762-15
6	Aldyr Marcks Freitas de Souza	037.098.482-02	-	-
7	Alexsander Nascimento da Silva	023.085.442-79	Edvana Matos da Fonseca	002.100.432-37
8	Ana Célia da Conceição Dias do Nascimento	344.002.812-72	Valcimar Negreiros da Silva	405.649.322-72
9	Anderlane Nascimento de Oliveira	028.319.242-84	-	-
10	Andria do Nascimento Viera	010.280.072-30	-	-
11	Antimara Cruz da Encarnação	774.375.192-91	Paulo Roberto Gonçalves de Melo	597.517.462-72
12	Camila da Silva Leal	028.836.702-26	Jonyr Pereira Leal	797.366.882-91
13	Carlane Batista dos Anjos	016.066.102-10	André Cabral Gonçalves	018.382.492-06
14	Carlos Eduardo Santana da Silva	028.859.672-26	-	-
15	Carlos Jose Barros de Macedo	404.372.052-15	-	-
16	Celia Regina Barros de Macedo	342.487.652-68	Mario Pedro Castro da Silva	240.538.132-04
17	Cello Roberto Soares do Nascimento	676.207.792-72	-	-
18	César Emanuel Melo do Nascimento	034.235.592-82	-	-
19	Christiane Gonçalves da Silva	055.363.232-96	-	-
20	Claudio Gabriel Santana da Silva	028.859.812-10	-	-
21	Cleuciane dos Santos de Melo	521.882.482-87	Maria Dália dos Santos Castro	813.396.582-91
22	Cruz Cabral Marques	030.256.462-41	-	-
23	Delany Cabral de Melo	031.219.632-60	-	-
24	Daniela Barbosa	020.897.312-57	Edenilton dos Santos de Melo	892.224.152-72
25	Darlan Pereira Rolim	011.685.752-81	-	-
26	Darlane Castro de Melo	028.603.062-42	-	-
27	Deislane Rolim Marques	021.996.472-69	-	-
28	Deuclizete Pessoa dos Remédios	777.708.542-53	José Wanderley Fernandes de Aguiar	436.172.552-72
29	Edilene Marques do Nascimento Gadelha	015.708.242-31	-	-
30	Edilene Gomes Leal	014.654.992-96	-	-
31	Edna Barros de Macêdo	615.797.262-91	Mario Jorge Souza Santana	405.577.152-53
32	Edson dos Santos	077.916.402-44	-	-
33	Eli Raimunda Soares de Melo	028.296.152-63	-	-
34	Elielson da Silva Macedo	067.771.022-48	-	-
35	Elielza da Silva Macêdo	702.360.402-27	-	-
36	Eliete Barros de Macedo	615.802.792-87	Luciano Soares de Souza	703.282.202-99
37	Elisandro dos Santos de Melo	003.987.492-30	Cristina Cruz de Menezes	021.775.002-81
38	Elivaldo Barros de Macedo de Souza	905.918.012-72	Elson Jesus de Souza	521.191.572-00
39	Elivanda de Macedo Magalhães	867.673.132-20	Altair Magalhães Araújo	710.969.492-53
40	Erica Regina da Silva Braga	703.300.662-42	-	-
41	Erick Patrick Macedo da Silva	030.398.172-56	-	-
42	Ermano Jose Barros de Macedo	662.302.252-04	-	-
43	Ermano Soares Macedo	111.745.872-53	-	-
44	Esmael Ferreira de Souza	006.551.702-43	-	-
45	Fabíola do Nascimento Cabral	703.465.622-36	-	-
46	Fernanda de Macedo Chaves	033.135.542-61	-	-
47	Franciel Lima Ribeiro	016.467.752-60	-	-
48	Francilene Soares de Melo	028.296.292-13	-	-
49	Francisca Rolim Marques	239.846.602-78	-	-
50	Francisco de Assis Soares de Macedo	202.160.332-68	-	-
51	Gedeão Macedo Santana	703.470.122-99	-	-
52	Geovana Cristina Rodrigues da Silva	041.374.582-19	Mathias Geraldo da Silva	785.373.712-20
53	Helena Clarindo Cabral	952.523.122-49	-	-
54	Hortência Costa de Melo	027.941.052-21	Pedro Coelho do Nascimento	019.998.282-16
55	Ingrides Suelem Melo Lucas	021.579.052-94	Menalber Oliveira Lucena	-
56	Iolanda Palmeira Campos do Nascimento	202.630.582-04	Antônio Rubens do Nascimento	071.764.063-91
57	Irian Soares do Nascimento	703.464.012-24	-	-
58	Jakeline de Souza Santana	418.279.292-00	-	-
59	Janete dos Santos de Melo	817.487.792-49	Cesário José Coelho do Nascimento	520.681.022-34
60	Jedeani de Macedo Santana	703.470.202-08	Frank Roberto dos Santos Moreira	703.318.452-29
61	Jefferson Jose Lima Ribeiro	934.789.682-91	Marluia Oliveira Ribeiro	002.850.712-62
62	Jelderson Jalderson Lima Ribeiro	007.429.432-67	-	-
63	Jéssica de Souza Oliveira	022.434.192-89	Evelio George Maciel dos Santos	273.305.592-53
64	Jessica Gonçalves da Silva	020.111.292-22	-	-
65	João Paulo Ferreira Trovão	001.844.682-56	-	-
66	Joel Pereira Rolim	079.229.502-17	-	-
67	Joelson Macedo Santana	703.470.102-45	-	-
68	Jonei Freitas Santana	042.873.932-60	Shariene Cardoso Evangelista	035.063.032-10
69	Jonyr Pereira Rolim	829.899.152-49	-	-
70	Jorge Gonçalves de Melo Junio	987.667.832-91	-	-
71	Jorge Santana Costa	031.387.522-76	Camila Azevedo de Oliveira	067.828.932-82

72	Jose Raimundo Mala Ribeiro	050.001.302-00	Wilma Lima Ribeiro	111.779.852-68
73	Laynara Nascimento Terço	016.185.242-40	Asafe Willian Borges da Silva	061.767.432-90
74	Leandro do Nascimento Vieira	002.836.802-96	-	-
75	Licilene Soares do Nascimento	798.697.002-25	Francismar dos Santos de Melo	643.594.412-15
76	Liliane do Nascimento Vieira	014.347.592-45	-	-
77	Lindson da Silva Braga	073.474.702-00	-	-
78	Luciana dos Santos de Melo	892.224.232-91	-	-
79	Luciana Melo Moraes Gama	008.962.022-40	Aldeir Saraiva Gama	996.303.542-68
80	Luciana Soares do Nascimento	856.600.432-91	Madison Mala Trovão	592.936.912-72
81	Luciene do Nascimento de Melo	028.631.132-16	-	-
82	Lutz Carlos de Macedo da Silva	017.131.042-02	Derlane Marques Rocha de Macedo	009.252.752-39
83	Luziete Maria de Souza Santana	895.194.262-72	-	-
84	Magaly Pereira Rolim	939.262.512-04	-	-
85	Mara Lucia Barros Monteiro	005.395.732-64	Franciano Lima Monteiro	942.421.192-91
86	Marcelino Nascimento Terço	016.185.312-98	-	-
87	Marta Auzier de Moraes	704.811.572-63	Eliu da Silva Macedo	038.211.182-61
88	Maria da Conceição Oliveira Fraga	599.837.792-34	-	-
89	Maria da Luz do Nascimento Raposo	182.666.222-72	-	-
90	Maria das Graças dos Santos de Melo	792.826.442-00	Sebastião Gonçalves de Melo	274.842.972-91
91	Maria de Jesus Vieira Marinho	965.298.812-04	Humberto Clarindo Cabral	239.273.302-30
92	Maria de Lourdes Cardoso do Nascimento	099.575.882-49	Francisco Heli Dias do Nascimento	182.580.772-87
93	Maria do Rosário de Melo Moraes	435.628.412-72	-	-
94	Maria do Socorro Soares Nascimento	016.291.042-80	-	-
95	Maria Eliana do Nascimento Vieira	583.636.022-72	Normando Martins Vieira	161.534.562-00
96	Maria Jádiane Ribeiro de Souza	823.530.692-15	Junior César Silva de Souza	599.329.452-34
97	Maria Jólle Macedo do Nascimento	579.006.982-72	Laurenço Sabino do Nascimento	118.904.952-04
98	Maria Leidlane Soares do Nascimento	022.207.552-07	-	-
99	Maria Lulza Braga da Silva	010.611.872-25	Ademir Ribeiro Alves	336.043.472-20
100	Maricella Ruth Macedo da Silva	061.233.972-65	-	-
101	Marilene Vasconcelos Barbosa	019.448.012-78	Anderson de Melo Castro	019.939.282-00
102	Marinete Vasconcelos Barbosa	829.901.402-63	Jonison Soares Mutimo	776.892.402-91
103	Mário Sérgio de Souza Santana	579.058.002-53	-	-
104	Mireles Campos de Oliveira	026.657.722-99	-	-
105	Molises Soares do Nascimento	028.296.642-05	Francelane Farias Viana	817.876.002-97
106	Nadson Nascimento da Silva	008.160.402-57	-	-
107	Natália Ruth Macedo da Silva	058.568.402-24	-	-
108	Neilma Cristina Farias de Ramos	445.895.492-04	Elton Viana de Ramos	383.706.462-04
109	Neiva Vasconcelos Barbosa	010.812.062-76	Frank Brito Corval	742.533.012-15
110	Neicicleia Vasconcelos Barbosa Campelo	863.145.302-10	Edson Gomes Campelo	637.267.182-49
111	Neils Costa Lima Santana	027.566.512-24	Mário José de Souza Santana	677.750.632-20
112	Nunila Pereira da Silva	065.281.472-72	-	-
113	Oricella da Silva Macedo	048.482.982-37	Debora Vieira Lira	926.604.602-72
114	Ozete Cunha de Melo	119.962.932-49	Maria de Jesus Cunha Costa	229.694.382-91
115	Pamela Estefane Santana da Silva	028.859.542-48	-	-
116	Paula Jaqueline Encarnação de Melo	028.376.292-60	-	-
117	Paulo Clélio Dias do Nascimento	570.283.622-72	Maria Aparecida Pereira de Araújo	182.637.042-00
118	Raimundo João Rolim Leal	135.817.752-04	Marcia Pereira Rolim	512.681.752-34
119	Raimundo Vilena Marques	037.614.022-44	-	-
120	Raquelmar Gonçalves Pantoja Braga	824.449.192-20	Evandro Braga da Silva	346.323.872-15
121	Regina Vilena Marques	037.531.162-97	-	-
122	Renata Marques Vilena	027.707.712-56	-	-
123	Rilche Melo Lucas	015.130.932-90	Elaine Nunes da Silva Lucas	976.014.622-34
124	Rodrigo Costa de Melo	027.941.242-85	-	-
125	Rosa Maria Siqueira de Macedo	284.040.842-20	-	-
126	Rosana Cabral Marques	062.436.442-94	Elton de Souza Silva	014.779.872-82
127	Rosana Pinto Rodrigues	768.712.662-91	Juciclei Pereira Rodrigues	346.300.232-91
128	Ruan da Silva Ramos	062.377.162-46	-	-
129	Sebastiana Soares do Nascimento	782.823.492-91	Valdir Clarindo Cabral	624.451.622-20
130	Sebastião Melo do Nascimento	117.699.820-00	-	-
131	Silvana Melo Moraes	938.010.092-20	-	-
132	Silvia Melo Moraes	522.819.812-15	-	-
133	Sirange Soares de Souza	003.448.242-33	Samuel Gentil da Silva	677.882.622-34
134	Sônia da Cunha Melo	345.697.742-53	Hidelbrando Mota Lucas Filho	317.513.262-68
135	Tereza Clarindo Cabral	529.976.502-91	-	-
136	Thiago Cardoso do Nascimento	949.720.872-34	Fátima Cristina Carvalho Leal da Silva	011.858.952-05
137	Tholgo Cardoso do Nascimento	002.302.692-81	Polyana Gomes Barros	019.871.142-56
138	Valdete do Socorro Marques do Nascimento Rodrigues	807.862.512-04	Raimundo Nonato da Conceição Rodrigues	031.338.892-06
139	Valdiane Castro da Silva	923.600.092-49	-	-
140	Valdinela Nascimento Cabral	034.156.612-88	-	-
141	Vera Lucia Barros de Macedo	630.287.782-20	-	-
142	Victória Pinto Rodrigues	041.374.792-16	-	-
143	Waldemarina da Silva Macedo	760.518.032-20	Edson Barros de Macedo	572.490.912-04
144	Walter Nogueira da Silva	011.667.632-93	-	-
145	Whelton Victor da Silva Braga	073.475.222-93	Stephanie Dolzane Nunes	072.044.832-86
146	Leandro de Souza Ferreira	553.437.672-49	-	-
147	Leonardo Macedo de Souza	553.437.322-91	-	-
148	Ellan Vasconcelos Barbosa Campelo	051.344.302-92	-	-
149	Raimundo José Marques do Nascimento	201.693.292-91	-	-

APÊNDICES

TERMOS DE CONSENTIMENTOS DE USO DE IMAGEM E VOZ



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM

Programa de Pós-Graduação em Sociologia- PPGS

AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E VOZ

Autorizo a Universidade Federal do Amazonas – UFAM, suas Unidades, pesquisadores e colaboradores, a utilizarem a minha imagem, voz e nome em todo e qualquer material produzido, entre vídeos, fotografias, áudios e demais registros, capturados 15 fevereiro de 2026, durante a realização de entrevistas para fins de pesquisa acadêmica.

A presente autorização é concedida a título gratuito, definitivo e por prazo indeterminado, abrangendo o uso da imagem e voz acima mencionadas em todo o território nacional e no exterior, em todas as formas de divulgação, especialmente em:

- Publicações acadêmicas impressas e digitais;
- Apresentações em congressos, seminários e eventos científicos;
- Repositórios institucionais e plataformas de ensino/pesquisa;
- Registros audiovisuais vinculados à pesquisa.

Declaro que a presente autorização é firmada de livre e espontânea vontade, sem qualquer ônus para a Universidade Federal do Amazonas, não sendo devido qualquer tipo de remuneração ou ressarcimento.

Itacoatiara, 15 de fevereiro de 2025.

Assinatura do(a) Autorizante: Ermir do Sacramento

Assinatura do(a) Pesquisador(a): Joacineide dos Santos Sousa



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM

Programa de Pós-Graduação em Sociologia- PPGS

AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E VOZ

Autorizo a Universidade Federal do Amazonas – UFAM, suas Unidades, pesquisadores e colaboradores, a utilizarem a minha imagem, voz e nome em todo e qualquer material produzido, entre vídeos, fotografias, áudios e demais registros, capturados 05 março de 2026, durante a realização de entrevistas para fins de pesquisa acadêmica.

A presente autorização é concedida a título gratuito, definitivo e por prazo indeterminado, abrangendo o uso da imagem e voz acima mencionadas em todo o território nacional e no exterior, em todas as formas de divulgação, especialmente em:

- Publicações acadêmicas impressas e digitais;
- Apresentações em congressos, seminários e eventos científicos;
- Repositórios institucionais e plataformas de ensino/pesquisa;
- Registros audiovisuais vinculados à pesquisa.

Declaro que a presente autorização é firmada de livre e espontânea vontade, sem qualquer ônus para a Universidade Federal do Amazonas, não sendo devido qualquer tipo de remuneração ou ressarcimento.

Itacoatiara, 05 de março de 2026.

Assinatura do(a) Autorizante: Ismael das Condições

Assinatura do(a) Pesquisador(a): Princete dos Santos Sousa



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM

Programa de Pós-Graduação em Sociologia- PPGS

AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E VOZ

Autorizo a Universidade Federal do Amazonas – UFAM, suas Unidades, pesquisadores e colaboradores, a utilizarem a minha imagem, voz e nome em todo e qualquer material produzido, entre vídeos, fotografias, áudios e demais registros, capturados 15 fevereiro de 2026, durante a realização de entrevistas para fins de pesquisa acadêmica.

A presente autorização é concedida a título gratuito, definitivo e por prazo indeterminado, abrangendo o uso da imagem e voz acima mencionadas em todo o território nacional e no exterior, em todas as formas de divulgação, especialmente em:

- Publicações acadêmicas impressas e digitais;
- Apresentações em congressos, seminários e eventos científicos;
- Repositórios institucionais e plataformas de ensino/pesquisa;
- Registros audiovisuais vinculados à pesquisa.

Declaro que a presente autorização é firmada de livre e espontânea vontade, sem qualquer ônus para a Universidade Federal do Amazonas, não sendo devido qualquer tipo de remuneração ou ressarcimento.

Itacoatiara, 15 de fevereiro de 2025.

Assinatura do(a) Autorizante:

Reinildo João Rofim Jr

Assinatura do(a) Pesquisador(a):

Jacinto dos Santos Sousa



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM

Programa de Pós-Graduação em Sociologia- PPGS

AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E VOZ

Autorizo a Universidade Federal do Amazonas – UFAM, suas Unidades, pesquisadores e colaboradores, a utilizarem a minha imagem, voz e nome em todo e qualquer material produzido, entre vídeos, fotografias, áudios e demais registros, capturados em 22 de setembro de 2025, durante a realização de entrevistas para fins de pesquisa acadêmica.

A presente autorização é concedida a título gratuito, definitivo e por prazo indeterminado, abrangendo o uso da imagem e voz acima mencionadas em todo o território nacional e no exterior, em todas as formas de divulgação, especialmente em:

- Publicações acadêmicas impressas e digitais;
- Apresentações em congressos, seminários e eventos científicos;
- Repositórios institucionais e plataformas de ensino/pesquisa;
- Registros audiovisuais vinculados à pesquisa.

Declaro que a presente autorização é firmada de livre e espontânea vontade, sem qualquer ônus para a Universidade Federal do Amazonas, não sendo devido qualquer tipo de remuneração ou ressarcimento.

Itacoatiara, 22 de setembro de 2025.

Assinatura do(a) Autorizante:

Reinundo João Rolim Leal

Assinatura do(a) Pesquisador(a):

Jacimete dos Santos Sousa



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM

Programa de Pós-Graduação em Sociologia- PPGS

AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E VOZ

Autorizo a Universidade Federal do Amazonas – UFAM, suas Unidades, pesquisadores e colaboradores, a utilizarem a minha imagem, voz e nome em todo e qualquer material produzido, entre vídeos, fotografias, áudios e demais registros, capturados 15 fevereiro de 2026, durante a realização de entrevistas para fins de pesquisa acadêmica.

A presente autorização é concedida a título gratuito, definitivo e por prazo indeterminado, abrangendo o uso da imagem e voz acima mencionadas em todo o território nacional e no exterior, em todas as formas de divulgação, especialmente em:

- Publicações acadêmicas impressas e digitais;
- Apresentações em congressos, seminários e eventos científicos;
- Repositórios institucionais e plataformas de ensino/pesquisa;
- Registros audiovisuais vinculados à pesquisa.

Declaro que a presente autorização é firmada de livre e espontânea vontade, sem qualquer ônus para a Universidade Federal do Amazonas, não sendo devido qualquer tipo de remuneração ou ressarcimento.

Itacoatiara, 15 de fevereiro de 2025.

Assinatura do(a) Autorizante: Kieilene Soares do Nascimento

Assinatura do(a) Pesquisador(a): Jocineia dos Santos Sousa



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM

Programa de Pós-Graduação em Sociologia- PPGS

AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E VOZ

Autorizo a Universidade Federal do Amazonas – UFAM, suas Unidades, pesquisadores e colaboradores, a utilizarem a minha imagem, voz e nome em todo e qualquer material produzido, entre vídeos, fotografias, áudios e demais registros, capturados em 22 de setembro de 2025, durante a realização de entrevistas para fins de pesquisa acadêmica.

A presente autorização é concedida a título gratuito, definitivo e por prazo indeterminado, abrangendo o uso da imagem e voz acima mencionadas em todo o território nacional e no exterior, em todas as formas de divulgação, especialmente em:

- Publicações acadêmicas impressas e digitais;
- Apresentações em congressos, seminários e eventos científicos;
- Repositórios institucionais e plataformas de ensino/pesquisa;
- Registros audiovisuais vinculados à pesquisa.

Declaro que a presente autorização é firmada de livre e espontânea vontade, sem qualquer ônus para a Universidade Federal do Amazonas, não sendo devido qualquer tipo de remuneração ou ressarcimento.

Itacoatiara, 22 de setembro de 2025.

Assinatura do(a) Autorizante: Deilene Soares do Nascimento

Assinatura do(a) Pesquisador(a): Jacinto dos Santos Sousa



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM

Programa de Pós-Graduação em Sociologia- PPGS

AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E VOZ

Autorizo a Universidade Federal do Amazonas – UFAM, suas Unidades, pesquisadores e colaboradores, a utilizarem a minha imagem, voz e nome em todo e qualquer material produzido, entre vídeos, fotografias, áudios e demais registros, capturados 15 fevereiro de 2026, durante a realização de entrevistas para fins de pesquisa acadêmica.

A presente autorização é concedida a título gratuito, definitivo e por prazo indeterminado, abrangendo o uso da imagem e voz acima mencionadas em todo o território nacional e no exterior, em todas as formas de divulgação, especialmente em:

- Publicações acadêmicas impressas e digitais;
- Apresentações em congressos, seminários e eventos científicos;
- Repositórios institucionais e plataformas de ensino/pesquisa;
- Registros audiovisuais vinculados à pesquisa.

Declaro que a presente autorização é firmada de livre e espontânea vontade, sem qualquer ônus para a Universidade Federal do Amazonas, não sendo devido qualquer tipo de remuneração ou ressarcimento.

Itacoatiara, 15 de fevereiro de 2025.

Assinatura do(a) Autorizante: Luciane Nascimento Terço

Assinatura do(a) Pesquisador(a): Jacivete dos Santos Sousa



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM

Programa de Pós-Graduação em Sociologia- PPGS

AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E VOZ

Autorizo a Universidade Federal do Amazonas – UFAM, suas Unidades, pesquisadores e colaboradores, a utilizarem a minha imagem, voz e nome em todo e qualquer material produzido, entre vídeos, fotografias, áudios e demais registros, capturados em 22 de setembro de 2025, durante a realização de entrevistas para fins de pesquisa acadêmica.

A presente autorização é concedida a título gratuito, definitivo e por prazo indeterminado, abrangendo o uso da imagem e voz acima mencionadas em todo o território nacional e no exterior, em todas as formas de divulgação, especialmente em:

- Publicações acadêmicas impressas e digitais;
- Apresentações em congressos, seminários e eventos científicos;
- Repositórios institucionais e plataformas de ensino/pesquisa;
- Registros audiovisuais vinculados à pesquisa.

Declaro que a presente autorização é firmada de livre e espontânea vontade, sem qualquer ônus para a Universidade Federal do Amazonas, não sendo devido qualquer tipo de remuneração ou ressarcimento.

Itacoatiara, 22 de setembro de 2025.

Assinatura do(a) Autorizante: Luciane Nascimento Tergo

Assinatura do(a) Pesquisador(a): Joelene dos Santos Sousa



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM

Programa de Pós-Graduação em Sociologia- PPGS

AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E VOZ

Autorizo a Universidade Federal do Amazonas – UFAM, suas Unidades, pesquisadores e colaboradores, a utilizarem a minha imagem, voz e nome em todo e qualquer material produzido, entre vídeos, fotografias, áudios e demais registros, capturados 15 fevereiro de 2026, durante a realização de entrevistas para fins de pesquisa acadêmica.

A presente autorização é concedida a título gratuito, definitivo e por prazo indeterminado, abrangendo o uso da imagem e voz acima mencionadas em todo o território nacional e no exterior, em todas as formas de divulgação, especialmente em:

- Publicações acadêmicas impressas e digitais;
- Apresentações em congressos, seminários e eventos científicos;
- Repositórios institucionais e plataformas de ensino/pesquisa;
- Registros audiovisuais vinculados à pesquisa.

Declaro que a presente autorização é firmada de livre e espontânea vontade, sem qualquer ônus para a Universidade Federal do Amazonas, não sendo devido qualquer tipo de remuneração ou ressarcimento.

Itacoatiara, 15 de fevereiro de 2025.

Assinatura do(a) Autorizante: Normando Martins Vieira

Assinatura do(a) Pesquisador(a): Jacireti dos Santos Sousa



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM

Programa de Pós-Graduação em Sociologia- PPGS

AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E VOZ

Autorizo a Universidade Federal do Amazonas – UFAM, suas Unidades, pesquisadores e colaboradores, a utilizarem a minha imagem, voz e nome em todo e qualquer material produzido, entre vídeos, fotografias, áudios e demais registros, capturados em 22 de setembro de 2025, durante a realização de entrevistas para fins de pesquisa acadêmica.

A presente autorização é concedida a título gratuito, definitivo e por prazo indeterminado, abrangendo o uso da imagem e voz acima mencionadas em todo o território nacional e no exterior, em todas as formas de divulgação, especialmente em:

- Publicações acadêmicas impressas e digitais;
- Apresentações em congressos, seminários e eventos científicos;
- Repositórios institucionais e plataformas de ensino/pesquisa;
- Registros audiovisuais vinculados à pesquisa.

Declaro que a presente autorização é firmada de livre e espontânea vontade, sem qualquer ônus para a Universidade Federal do Amazonas, não sendo devido qualquer tipo de remuneração ou ressarcimento.

Itacoatiara, 22 de setembro de 2025.

Assinatura do(a) Autorizante: Normando Martins Vieira

Assinatura do(a) Pesquisador(a): Jacimete dos Santos Sousa



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM

Programa de Pós-Graduação em Sociologia- PPGS

AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E VOZ

Autorizo a Universidade Federal do Amazonas – UFAM, suas Unidades, pesquisadores e colaboradores, a utilizarem a minha imagem, voz e nome em todo e qualquer material produzido, entre vídeos, fotografias, áudios e demais registros, capturados em 22 de setembro de 2025, durante a realização de entrevistas para fins de pesquisa acadêmica.

A presente autorização é concedida a título gratuito, definitivo e por prazo indeterminado, abrangendo o uso da imagem e voz acima mencionadas em todo o território nacional e no exterior, em todas as formas de divulgação, especialmente em:

- Publicações acadêmicas impressas e digitais;
- Apresentações em congressos, seminários e eventos científicos;
- Repositórios institucionais e plataformas de ensino/pesquisa;
- Registros audiovisuais vinculados à pesquisa.

Declaro que a presente autorização é firmada de livre e espontânea vontade, sem qualquer ônus para a Universidade Federal do Amazonas, não sendo devido qualquer tipo de remuneração ou ressarcimento.

Itacoatiara, 22 de setembro de 2025.

Assinatura do(a) Autorizante: Sebastião Gonçalves de Melo

Assinatura do(a) Pesquisador(a): Jacineti dos Santos Sousa



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM

Programa de Pós-Graduação em Sociologia- PPGS

AUTORIZAÇÃO DE USO DE IMAGEM E VOZ

Autorizo a Universidade Federal do Amazonas – UFAM, suas Unidades, pesquisadores e colaboradores, a utilizarem a minha imagem, voz e nome em todo e qualquer material produzido, entre vídeos, fotografias, áudios e demais registros, capturados 05 março de 2026, durante a realização de entrevistas para fins de pesquisa acadêmica.

A presente autorização é concedida a título gratuito, definitivo e por prazo indeterminado, abrangendo o uso da imagem e voz acima mencionadas em todo o território nacional e no exterior, em todas as formas de divulgação, especialmente em:

- Publicações acadêmicas impressas e digitais;
- Apresentações em congressos, seminários e eventos científicos;
- Repositórios institucionais e plataformas de ensino/pesquisa;
- Registros audiovisuais vinculados à pesquisa.

Declaro que a presente autorização é firmada de livre e espontânea vontade, sem qualquer ônus para a Universidade Federal do Amazonas, não sendo devido qualquer tipo de remuneração ou ressarcimento.

Itacoatiara, 05 de março de 2026.

Assinatura do(a) Autorizante: Seleustão Gonçalves de Melo

Assinatura do(a) Pesquisador(a): Jacinto dos Santos Sousa