



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO SOCIEDADE E CULTURA DA AMAZÔNIA

CÉLIA RAIMUNDA MARQUES BARBOSA

**QUILOMBOLAS DO LAGO DE SERPA: HISTORIOGRAFIA SILENCIADA E
TRAJETÓRIAS DE SOBREVIVÊNCIA**

**Manaus-AM
2026**

CÉLIA RAIMUNDA MARQUES BARBOSA

**QUILOMBOLAS DO LAGO DE SERPA: HISTORIOGRAFIA SILENCIADA E
TRAJETÓRIAS DE SOBREVIVÊNCIA**

Dissertação de Mestrado apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas, como pré-requisito para a obtenção do título de mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia. Linha da pesquisa 1: Sistemas Simbólicos e Manifestações Socioculturais.

Orientador: Prof. Dr. José Gil Vicente.

Coorientador: Prof. Dr. Claudemilson Nonato Santos de Oliveira.

**Manaus - AM
2026**

Ficha Catalográfica

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

B238q Barbosa, Célia Raimunda Marques
 Quilombolas do Lago de Serpa: historiografia silenciada e trajetórias de sobrevivência / Célia Raimunda Marques Barbosa. - 2026.
 124 f. : il., p&b. ; 31 cm.

 Orientador(a): José Gil Vicente.
 Coorientador(a): Claudemilson Nonato Santos de Oliveira..
 Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Amazonas, Programa de Pós-Graduação em Soc. e Cultura na Amazônia, Manaus-AM, 2026.

 1. Quilombola . 2. Historiografia. 3. Invisibilidade. 4. Economia. 5. Identidade. I. Vicente, José Gil. II. Oliveira., Claudemilson Nonato Santos de. III. Universidade Federal do Amazonas. Programa de Pós-Graduação em Soc. e Cultura na Amazônia. IV. Título

CÉLIA RAIMUNDA MARQUES BARBOSA

**QUILOMBOLAS DO LAGO DE SERPA: HISTORIOGRAFIA SILENCIADA E
TRAJETÓRIAS DE SOBREVIVÊNCIA**

Dissertação de Mestrado apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas, como pré-requisito para a obtenção do título de mestre em Sociedade e Cultura na Amazônia. Linha da pesquisa 1: sistemas simbólicos e manifestações socioculturais.

Manaus, 29 de maio de 2026.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Gil Vicente
Universidade Federal do Amazonas – UFAM (Presidente)

Prof. Dr. Adan René Pereira da Silva (Membro)

Universidade do Federal do Amazonas – UFAM

Prof. Dr. Claudemilson Nonato Santos de Oliveira (Membro)

Universidade Federal do Amazonas – (UFAM)

**Manaus - AM
2026**

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho, à minha família, meu esposo Eber Laborda, meus filhos, Gabriel e Emanuele, que me apoiaram em tudo que precisei abdicar nesse período de estudos. Dedico à minha mãe Francisca Rolim, que sempre foi meu refrigerio nos dias difíceis.

RESUMO

Este trabalho propõe uma análise historiográfica, social e econômica da Comunidade Quilombola Sagrado Coração de Jesus, localizada na região do Lago de Serpa no município de Itacoatiara, Amazonas, discorrendo na pesquisa como esta comunidade quilombola articulou estratégias de resistência, ressignificação socioeconômica e preservação identitária diante das transformações históricas, das restrições ambientais impostas à sua principal atividade tradicional e dos desafios da modernidade contemporânea. Objetivando investigar os processos de silenciamento historiográfico e as trajetórias de sobrevivência da comunidade quilombola do Lago de Serpa. Para contemplar a complexidade histórica, social e econômica da pesquisa, o estudo adota uma abordagem qualitativa, de caráter descritivo e exploratório. A análise inicia apontando estudos e pesquisas que afirmam a presença de negros escravizados na região amazônica durante período colonial e seus processos de invisibilização na historiografia oficial. A pesquisa abrange ainda, a historiografia, ocupação do território, trajetórias do desenvolvimento econômico e reconhecimento da comunidade do quilombo do Lago de Serpa, esta análise abarca desde meados do século XIX com a chegada dos africanos livres na Colônia industrial de Serpa até os desafios contemporâneos. Os resultados da pesquisa apontam que a presença negra na Amazônia não é um ponto fora da curva, mas parte estruturante da formação socioeconômica da região. O rastreo documental — desde meados do século XIX, passando pela Colônia Industrial de Serpa e pelos registros de africanos livres — comprovou a ancestralidade e o protagonismo histórico desses sujeitos frente às narrativas oficiais que os invisibilizavam. A economia ganha ênfase nos estudos, destacando os principais meios de sobrevivência desde a chegada no Lago de Serpa aos dias atuais. Com notabilidade para a produção artesanal de carvão, que por mais de seis décadas foi o principal meio de sobrevivência das famílias desta comunidade. Embora não seja mais a principal economia, o carvão é abordado como uma economia tradicional, junto a agricultura, extrativismo e a pesca. Nesta trajetória econômica, os quilombolas do Lago Serpa se ressignificaram nos modos de sobrevivência a partir da proibição da produção de carvão a partir de 1998. A economia tradicional somou-se a outros meios de subsistência, como o artesanato, a produção de polpas e hortaliças, as atividades no mercado de trabalho formal e informal. A transformação da identidade quilombola frente às novas gerações enfrenta a necessidade de preservação dos saberes ancestrais, num mundo contemporâneo onde a tecnologia globalizada, os saberes formais, se torna um desafio para os jovens do quilombo associar tradições e identidade com o mundo moderno. As políticas públicas, nesse sentido, têm papel relevante na luta pela manutenção da identidade no quilombo do Lago de Serpa. Mais do que instrumentos administrativos, elas configuram dispositivos de justiça histórica, proteção territorial, sustentabilidade e fortalecimento cultural.

Palavras- chave: Comunidade quilombola; economia; historiografia; identidade.

ABSTRACT

This study proposes a historiographical, social, and economic analysis of the Sagrado Coração de Jesus *Quilombola* community, located in the Lago de Serpa region of Itacoatiara, Amazonas. It examines how this community devised strategies for resistance, socioeconomic re-signification, and identity preservation in the face of historical transformations, environmental restrictions affecting their primary traditional activity, and the challenges of contemporary modernity. The research aims to investigate the processes of historiographical silencing and the survival trajectories of the Lago de Serpa *Quilombola* community. To address the historical, social, and economic complexities involved, the study adopts a qualitative approach that is both descriptive and exploratory. The analysis begins by highlighting studies confirming the presence of enslaved Black people in the Amazon region during the colonial period and the processes that rendered them invisible in official historiography. The research further covers the historiography, territorial occupation, economic development trajectories, and official recognition of the Lago de Serpa *Quilombo* community; this analysis spans the period from the mid-19th century—marked by the arrival of "free Africans" at the Serpa Industrial Colony—to contemporary challenges. Research findings indicate that the Black presence in the Amazon is not an anomaly but a structural element of the region's socioeconomic formation. Documentary tracing—covering the period from the mid-19th century through the Serpa Industrial Colony and records of "free Africans"—has substantiated the ancestry and historical agency of these individuals, countering official narratives that had rendered them invisible. The study places significant emphasis on the local economy, highlighting the primary means of livelihood from the community's arrival at Lago de Serpa to the present day. Particular note is given to artisanal charcoal production, which served as the main source of survival for the community's families for over six decades. Although it is no longer the primary economic activity, charcoal production is treated as a traditional economic practice, alongside agriculture, extractive activities, and fishing. Throughout this economic evolution, the *quilombolas* of Lago Serpa have redefined their modes of survival following the 1998 ban on charcoal production. Traditional economic activities have been supplemented by other means of subsistence, such as handicrafts, the production of fruit pulp and vegetables, and participation in both formal and informal labor markets. The transformation of *quilombola* identity among new generations involves the need to preserve ancestral knowledge; in a contemporary world dominated by globalized technology and formal education, young people in the *quilombo* face the challenge of reconciling their traditions and identity with the modern world. In this context, public policies play a crucial role in the struggle to maintain the identity of the Lago de Serpa *quilombo*. More than mere administrative tools, they serve as mechanisms for historical justice, territorial protection, sustainability, and cultural strengthening.

Keywords: Quilombola community; historiography; identity; economy.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Fala à Assembleia Legislativa Provincial (1857)	33
Figura 2 - Escravos livres emancipados trabalhando na serraria da Colônia Agroindustrial Itacoatiara	33
Figura 3- Certidão de batismo dos africanos: Estevão, Jeremias, Rodolpho e Filizardo	34
Figura 4- Procissão de N.S. Aparecida	37
Figura 5- Translado N.S. Aparecida do Lago de Serpa	37
Figura 6 - Escola Municipal Casseano Secundo	38
Figura 7- Localização das comunidades quilombolas no município de Itacoatiara/AM, com destaque para o Quilombo do Lago de Serpa	40
Figura 8- Negros na importadora dos irmãos Ezagui	45
Figura 9 - Atividade cavoeira	47
Figura 10 - Forno de barro para produção de carvão	49
Figura 11- Carvão produzido no forno de barro	49
Figura 12 - Reunião comunitária	54
Figura 13- Horta de cebolinha e coentro no Lago de Serpa, Itacoatiara/AM	56
Figura 14 - Margens do Lago de Serpa	61
Figura 15- Pesca artesanal – Lago de Serpa	69
Figura 16 - Horta de cebolinha	70
Figura 17- Horta hidropônica (Lago de Serpa)	71
Figura 18 - Plantação de mandioca	72
Figura 19 - Produção artesanal de farinha e economia Solidária	72
Figura 20 - Árvores da andiroba (Lago de Serpa) e fruto da andirobeira	73
Figura 21 - Retirada do óleo da andiroba (Lago de Serpa) e Óleo da andiroba	73
Figura 22 - Meliponicultura-Lago de Serpa	74
Figura 23 - Mel produzido no Lago de Serpa	74
Figura 24 - Produção de artesanato	75
Figura 25 - Semana da Consciência Negra	76
Figura 26 - Celebração da cultura e saberes	85
Figura 27 - Pesca artesanal no Lago de Serpa	87
Figura 28 - Encontro intergeracional-família Clarindo	88
Figura 29 - Roda de conversa para solucionar problemas da comunidade	89
Figura 30 - Artesanato	90
Figura 31 - Jovens do Quilombo do Lago de Serpa	92
Figura 32 - Encontro de jovens com Amazônia Açu- Lago de Serpa	95
Figura 33 - Apresentação de Capoeira	97
Figura 34 -CONAQ no Quilombo do Lago de Serpa	104
Figura 35 - Artesanato – Biojóias (Lago de Serpa)	105

Sumário

INTRODUÇÃO	2
CAPÍTULO I – RAÍZES AFRICANAS NA AMAZÔNIA: HISTORIOGRAFIA PERMEADA PELA INVISIBILIDADE	5
1.1 Presença negra no Amazonas: uma nova historiografia	5
1.2 Raízes africanas em Itacoatiara: Quilombo do Lago de Serpa-historiografia ..	29
CAPÍTULO II – TRAJETÓRIAS DE SOBREVIVÊNCIA DO QUILOMBO LAGO DE SERPA	42
2.1 Produção de carvão: subsistência em tempos de resistência	42
2.2 Impactos ambientais e desafios na sustentabilidade	58
2.3 A Transição para novas atividades econômicas	67
CAPÍTULO III – A TRANSFORMAÇÃO DA IDENTIDADE QUILOMBOLA	80
FRENTE ÀS NOVAS GERAÇÕES	80
3.1 A Transmissão Intergeracional de Saberes e Práticas	80
3.2 A Redefinição de Identidade em um Contexto Moderno	93
3.3 O Papel das Políticas Públicas na Preservação da Identidade	100
CONSIDERAÇÕES FINAIS	108
REFERÊNCIAS	110
ANEXOS	116
.....	117

INTRODUÇÃO

A construção da historiografia oficial do Brasil demonstra o quão profundamente certos grupos sociais desfavorecidos foram apagados, silenciados e postos à margem da sociedade. Entre eles, os povos negros e suas formas autônomas de organização social. Segundo Melo (2021), "vivemos em um país marcado por um longo passado/presente escravista e isso deixou marcas severas". Nascidos da luta contra a escravidão, os quilombos representam locais onde a identidade é construída, a liberdade é cultivada e a memória coletiva é preservada. Apesar de liderarem batalhas sociais, políticas e territoriais significativas, tais comunidades permaneceram amplamente ignoradas pelos relatos oficiais e pela historiografia clássica, que, por um longo período, deu prioridade às histórias coloniais eurocentristas.

Desse modo, a História brasileira, ainda imersa na colonialidade do saber, demorou para aceitar os quilombos como atores importantes na história e na política. Conforme Amaral (2008), "Da África aos quilombos, os negros construíram a sociedade brasileira. Viver, resistir, aprender, lutar, negociar, fugir [...]; os quilombolas são resultados dessa longa construção". Por certo período, essas comunidades foram ignoradas ou retratadas de forma negativa nos documentos oficiais, ignorando suas estruturas sociais elaboradas, seus conhecimentos tradicionais e suas maneiras únicas de interagir com o ambiente. A falta de reconhecimento da influência negra em áreas fora do sudeste do Brasil ilustra bem essa negligência, especialmente na Região Norte, onde diversas comunidades quilombolas resistem à lógica da invisibilidade com práticas culturais enraizadas e com lutas por reconhecimento e território. Este bojo, Melo (2021) aponta para "um silêncio persistente que insiste em apagar memórias, histórias e trajetórias" desta população.

Na vastidão da Amazônia, essa omissão histórica ganha proporções notáveis, considerando sua imensa área, intrincada natureza e o descaso histórico das políticas públicas para os povos originários. Paralelamente, nota-se um fortalecimento do papel das comunidades quilombolas amazônidas, que têm demandado reconhecimento de sua trajetória, sua herança e seus direitos. Para Gusmão (1990), essas comunidades, frequentemente, operam em meio às controvérsias do progresso regional, lidando com litígios de terras, preconceito institucional e obstáculos para preservar suas tradições em um contexto de intensas mudanças socioambientais.

A presença negra na Amazônia foi contestada por autores como Arthur Reis. Em sua obra *Tempo e vida na Amazônia* (1965), o historiador afirma que o "negro africano não era a mão de obra indicada" para o trabalho na floresta, o qual deveria ser realizado pelos nativos.

Mais tarde, Reis diverge dessa concepção ao prefaciar o livro *O negro no Pará*, de Vicente Salles (1971), no qual reconhece a importante "contribuição africana na elaboração social, cultural e econômica do gigantesco espaço brasileiro do extremo Norte" (Salles, 1971).

Outrossim, Robério Braga (2025, p.30) afirma que a presença negra na Amazônia se deu em número reduzido devido as péssimas condições financeiras da população, “nenhum habitante podia sustentar uma dúzia de escravos”.

Antagônico a este pensamento, Eurípedes Funes (2022, p.172) destaca a lacuna deixada pela historiografia sobre os negros na Amazônia, afirmando que essa percepção da Amazônia como uma “região marcadamente de cultura indígena fez com que a escravidão e a cultura africana fossem colocadas em segundo plano, constituindo um vazio na historiografia”.

Bezerra Neto (2012, p.27) destaca a presença de africanos na Amazônia e as rotas comerciais do século XVII ao XVIII, iniciados não pelo Estado Português, mas, sim pelos ingleses que a esta altura já cobiçavam a Amazônia Portuguesa, no século XVII, os primeiros escravizados africanos haviam sido introduzidos pelos ingleses num empreendimento agrário em feitorias na região situada entre a costa do Amapá e a zona dos estreitos em 1662.

Mesmo com a expulsão dos ingleses e outros conquistadores pelas coroas Luso e Espanhola, a exploração das chamadas drogas do sertão no vale Amazônico intensificaram o fluxo de africanos através das Companhias de Comércio criadas nos séculos XVII e XVIII (Wehling, 1999).

Os negros escravizados chegaram na região Norte em números mais expressivos na Amazônia a partir da implementação da Companhia de Comércio administrada por Pombal (1750-1777), quando veio à tona um conjunto de medidas tendentes a modificar e desenvolver a estruturação interna da região, Pinheiro (1999).

A mão de obra africana se evidencia na região amazônica através do tráfico intenso que ocorria no Brasil colônia, vindos de várias partes de África como Angola, Bissau, Cacheu, Cabo Verde, Mombaça e Benguela (Braga, 2025).

A atuação da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão consolidou esse processo ao assumir o controle do tráfico e da distribuição da mão de obra escravizada. (Figueiredo, 1976).

Neste cenário as fugas e insurreições se mostram como alternativa para liberdade diante do trabalho compulsório (Gomes, 1997; Funes, 2022). Desta forma, a formação dos mocambos e quilombos como refúgios dos negros escravizados na Amazônia colonial também confirma a presença negra na Amazônia (Salles, 1991).

Deste modo, este trabalho de pesquisa objetivou investigar os processos de silenciamento historiográfico e as trajetórias de sobrevivência da Comunidade Quilombola do Lago de Serpa, localizado no município de Itacoatiara, no estado do Amazonas. Formado por descendentes de africanos livres que trabalharam na Companhia de Navegação do Amazonas no século XIX. Analisando como objetivos específicos os mecanismos históricos e discursivos que contribuíram para o apagamento da presença negra e da formação quilombola no contexto amazônico, com ênfase no caso do Lago de Serpa, buscando compreender como as trajetórias de sobrevivência do passado e as formas de subsistência do presente se relacionam com as práticas culturais, os saberes tradicionais, e na transmissão da memória coletiva na comunidade. O estudo adota uma abordagem qualitativa, de caráter descritivo e exploratório, estruturada na pesquisa bibliográfica e documental, pesquisa de campo (abordagem etnográfica e historiográfica) e análise de dados.

No primeiro capítulo, explana-se os processos de silenciamento e invisibilidade destas comunidades negras na região amazônica e seus remanescentes, postos à margem da historiografia oficial do Brasil, desde a chegada na região Amazônica por volta do século XVII até a contemporaneidade. Neste capítulo, o tráfico de negros é abordado como evidências da presença negra na Amazônia. Finalizando o capítulo com a historiografia do quilombo do Lago de Serpa.

O segundo capítulo trata das trajetórias de sobrevivência do quilombo do Lago de Serpa, dentre as atividades tradicionais, destaca-se a produção de carvão. Ressaltando neste processo de ressignificação econômica, os novos meios de subsistência sustentável, assim como os desafios da transição para as novas atividades econômicas pós ciclo do carvão.

No terceiro capítulo, discorre-se sobre transformação da identidade quilombola frente às novas gerações, apontando a transmissão Intergeracional de Saberes e Práticas como elemento estruturante da identidade desta população. Por fim, o papel das políticas públicas na preservação da identidade, bem como o reconhecimento de seus direitos e território.

Finalizando nas considerações finais da pesquisa, a qual busca a análise reflexiva do tema abordado conectando-se com as bases autorais.

CAPÍTULO I – RAÍZES AFRICANAS NA AMAZÔNIA: HISTORIOGRAFIA PERMEADA PELA INVISIBILIDADE

1.1 Presença negra no Amazonas: uma nova historiografia

A presença negra no Amazonas foi, por muito tempo, invisibilizada nas historiografias sobre a região. Essa ausência não apenas empobrece a compreensão científica e cultural, mas também anula a memória das populações afrodescendentes. Como observa Da Silva (2015), “a historiografia minimizou a presença do africano por algum tempo, situação que já foi revista graças a alguns trabalhos que buscaram ‘recolocar’ o negro no cenário amazônico” (p.273).

Segundo Melo (2020), a mão de obra escravizada, em uma região predominantemente composta por populações nativas durante o período colonial, limitou “o uso de pessoas escravizadas de origem africana” (p.250) na economia regional até o século XVIII. Essa dinâmica começou a mudar com a chegada dos carregamentos de escravizados da Companhia de Comércio do Grão-Pará (1755-1778). Nesse contexto, Salles (1971) destaca a necessidade de rever e recuperar a memória da população negra nos tempos coloniais, enfatizando que, entre 1531 e 1855, aproximadamente 4.009.500 africanos foram trazidos ao Brasil.

Apesar do número reduzido de negros na região amazônica durante o período colonial, a presença africana foi crucial na construção da sociedade amazonense. Benchimol, argumenta que:

A maioria dos autores e analistas do processo de povoamento dá ênfase à participação do índio, caboclo, português e outros grupos de migrantes, enquanto a contribuição social, econômica e cultural do negro é sistematicamente diminuída ou menosprezada no conjunto das etnias formadoras da sociedade amazônica. (Benchimol, 2009, p.117).

Benchimol (2009) critica um mecanismo recorrente na historiografia amazônica, onde a centralidade é conferida ao indígena, caboclo e colonizador europeu, relegando a presença negra a um plano secundário. Esse deslocamento não indica a inexistência de africanos e afrodescendentes, mas uma narrativa que reduz sua contribuição social e cultural a notas marginais. A Amazônia, então, é apresentada como um espaço quase exclusivamente indígena, com o negro considerado um elemento “externo” ou “irrelevante”. Essa construção interpretativa naturaliza o apagamento da presença negra, fazendo parecer que a ausência de protagonismo é um dado factual.

Benchimol (2009) também aponta um problema metodológico: a seleção de fontes, temas e personagens “dignos” de registro pelos historiadores. Quando a narrativa prioriza

grandes eventos administrativos, missões e autoridades, tende a invisibilizar sujeitos subalternizados, que aparecem fragmentados em registros paroquiais, inventários e documentos de trabalho. A presença negra, portanto, não desaparece das fontes; ela é frequentemente lida como um detalhe, não como parte da estrutura. Essa crítica abre espaço para reorientar a narrativa historiográfica e recolocar os afrodescendentes como agentes na formação regional.

Essa interpretação ajuda a entender por que a Amazônia foi, por décadas, pensada a partir de modelos externos, associando a escravidão africana quase exclusivamente às áreas de *plantation*. Quando o parâmetro de comparação é o Nordeste açucareiro, a dispersão amazônica é confundida com irrelevância, subestimando a diversidade ocupacional do trabalho negro. Estudos demonstram que a presença africana esteve vinculada a múltiplas atividades, muitas delas decisivas para o funcionamento social e produtivo. O “apagamento” se reforça onde o negro não aparece concentrado, mas disperso em várias funções e territórios (Salles, 1971; Benchimol, 2009).

A citação de Benchimol (2009) atua como um marco crítico, evidenciando que o problema não reside apenas na quantidade de africanos, mas na forma como a narrativa sobre quem “construiu” a Amazônia e como foi organizada. Essa chave de leitura permite interpretar afirmações clássicas que justificavam a menor presença negra pela suposta inadequação do africano ao “trabalho na floresta”. Essa perspectiva sustenta a necessidade de uma nova historiografia que reconheça o negro como parte constitutiva do Amazonas, tanto na economia quanto nas práticas culturais e nas formas de resistência.

A presença negra na Amazônia, embora reduzida, não deve ser desconsiderada. Autores como Arthur Reis, em sua obra “Tempo e Vida na Amazônia” (1965), afirmam que o “negro africano não era a mão de obra indicada” para o trabalho na floresta, que deveria ser solicitada aos nativos (p. 147-148). Contudo, em sua análise posterior, Reis reconhece em “Aspectos de Experiência Portuguesa na Amazônia” (1966) que a mestiçagem na Amazônia não se restringiu às populações nativas (Melo, 2020, p. 259), mas também envolveu a presença e a contribuição dos africanos.

Reis (1971) apresenta o prefácio da obra de Vicente Salles, “O Negro no Pará”, ressaltando a importância da presença negra na região. Ele afirma que:

“Este livro é fundamental nos estudos amazônicos para que se saiba com segurança, sem hesitações e sem desvirtuamento, o que representou a contribuição africana na elaboração social, cultural e econômica do gigantesco espaço brasileiro do extremo Norte” (Salles, 1971, p. 4-5).

Apesar dos avanços, Melo (2020) observa que a tese central de outrora não mudou: “o negro não foi tão necessário na Amazônia como no restante do Brasil” (p.261). Contudo, Reis, em seu prefácio, lança uma nova perspectiva, afirmando que “a presença negra poderia ser reduzida numericamente, mas não se justificava mais tratá-la como assunto desprezado ou insignificante” (Reis, 1971, p. 4-5). Assim, a presença de escravizados negros no vale do Amazonas não deve ser desconsiderada, mesmo que numericamente inferior ao imenso contingente indígena na região, refutando a ideia do “vazio demográfico” dessa população (Bezerra Neto, 2012).

Eurípedes Funes (2022), em “Nasci nas Matas Nunca Tive Senhor”, também destaca a lacuna deixada pela historiografia sobre os negros na Amazônia, afirmando que “essa percepção da Amazônia como uma região marcadamente de cultura indígena fez com que a escravidão e a cultura africana fossem colocadas em segundo plano, constituindo um vazio na historiografia” (Funes, 2022, p. 49).

A presença de escravizados na Amazônia foi influenciada por diversos fatores, incluindo a resistência indígena, as leis de proteção e doenças endêmicas. Conforme Chamboleyron (2006), no final do século XVII, a epidemia de varíola devastou a força de trabalho indígena, levando os colonos a buscar mão de obra negra, até então pouco utilizada na região. “Durante o século XVII, duas grandes epidemias de varíola irromperam nas décadas de 1660 e 1690, devastando a força de trabalho” (Chamboleyron, 2006, p. 82). Essa crise no sistema de trabalho resultou em uma rápida procura pela mão de obra africana.

Ainda neste contexto de crise de mão de obra, a vinda dos escravos para a região Norte contou com a contribuição da desfavorável situação financeira da Fazenda Real, órgão responsável pela gestão de finanças da Coroa Portuguesa, que viu no comércio de africanos no Maranhão e Pará uma forma de obter lucros que seriam investidos no domínio militar português na região. Sobre este comércio de escravizados Chamboleyron afirma:

O navio negreiro da década de 1690 fora seguramente enviado pela Coroa no interior de uma dupla política de financiamento da Fazenda Real no Estado [...]. Em 1691, D. Pedro II enviou uma carta ao governador do Maranhão explicando-lhe que mandara uma série de gêneros que parecia ter ‘valia’ no Estado, para que do procedido da venda deles se acudisse à construção das fortalezas e conserto de armas. O Capital obtido com a venda dos gêneros não poderia ter outra aplicação que não as fortificações (Chamboleyron, 2006. p. 85).

Bezerra Neto (2012) destaca em sua obra a escravidão no Grão-Pará, a presença de africanos na Amazônia e as rotas comerciais do século XVII ao XVIII, iniciados não pelo Estado Português, mas, sim pelos ingleses que a esta altura já cobiçavam a Amazônia Portuguesa, “no século XVII, os primeiros escravos africanos haviam sido introduzido pelos

ingleses que, pretendendo realizar um empreendimento agrário [...] haviam fundado suas feitorias na região situada entre a costa do Amapá e a zona dos estreitos” (Bezerra Neto, 2012, p.263).

De acordo com Bezerra Neto (2012), antes mesmo do fomento e mercantilismo da agricultura na região Amazônica no período pombalino, as autoridades coloniais reclamavam à Coroa pela introdução de escravizados africanos na região do Grão-Pará para trabalhar nas lavouras. “Em 1662, por exemplo a Câmara de vereadores de Belém solicitava a El-Rei medidas relativas ao fornecimento de escravos africanos [...] para o serviço de suas roças e lavouras” (Bezerra Neto, 2012, p. 261). Neste bojo, Pinheiro (1999) afirma que a entrada de negros escravizados em maior número na Amazônia “ocorreu durante a administração de Pombal (1750-1777), quando veio à tona um conjunto de medidas tendentes a modificar a estruturação interna da região” (Pinheiro, 1999, p. 150).

“Desde 1751, sob o consulado de Pombal e o governo de Mendonça Furtado, na Amazônia; entrava-se na era de fomento da agricultura comercial. A introdução da mão de obra negra, a liberdade dos índios e a expulsão dos jesuítas eram medidas concordantes no contexto da administração pombalina” (Silva, 1972, p. 283).

De um modo geral, a utilização da mão de obra africana na região Norte fomentou-se a partir da regularização do comércio de escravizados nas circunstâncias das políticas pombalinas, segundo Silva e Barbosa (2020):

O período pombalino no Grão-Pará foi acompanhado de medidas articuladas, que envolveu de um lado a criação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão para comercializar a produção da região Amazônica e introduzir escravizados africanos, [...] esses fatores foram condicionantes para a penetração de africanos em Belém e outras áreas da região (Silva e Barbosa, 2020, p. 109).

Segundo Palheta (2018), com o objetivo de desenvolver a região Norte, a Companhia de Comércio do Grão-Pará não mediu esforços para introdução mais constante de braços africanos para essas lavouras evidenciando assim a diáspora invisibilizada historicamente da população negra para a Amazônia. Benedito Barbosa (2009) assevera sobre a necessidade da força de trabalho na agricultura que levou a intensificar o fluxo de escravizados para a região:

A carência de mão-de-obra era um problema frequente na Amazônia atingindo todos os moradores, e tornando-se um sinônimo de atraso, principalmente, para os proprietários de engenhos de açúcar e demais lavouras que precisavam de uma quantidade maior de trabalhadores, não apenas índios, mas também africanos. propriedades (Barbosa, 2009, p. 54).

É cristalino através dos estudos apresentados até aqui, que foi a partir da inserção da empresa monopolista Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, registra, que o número de escravizados se intensificou na região, os dados sistematizados na obra de Manuel

Nunes Dias (1970) sobre a Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão, registra “25.649 cativos africanos” neste período de domínio comercial da empresa. Após o período pombalino, a vinda dos escravizados continuou com a mesma intensidade rumo ao Grão-Pará.

Apesar da crescente expansão da economia na região Amazônica, a introdução dos negros na região impunha dificuldades bastante significativas, mesmo com a crise de mão de obra escravizadas, não era opção secundária a utilização da força de trabalho dos escravizados negros pelos colonos devido aos altos custos de um escravizado negro mediante ao valor de um indígena. Segundo Pinheiro (1999), “Uma simples constatação dos custos de um escravo frente ao preço de um índio, nos tempos que a escravidão estava legalmente permitida bastava para dar uma ideia da força dessa resistência dos colonos paraenses” (Pinheiro 1999, p. 150). As cifras recolhidas por Vicente Salles (1971) para os anos finais do século XVII, apontam um preço em torno de “30\$000” para um indígena escravizado e “enquanto o valor de um negro oscilava sempre em patamar mais elevado de 100\$000 a 160\$000” (Salles, 1971, p. 42)

Essas expressivas dificuldades da inserção da mão de obra escrava africana na Amazônia não impediu o aumento demográfico da presença negra na região. Baena, em 1839, registrou em seus estudos estatísticos da população da Província do Pará o “total de moradores livres – 119.877, enquanto os escravos somavam 29.977, um quarto da população livre” (Baena, 1839, p. 463).

Nesse contexto historiográfico, estudos indicam que os negros foram gradativamente se espalhando por toda a região Norte do Brasil, saindo do Maranhão, Pará e descendo a região do alto e médio Amazonas, os registros no Ensaio Corográfico de Baena (1839) dão conta de dados censitários a partir de 1832, iniciando no Pará, passando por toda a Capitania do São José do rio Negro, atual Estado do Amazonas. Com base nos dados anotados por Baena (1832), destaca-se o “Lugar da Barra” (município atual de Manaus) com “379 escravos”; ‘Vila de Silves, com 167 escravos e Vila de Serpa (atual município de Itacoatiara) com 79 escravos’, “com o total de escravos de 967” em toda a Comarca do Rio Negro (Baena, 1832, p. 463). Sobre estes dados, Flávio Gomes (1997) em sua obra sobre os mocambos e quilombos no Brasil, afirma:

A população escrava negra no setecentos estava, de fato espalhada na Amazônia. Podia estar nas lavouras, onde trabalhava junto com os índios, ou a encontrarmos na coleta das “drogas”, no transporte das canoas e nas obras das fortificações militares que pontilhavam o Grão-Pará, em função dos temores das invasões estrangeiras. A floresta já estava enegrecida. (Gomes, 1997, p. 51).

Outras evidências de negros escravizados na região Amazônica são apontadas na obra de Ygor Cavalcante (2021) revelando as fugas escravas no Amazonas Imperial (1850-1888) através de anúncios de fugas publicadas nos jornais em meados do século XIX. De acordo com

Cavalcante (2021), o principal jornal da região, o “Estrella do Amazonas”, anunciava as fugas detalhando as características físicas, o trabalho que exercia e a personalidade do escravo foragido: “José Piranga, ‘preto e mostra ser muito humilde’, exercia o ofício de calafate, trabalhador do mar [...], fugiu levando seu filho, rapaz de idade de 13 anos - Estrella do Amazonas, 10 de abril de 1857” (Cavalcante, 2021, p. 38).

Um levantamento feito por Pozza Neto (2021) sobre as cartas de alforrias dos negros na Província do Amazonas no final do século XIX, apresentam a clara presença de negros na região. Tais cartas promoviam a libertação dos negros com o auxílio de verbas públicas. “A lei de nº 2.040, de 28 de setembro de 1871, que determinava a criação de um fundo destinado à emancipação dos escravos garantia também o direito do cativo de acumular pecúlio para a compra da liberdade” (Pozza Neto, 2021, p. 65). Neste processo de fundo de emancipação dos escravos, a Província do Amazonas beneficiaria por quotas alguns municípios: “Manaus, Codajás, Barcelos, Tefé, Coari, Itacoatiara, Silves, Vila Beta da Imperatriz e Maués” (Pozza Neto, 2021, p. 65).

No contexto urbano, o município de Manaus e cidades adjacentes somam referências históricas sobre os negros no Amazonas. Estudos feitos por Patrícia Sampaio (1997) sobre inventários do Amazonas no período de 1840-1880, sobretudo em Manaus, revelam a existência de negros como parte das fortunas de seus proprietários registradas nos inventários. Sampaio (1997, p. 142) afirma que “Manaus concentrava o maior número de cativos (65%), seguido por Serpa e Silves, onde estavam registrados 27,8% dos escravos”.

A formação dos mocambos e quilombos como refúgios dos negros escravizados na Amazônia colonial também confirma a presença negra na Amazônia. Na luta contra a escravidão do colonizador, a resistência dos negros no Brasil, assim como na Amazônia, se pautava em fugas sem rumo para dentro das florestas, buscando abrigo longe dos feitores e patrões, formavam sociedades acolhedoras e solidárias, mantendo seu próprio sustento, longe da imposição compulsória do trabalho escravo. De acordo com Salles (1971, p. 197), “o processo tradicional da busca da liberdade consistiu invariavelmente na fuga para os matos, onde os negros se reuniam, solidários entre si, e formavam os quilombos”. Os mocambos se diferenciam dos quilombos apenas pelo tamanho de seu território, menor, mas não menos importante, os mocambos também eram espaços de refúgio e resistência dos negros. Esses territórios embrenhados na floresta, logo se multiplicaram no interior da região Amazônica:

Muitos dos escravos fugidos das senzalas organizaram quilombos nas adjacências das principais cidades Amazônicas, mesmo no interior da região. No Pará, ficaram célebres os mocambos dos Rios Curuá, nas proximidades de Alenquer; Trombetas e Cuminá, nas proximidades de Óbidos e Oriximiná; Tocantins, nas proximidades de Tucuruí, Mocajuba e Cametá; Gurupi na fronteira do Pará e Maranhão (Figueiredo, 1976, p. 150).

Essas fugas causaram prejuízos aos donos das pessoas escravizadas, os quais empreenderam esforços baseados em leis para recapturar sua mercadoria, visto que, assim eram considerados os negros. Dessa forma, “em 1731, D. João, atendendo representação que lhe fizeram os oficiais da câmara de Belém [...] determinou ao governador do estado e seus sucessores [...] mandassem escoltas aos sertões para apreender os escravos fugidos” (Salles, 1971, p. 204). Contudo, os mocambos e quilombos continuavam a se espalhar rapidamente, de forma mais organizada. Esses movimentos de resistência cooptam mais adeptos prontos para matar ou morrer pela sua liberdade, ao passo que mais forças políticas e militares se unem para destruição do movimento: “Numa representação que a Câmara de Belém endereçou ao governador Martinho de Souza Albuquerque a 27 de setembro de 1788, menciona-se a força e o número dos mocambos existentes em torno de Belém e pede-se tropas para os desbaratar” (Salles, 1976).

Apesar da caçada aos mocambos, estes sobrepujaram a repressão e se proliferaram e “mantiveram-se mesmo após a abolição, evidenciando seus ideais de liberdade, sendo muito mais amplos do que se supunha, incluíam também o acesso à terra”. (Pinheiro, 1999, p. 158). Destaca-se aqui alguns desses mocambos ou quilombos na região amazônica que resistiram até os dias atuais, preservando sua identidade através de seus remanescentes.

Trazidos para a região do Baixo Amazonas no século XVIII para servir de mão de obra nas fazendas de cacau e gado nas proximidades de Santarém e Óbidos (Bastos, 1975), os africanos escravizados formaram vários refúgios nesta região. Na luta contra escravidão, formou-se o forte e importante quilombo, “*o quilombo de Trombetas localizado nas proximidades de Óbidos, contava com mais de duas mil almas entre negros e mestiços; [...] tornou-se tão celebrado na Amazônia, quanto o do Palmares, no Nordeste*”. (Salles, 1971, p. 233). Ao longo dos anos, não era mais o quilombo, eram os quilombos:

Por volta de 1822 as fugas de escravos intensificaram-se nas vizinhanças de Belém e registra-se o aumento de quilombos na ilha de Mosqueiro, no distrito de Barcarena, na ilha das Onças, nas margens dos rios Guamá e Capim e no distrito de Cametá. Esse último atraiu a atenção das autoridades desorientadas pelo caráter político dos agrupamentos de escravos (Salles, 1971, p. 235).

Atualmente os remanescentes dos negros nesta região estão espalhados em comunidade do baixo, médio e alto Trombete, “subindo o rio Trombetas, observa-se a geografia da ocupação

negra, permitindo a identificação das comunidades: Boa Vista, Mãe Cué, Macaxeira, Sagrado Coração, Tapagem, Paraná do Abuí, Abuzinho, Abuí e Cachoeira Porteira” (Acevedo e Castro, 1998, p. 154). Vale ressaltar a presença de outras comunidades quilombolas da região como Jamari, Moura, Boa Vista, Bacabal, Aracuã do Meio, Aracuã do Baixo e Juquiri. Apesar dos tempos de liberdade consolidado, as dificuldades em ter melhores condições sociais e a defesa de seu território, ainda é uma realidade. “Hoje, o desafio significa recriar formas de rebeldia e estratégias de luta, como condição de manter esse território de conquista, face às pretensões de grandes empresas de mineração e do setor elétrico”. (Acevedo e Castro, 1998, p. 205).

Em municípios do Amazonas os negros formaram seus refúgios, os Quilombos do Andirá (Barreirinha-AM) são evidências disso. A origem do quilombo está na fuga da escravidão de Benedito Rodrigues da Costa e seus três irmãos para a Amazônia, em 1878 (Amazônia Real, 2017). De acordo com Ranciaro (2021), o município de Santa Tereza do Matupiri foi o primeiro local de refúgio de Benedito Rodrigues da Costa e seus irmãos, deste território deu origem aos cinco quilombos do Rio Andirá, “Santa Tereza do Matupiri, São Pedro, Itaquara, Trindade e Boa Fé” (Ranciaro, 2021, p. 48). Com quase três mil habitantes, desenvolvem seu sustento preservando a natureza:

A economia atualmente é baseada no extrativismo vegetal, com a coleta de castanha da Amazônia, cipó, breu, jacitara e madeira, tudo realizado com muito respeito ao meio ambiente e sua preservação. Na agricultura, hoje, a comunidade dedica-se ao cultivo de guaraná, banana, pupunha, cupuaçu, cana de açúcar, feijão, milho e abacaxi. (Ranciaro, 2021, p.168).

As cinco comunidades remanescentes de quilombolas do rio Andirá foram reconhecidas pela Fundação Palmares, órgão federal ligado ao Ministério da Cultura, “reconhecimento dos quilombos que se deu em 2013” (Ranciaro, 2021, p. 87). Além das lutas sociais que seguem nestas comunidades, a busca do reconhecimento identitário e de seus territórios representam a maior conquista, “em 2013, com o reconhecimento dos quilombos do rio Andirá, conquistado por lutas identitárias deflagradas [...], os agentes sociais são hoje identificados e reconhecidos por todos como pertencentes à etnia quilombola” (Ranciaro, 2021, p. 93).

Na cidade de Manaus, referencia-se como símbolo de luta e resistência o Quilombo Urbano do Barranco de São Benedito, no bairro Praça 14 de janeiro. Por volta de 1890, migrantes do Maranhão, vieram incentivados pelo então governador do Amazonas Eduardo Ribeiro, “um negro maranhense, que buscava arregimentar trabalhadores para o projeto de modernização da cidade de Manaus, inspirado nas construções da Belle Époque europeia” (Silva e Silva, 2025). A festa de São Benedito, padroeiro da comunidade, reúne há mais de um século as famílias oriundas do Maranhão e seus descendentes expressando na fé a cultura e

identidade de um povo. Certificado desde 2014 pela Fundação Palmares, estes remanescentes de quilombo, agora reconhecidos, continuam o legado de suas histórias e memórias.

Neste contexto dos quilombos da região Amazônica, também se destaca no município de Itacoatiara, no Amazonas, o Quilombo do Lago de Serpa, situado na Comunidade Sagrado Coração de Jesus, zona rural deste município. “reconhecida como comunidade quilombola desde 2014 pela Fundação Palmares” (Melo, 2020, p. 278). Sua história começa com a vinda de um grupo de africanos livres recrutados pelo Companhia de Navegação e Comércio do Amazonas, dirigida pelo Barão de Mauá (Brito, 2018), para trabalhar na Colônia da Vila de Serpa, hoje, município de Itacoatiara-AM.

Estes homens e mulheres escravizadas chegaram na Colônia Itacoatiara por volta de 1857, vindos de Sirinhaém-PE, um total de 36 entre homens e mulheres (Ribeiro, 2012). Registros de batismo na igreja Nossa Senhora do Rosário, confirmam a presença de negros na Colônia de Serpa. “No ano de 1857, aparecem registrados vários batismos de africanos livres adultos, provavelmente como fruto de catequese do padre Francisco de Paula Cavalcante e Albuquerque” (Ribeiro, 2012, p. 64). Com a falência da Companhia de Navegação alguns destes africanos migraram para o Lago de Serpa. Oliveira (2021, p. 86) afirma:

Após a transferência da Colônia para a iniciativa privada, alguns escravos livres continuaram trabalhando nas suas instalações por muitos anos, sobretudo no estaleiro, serraria e olaria. Porém, o dinamismo econômico da Cia. declinou sobremaneira a ponto de parte dos escravos livres serem desligados em definitivo dos seus serviços e, sem outras alternativas buscaram refúgio no Lago de Serpa.

Segundo Francisco Gomes da Silva, a maioria dos descendentes desses africanos se estabeleceu no Lago de Serpa, passando a viver da produção agrícola e do fabrico do carvão à lenha (Silva, 1997, p. 94).

Nesse bojo de evidências, a Cabanagem, movimento histórico (1835-1840) de revolta, resistência e conquistas dos povos da Amazônia no período colonial também corrobora para construir a invisibilidade da historiografia sobre os negros na região, de acordo com autores como Anísio Jobim (1957) e Salles (1971) os negros escravizados ou libertos participaram da conjuntura do movimento. No centro de poder da região, Grão-Pará, o movimento aspirava liberdade e um governo de província por um brasileiro nato que tratasse as classes subalternas com dignidade. Nas muitas lutas que foram travadas nessa revolta, os grupos de indígenas, negros e ribeirinhos se uniram num só desejo, a liberdade com igualdade de direitos. “[...] o caboclo identificou na luta armada um meio de reformulação das estruturas básicas da sociedade [...] da mesma forma, o negro escravo ou liberto, identificou a ideia da liberdade e da igualdade entre as raças através da integração nessa luta”. (Salles, 1976, p. 261). Neste

cenário da Cabanagem, destacaram-se negros em liderança do movimento:

Muitos escravos negros lideraram a cabanagem. [...] Dirigidos por ex-escravos, como Negro Patriota, Diamante, Felix, Cristóvão e Belizário, defendiam a ruptura com o Império e uma república negra livre. Joaquim Afonso foi um célebre oficial que formou e comandou uma milícia com mais de 500 rebeldes. Ajudou na tomada de Belém e esteve na linha de frente do terceiro governo cabano. Foi fuzilado, a mando de Angelim, por defender o fim da escravidão (Aguiar, 2019, p. 145).

A atuação de lideranças negras na Cabanagem evidencia que os sujeitos afrodescendentes não participaram apenas como massa de manobra do conflito, mas também como agentes políticos capazes de organizar tropas, articular estratégias e disputar projetos de poder. Segundo Salles (1971), a participação de negros escravizados e libertos no movimento cabano expressou uma consciência política que ultrapassava o mero enfrentamento militar, incorporando reivindicações por liberdade e por transformação das estruturas sociais vigentes. Essa leitura contribui para desconstruir interpretações que minimizam o protagonismo negro, evidenciando sua inserção ativa nos processos de contestação ao poder imperial na Amazônia.

Nesse mesmo sentido, Aguiar (2019) destaca que a presença de ex-escravizados em posições de comando, como no caso de Joaquim Afonso e de outros líderes negros, revela a complexidade das articulações sociais que sustentaram o movimento. Para o autor, a Cabanagem constituiu-se como um espaço de convergência entre diferentes grupos subalternizados — negros, originários e ribeirinhos — que compartilhavam experiências de exclusão e violência. Essa articulação possibilitou a construção de alianças políticas e militares que desafiaram a ordem estabelecida e projetaram, ainda que de forma fragmentada, ideais de igualdade racial e social.

Ao analisar a Cabanagem sob essa perspectiva, Jobim (1957) aponta que a participação negra no movimento deve ser compreendida como parte de um processo mais amplo de resistência na Amazônia oitocentista. Segundo o autor, as lutas cabanas dialogavam com práticas anteriores de fuga, formação de quilombos e organização comunitária, revelando a continuidade histórica das estratégias de resistência negra na região. Assim, a Cabanagem reafirma-se como um episódio fundamental para compreender a presença africana e afrodescendente na Amazônia, não apenas como força de trabalho explorada, mas como sujeito histórico atuante na construção de projetos de liberdade e transformação social.

Para Hurley (1936), os negros escravizados ou libertos aderiram ao movimento da Cabanagem sem titubear na busca pela abolição e dias melhores na sociedade, saíram de todos os lugares de refúgios, secretos ou não. “Emergindo dos mocambos e das senzalas ou afluindo dos quilombos ignotos, no seio das selvas e nas praias desabitadas, os escravos acostaram-se à causa cabana, com o objetivo da reconquista da liberdade” (Hurley, 1936. p. 209).

Manaus também foi sitiada no ano de 1836 pelos cabanos sob a liderança do negro Bernardo de Sena, letrado, estrategista e com muita habilidade na retórica, pois tomou Manaus sem se quer dar um tiro. “Manaus suportou o cerco dos insurretos no dia 6 de março de 1836. Mais de mil homens, sob a direção de Bernardo de Sena, acercaram-se da vila e tomaram-na de assalto, sem encontrar resistência dos moradores” (Jobim, 1957, p. 160). Esta revolta também foi minimizada em sua importância historiográfica e política, ocultando, assim, a “atuação dos escravos negros em toda a região Amazônica” (Pinheiro, 1999, p. 182). Na prática, “os historiadores do maior e mais importante movimento de massa ocorrido na região, a Cabanagem, apenas reconheceram que os negros participaram do movimento engrossando as fileiras da massa rebelde” (Pinheiro, 1999, p. 184).

Neste ambiente de reconstrução da historiografia amazônica, a presença negra evidencia suas raízes africanas nas manifestações culturais no Amazonas, assim como em outros estados que compõe a Região Norte. Robert Avé Lallemand (1859) aponta relatos de um festejo em 1852 com a presença de negros, os quais chamou de “gente de cor”. O médico e naturalista registrou em Manaus um cortejo em homenagem a São Pedro e São Paulo, o qual chamou de “Bumba”:

De longe ouvi de minha janela uma singular cantoria e batuques sincopados, surgiu no escuro, subindo a rua, uma grande multidão [...] de repente as chamas dalguns archotes iluminaram a rua e toda a cena. Duas filas de gente de cor, nos mais variegados trajes de mascarados [...], na outra extremidade da fila, um boi. Não um boi real, e sim um enorme e leve arcabouço dum boi, de cujo lados se pendiam uns panos. [...] E assim durou a singular dança, em meio de toda a sorte de voltas e trejeitos de ambos os atores (Robert Avé-Lallemand, 1980 [1859], p. 106-107).

Seria este “bumba” descrito por Lallemand uma continuação do Bumba meu boi surgido no Maranhão no século XVIII? Segundo Campos (2014) Esta festa popular também era celebrada pelos escravizados africanos, "Os primeiros registros oficiais do bumba meu boi, no Maranhão, mostram que a festividade era predominante entre os negros". A festa tem diferentes simbologias, mas, não deixa de retratar a imponente dos patrões e a subalternidade dos escravizados. Segundo Campos (2014) o auto do boi traz o seguinte enredo:

Mãe Catirina e Pai Francisco é um casal de escravizados que vive em uma fazenda no sertão. Grávida, Catirina sente o desejo de comer a língua do boi mais bonito do dono da fazenda. Para satisfazer o desejo de sua mulher, Pai Francisco rouba o boi preferido do dono da fazenda, mata o animal e retira a língua para que sua esposa possa comê-la. O vaqueiro fica sabendo do roubo e da morte do boi e avisa seu patrão. Enfurecido, o dono das terras jura vingança e parte em busca do casal. No fim do auto, os personagens conseguem ressuscitar o boi, e, como agradecimento, o dono da fazenda promove uma festa. (Campos - Brasil Escola, 2014, p.42).

Em Parintins, no Amazonas, essa festa folclórica chama-se Boi-Bumbá. Com raízes na tradição do Bumba Meu Boi, o folguedo agregou elementos da cultura indígena, como o pajé,

a cunhã-poranga e os tuxauas. De acordo com Campos (2014, p. 42), “o boi-bumbá de Parintins é a versão amazonense do bumba meu boi”. Alguns elementos do Bumba meu boi, permaneceram na versão do boi de Parintins, os personagens que lembram a escravidão, Pai Francisco e Catirina continuam nas encenações do festival abrilhantando o sincretismo cultural no Amazonas sem perder as características importantes de suas raízes, “o folguedo ligar-se-ia à presença do negro na Amazônia” (Salles, 1970, p. 28).

Nos anos de expedição pelo Amazonas, o naturalista Henry Walter Bates (1848-1859) também observou manifestações culturais na Vila de Serpa, hoje cidade de Itacoatiara, o cientista aportou em Serpa por cinco dias e observou “cerimônias interessantes” entre os moradores da vila na época natalina, dentre elas, ele destaca entre os negros: “os negros que têm um santo de sua cor, S. Benedito, faziam sua festa em separado, passando a noite inteira cantando e dançando com a música de um comprido tambor, o gambá e o caraxá” (Bates, 1944 [1863], p. 336).

Neste panorama cultural, o Marabaixo no Amapá se constitui como uma manifestação cultural que evidencia a introdução dos negros na Amazônia. Negros vindos de Belém por volta de 1775-1776 pela Companhia de Comércio do Grão-Pará foram destinados à Vila Vistoza e de Macapá (Vergolino e Figueiredo, 1990), para trabalhar na construção de fortificação da Amazônia. Nesse contexto, não demorou muito para os escravizados exprimirem sua cultura e propagação na região:

O marabaixo é uma forma de expressão elaborada pelas comunidades negras do estado do Amapá, manifestada especialmente por meio da dança e das cantigas denominada ‘ladrão’, espécie de poesia oral musicada a partir dos toques das caixas, instrumentos de percussão produzidos pelos próprios tocadores [...] Associam-se ao Marabaixo as celebrações religiosas do Divino Espírito Santo, da Santíssima Trindade e aos santos de devoção do catolicismo, seus respectivos ritos ocorrem durante o calendário cristão que se inicia no sábado de aleluia seguindo até o dia de Corpus Christi. [...] Acompanhando o toque das caixas, a performance corporal do Marabaixo pode obedecer a melodia remansada em que os pés pouco saem do chão e os quadris expressam movimentos cadenciados. Mas a dança também pode seguir ritmos frenéticos, com direito a pequenos saltos e criações coreográficas. (IPHAN, 2018. p. 44-70).

As manifestações de origem africana na Amazônia constituíram-se como parte da cultura e da identidade de um povo que não deixou suas raízes e festividades sucumbirem ao terror da escravidão. Nesta conjuntura, o carimbó surge no século XVIII como uma dança das “irmandades negras” em homenagem a São Benedito, em Santarém (Pará), celebração que ficou conhecida como “carimbó pro santo” (Iphan, 2014). Ao longo do tempo, a dimensão festiva se caracteriza na devoção aos santos católicos:

A manifestação está tradicionalmente associada às comemorações do entrudo e às celebrações festivo-religiosa em homenagem a santos padroeiros, notadamente

aqueles cultuados por antigas irmandades negras, como as de São Benedito. Seguindo uma tradição, quanto a sua característica de dança de roda, impulsionada pela marcação dos curimbós, dançando em pares ou individual. [...] No Pará as irmandades existiam tanto na capital, Belém, quanto nos interiores. As irmandades de negros organizavam-se em torno da devoção aos santos de cor, entre eles, destacam-se Santa Efigênia, São Elesbão, Nossa Senhora do Rosário e São Benedito. [...] É neste contexto que devem ser entendidas as festas a São Benedito. Promovidas secularmente por irmandades de negros e mestiços, grande parte tem na dança e no toque do carimbó sua principal expressão de identidade (INRC, 2014, p. 18-44).

A partir dos anos 1930, a exaltação do regionalismo se expressa no folclore retratado por vários escritores. Neste viés, destaca-se Mário Ypiranga Monteiro com sua literatura sobre o folclore afro-negro no Amazonas (1987). Melo (2020, p. 263) afirma que esse processo foi importante para o reconhecimento da presença negra na Amazônia, visto ser notório o seu comprometimento “na produção autêntica, específica do folclore amazônico”. Dessa forma, “ao examinar seus objetos de pesquisa, o autor fazia um esforço de descrição[...]”, elementos que ajudam a configurar algumas ideias de força que vão influenciar sua percepção sobre a presença negra na Amazônia (Melo, 2020, p. 264).

Para Melo (2020), nas obras de Mário Ypiranga, observa-se evidências concretas das manifestações culturais na região amazônica cultuadas e organizadas por afrodescendentes como os festejos de São Benedito no bairro Praça 14 de Janeiro. “*Monteiro é o primeiro a fazer uma etnografia da festa em 1983*” (p.265). Segundo Jamily Silva (2021): “A festa de São Benedito, na Praça 14, é herança da migração negra maranhense ocorrida há mais de cento e vinte anos com o fim da escravidão. A devoção a São Benedito foi trazida do Maranhão, pela escrava Maria Severa Nascimento e seus três filhos” (Silva, 2021, p. 151).

No Amazonas essas festividades fortaleceram as comunidades para formação de quilombos, como é o caso do Quilombo do São Benedito. Estas tradições religiosas configuram diversas matrizes africanas, fazendo emergir a memória de um povo por séculos invisibilizado na região Amazônica.

Apesar da presença negra na Amazônia ser em números inexpressivos como afirma Chambouleyron (2006), pouco investigada, segundo Vergolino e Figueiredo (1990), ou que população do Amazonas tinha poucos recursos financeiros para ter escravos, como aponta Robério Braga (2025), não se pode negar que esta população por aqui chegara sob o regime do escravismo para prestação de serviços braçais, militares, comerciais e domésticos, no intuito de substituir a mão de obra indígena por volta do final do século XVII.

Traficados de várias regiões da África, como Benguela, Angola, Cacheu, Luanda, Cabo Verde, Moçambique, Bissau, entre outros mais (Braga, 2025), contribuíram não só com a força física para o trabalho escravo, mas também trouxeram seus saberes, seus cantos, suas danças,

sua culinária, sua religião, sua beleza, bem como sua resistência revelada nas mais diversas lutas e fugas para ambientes pouco conhecido de sua pátria, formando comunidades chamadas de mocambos ou quilombos. Especificamente nesta região, onde a floresta densa e selvagem não fora um obstáculo na busca pela liberdade, encontraram um lugar para reconstruir, subsistir e viver num ambiente sem a dominação perversa de seus “donos”.

1.1 O tráfico de africanos na Amazônia Colonial: Evidências x Invisibilidade

A compreensão do tráfico de africanos na Amazônia Colonial demanda uma leitura que ultrapasse a ideia de “excepcionalidade” regional, reconhecendo que a presença africana foi produzida por decisões administrativas e econômicas integradas ao sistema colonial português. Em vez de fenômeno marginal, o tráfico deve ser entendido como engrenagem que reorganizou o trabalho compulsório em áreas estratégicas de circulação fluvial, abastecimento e ocupação territorial. Nessa perspectiva, o Estado do Grão-Pará e Maranhão assume relevância como espaço de experimentação de políticas coloniais e de redefinição das bases do trabalho, sobretudo quando o controle sobre os indígenas se torna mais instável e politicamente disputado. Assim, a presença negra cresce sob formas diversas, combinando importação atlântica, redistribuição interna e ampliação de ocupações produtivas. Esse cenário sustenta a tensão central deste item: quanto mais o tráfico e o trabalho negro se expandem em rede, mais a historiografia tradicional tende a “diluir” essa presença nos registros (Dias, 1970; Salles, 1971).

A partir de meados do século XVIII, especialmente durante as reformas pombalinas, observa-se a articulação entre medidas políticas de reorganização do trabalho e mecanismos econômicos voltados à intensificação do tráfico de africanos. Ao mesmo tempo em que se reconfiguram as formas de tutela e administração das populações indígenas, cria-se um ambiente institucional que favorece a importação mais regular de africanos para atender às demandas coloniais, tornando o tráfico elemento estruturante para garantir produtividade, circulação de mercadorias e consolidação do domínio territorial. Autores que estudam esse período demonstram que a Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão não deve ser vista apenas como empreendimento mercantil, mas como instrumento político de racionalização da exploração colonial. Assim, o tráfico ganha forma de política de Estado, conectando interesses mercantis, administrativos e estratégicos, ao passo que a resistência e a formação de mocambos e quilombos acompanham esse processo como efeito social e político inevitável (Dias, 1970; Gomes, 1997).

Vários fatores históricos, como o tráfico de africanos para a região amazônica, tornam evidente a presença negra na Amazônia. Com a proibição da escravidão indígena no século XVIII, “mais de 25 mil negros foram traficados para a região que se estende do Maranhão até o Amazonas” (Leite, 2023, página da web). A criação da Companhia de Comércio do Grão Pará em 1755 e o Diretório dos Índios criado em 1757 abrem as portas de vez para a vinda da mão de obra escravizada na região amazônica:

Com o projeto ilustrado pombalino, o fomento da agricultura comercial na Amazônia foi acompanhado do fim da escravidão indígena e pela introdução de um sistema de “administração laica” destas populações, antes sob tutela das ordens religiosas. Decretado o fim da escravidão dos Índios em 1755, em 1757 seriam criados os Diretórios. (78) Foi neste quadro de mudanças estruturais que, no Estado do Grão-Pará e Maranhão, a escravidão negra teria mais espaço, um comércio mais regular e a formação de quilombos e mocambos. Como perspectiva para se abordar a questão dos quilombos no Grão-Pará, se faz necessário compreender melhor este contexto: o novo estatuto jurídico indígena e a introdução mais regular da escravidão negra africana. (Gomes, 1997, p. 74).

O conjunto dessas medidas evidencia que o tráfico de africanos para a Amazônia deve ser lido como parte de uma engenharia colonial: reorganizar o trabalho, expandir a produção e garantir circulação de mercadorias em uma região de fronteira. Assim, a importação de africanos escravizados não foi apenas resposta “prática” à crise do trabalho indígena, mas componente de um rearranjo político de controle territorial. Ao mesmo tempo, esse rearranjo produziu um paradoxo historiográfico: quanto mais o trabalho negro se disseminava em funções variadas, mais sua presença aparecia “diluída” nas fontes.

Nesse sentido, o tráfico de africanos para a Amazônia não pode ser compreendido como um fenômeno periférico ou secundário dentro da lógica colonial portuguesa. Ao contrário, tratou-se de uma política deliberada de reorganização do trabalho e da economia regional, diretamente vinculada à necessidade de garantir a continuidade da exploração colonial após a crise do sistema de escravização indígena. A introdução de africanos escravizados respondeu, portanto, a um projeto de ocupação territorial e de integração econômica da Amazônia ao sistema atlântico.

Esse fluxo de africanos escravizados para a Amazônia deve ser compreendido como parte de um projeto colonial mais amplo, voltado à reorganização econômica e administrativa da região. Conforme analisa Dias (1970), a política pombalina buscou integrar a Amazônia de forma mais efetiva ao sistema colonial português, transformando o tráfico de escravos em elemento central para o desenvolvimento das atividades produtivas. Nesse contexto, a presença africana não foi episódica, mas estruturante, articulando-se às necessidades do comércio atlântico e às estratégias de ocupação do território.

A invisibilidade, portanto, não deriva de falta de ocorrência histórica, mas de como a

documentação colonial foi organizada e de quais sujeitos ela priorizou registrar. Em muitos casos, a presença africana surge como “meio” (mão de obra, custo, compra, remessa), e não como “fim” (trajetórias, famílias, redes, culturas). Esse tipo de registro favorece leituras quantitativistas que associam número reduzido a irrelevância social. O problema é que, na Amazônia, dispersão territorial e diversidade ocupacional distorcem comparações com modelos de plantation.

A atuação da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão consolidou esse processo ao assumir o controle do tráfico e da distribuição da mão de obra escravizada, garantindo o fornecimento de trabalhadores africanos para diferentes áreas da região. Segundo Salles (1971), a Companhia encarava o tráfico negreiro como negócio vital, sobretudo após a redefinição do estatuto jurídico dos indígenas, o que deslocou a base do trabalho compulsório para os africanos. Assim, o tráfico passou a responder diretamente às demandas econômicas locais, vinculando-se tanto às atividades agrícolas quanto aos serviços urbanos e ao extrativismo.

Além de importar, era preciso redistribuir. Por isso, o tráfico amazônico não pode ser visto apenas no eixo Atlântico (África–Belém/São Luís), mas também no circuito interno: rios, portos secundários, vilas e núcleos produtivos conectados por rotas fluviais. Essa característica altera a leitura do sistema: o escravizado não aparece somente como “força de lavoura”, mas como trabalhador de transporte, de serviços urbanos, de estaleiro, de olaria, de extração e de abastecimento. A economia regional, ao exigir mobilidade, também torna mais difícil “enxergar” a população negra em mapas fixos e listas homogêneas.

De forma complementar, o Diretório dos Índios, ao declarar formalmente a liberdade indígena, contribuiu para reforçar a substituição do trabalho indígena pelo africano, ampliando a importação de escravos para a Amazônia (Salles, 1971; Lima, 2018). Esse conjunto de medidas evidencia que a presença negra na região foi resultado de decisões políticas e econômicas deliberadas, e não de um processo marginal. Ainda que a historiografia tradicional tenha por vezes minimizado essa presença, os dados sobre o tráfico e as políticas coloniais demonstram que os africanos escravizados ocuparam papel fundamental na conformação da sociedade amazônica colonial.

Segundo Gomes (1997, p. 75) os diretórios foram criados em 03/05/1757 com o intuito de “civilizar” os indígenas e colocá-los sob uma administração secular, representada pela figura do “diretor”. Entre as suas propostas, destacava-se a implementação de novas formas de exploração da mão de obra indígena e incentivo para a utilização dos índios em atividades comerciais. Os Diretórios, estabelecidos em 1757, mudaram radicalmente o panorama das

relações de trabalho na Amazônia, pois a partir daquele momento, o controle dos trabalhadores indígenas se tornou mais complexo, e a política pombalina fortaleceu a importação de africanos escravizados para suprir as demandas econômicas coloniais.

A introdução da mão-de-obra africana no Estado do Grão-Pará e Maranhão era a razão principal da existência da Companhia. O tráfico de escravos seria encarado pela empresa pombalina como negócio vital, porquanto, suposta a liberdade dos índios, seriam os negros africanos que cultivariam os gêneros tropicais que os navios da sociedade mercantil haviam de transportar de São Luís e de Belém para Lisboa (Dias, 1970, p. 459).

Nesse contexto, a Companhia não deve ser entendida apenas como agente mercantil, mas como dispositivo que racionaliza o trabalho compulsório e cria previsibilidade para o abastecimento colonial. Quando a política afirma formalmente a liberdade indígena e desloca a base do trabalho para africanos, abre-se espaço para uma “normalização” do tráfico como condição do funcionamento econômico. Isso ajuda a explicar por que os debates coloniais frequentemente tratam o cativo como peça logística: alguém a ser deslocado, comprado, remetido e distribuído segundo a conveniência do empreendimento.

A análise de Dias (1970) evidencia que a Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão não apenas operava como intermediária econômica, mas como instrumento político do projeto pombalino para a região. Ao transformar o tráfico de africanos em eixo estruturante da política colonial, o Estado português consolidou a dependência da Amazônia em relação ao trabalho escravizado, redefinindo as bases produtivas locais. Assim, o tráfico negreiro assumiu papel central na conformação social e econômica do Grão-Pará, articulando interesses mercantis, administrativos e territoriais.

Gomes (1997) relata que na verdade, se a economia amazônica inibia as grandes unidades agrícolas produtoras, ela não impediu a utilização de escravos. Em termos de agricultura, caberia assinalar o significado da introdução de escravos africanos na região, para a lavoura canavieira e de outros gêneros, após o chamado “período pombalino”. Depois da crise pós-pombal, o Estado do Grão-Pará assistirá um aumento do fluxo escravista, notadamente pelo comércio, realizado em maior escala por navios estrangeiros. Durante o século XIX, a introdução de africanos escravizados na região correspondeu às necessidades de expansão do mercado interno e às exigências de abastecimento e circulação, sobretudo nas atividades urbanas e fluviais.

Nesta era pombalina, as fugas de negros e a formação de quilombos em Macapá, também evidenciam a presença negra na Amazônia.

O cenário principal [...] era a região de Macapá na capitania do Grão-Pará que limitava-se com a Guiana Francesa. Havia ali uma constante movimentação de fugas de escravos e formação de quilombos desde o primeiro quartel do setecentos. Era

nessa época, principalmente na chamada “era pombalina”, entre 1751 e 1759, que começava a se avolumar a entrada de escravos africanos nesta região. Este comércio foi, inclusive, facilitado pelas atuações da Companhia Geral de Comércio e da Companhia do Grão-Pará e Maranhão. Só na área de Macapá dizia-se existir cerca de 750 escravos africanos em 1788. (Gomes, 1996, p. 46).

A menção a Macapá e à fronteira com a Guiana Francesa adiciona um elemento decisivo: a Amazônia colonial era, simultaneamente, território produtivo e território de segurança. Nessa lógica, a circulação de africanos escravizados intensifica tensões políticas, pois aumenta fugas, alianças e deslocamentos por rotas pouco controláveis. O tráfico, assim, produz também “geopolítica”: demanda guarnições, reforça fortificações e reorganiza a vigilância sobre rios e caminhos. É nesse ambiente que quilombos e mocambos deixam de ser exceção e passam a integrar o próprio problema administrativo colonial. “Além de aumentarem em frequência, as fugas passaram a ser em massa, com a desorganização das missões e a criação destes Diretórios. Com isso, mocambos e mais mocambos formar-se-iam. Mocambos de índios e depois de negros e índios” (Gomes, 1997, p. 76).

Belém era o porto principal de entrada desses escravos vindo de diversas partes da África, a serem distribuídos em várias cidades da Região Norte, cativos, vendidos como mercadoria para o trabalho compulsório.

Assim, Belém não era apenas porto de entrada de escravos africanos para o vale amazônico, porém, sua função principal foi a de ser centro distribuidor dos mesmos para toda a região. Esses escravos foram importados diretamente da Guiné Portuguesa, pelos portos de Bissau e Cacheu, de Cabo Verde, de Cabinda e de Angola; indiretamente através dos portos do Maranhão, Pernambuco, Bahia e outros portos brasileiros (Figueiredo, 1976, p. 150).

Para Figueiredo (1976) quando Belém aparece como centro redistribuidor, fica evidente que o tráfico amazônico operava por conectividade: o Atlântico desemboca no porto e os rios “espalham” a mão de obra pelo interior. Essa dinâmica torna a presença negra mais capilar, porém menos concentrada, o que alimenta interpretações equivocadas de “ausência”. Ao mesmo tempo, o próprio fato de redistribuir revela escala e intencionalidade: havia planejamento de remessas, definição de destinos e adaptação da circulação às demandas locais. Assim, a evidência do tráfico está tanto no desembarque quanto no caminho.

A centralidade de Belém como porto redistribuidor de africanos escravizados reforça o caráter articulado e sistêmico do tráfico na Amazônia colonial. Mais do que simples ponto de chegada, a cidade funcionava como eixo logístico de circulação da mão de obra cativa, conectando o tráfico atlântico às rotas fluviais internas. Esse papel evidencia que a escravidão amazônica operava em rede, integrando diferentes localidades e respondendo às demandas econômicas regionais de forma dinâmica e contínua.

O tráfico de negros no Grão-Pará e Maranhão ainda pode-se destacar os regimes ou modalidades as quais eram realizadas. “Assento ou alistamento compulsório de negros trazidos da África, iniciativa particular realizada irregularmente, estaque, monopólio atribuído às companhias de comércio, contrabando e comércio interno” (Salles, 1971, p. 27). Destes regimes, as companhias de comércio se desdobram em fazer a Região Norte se desenvolver às custas do trabalho escravo. Mendonça Furtado, Então governador do Grão-Pará e Maranhão (1751-1759), se pôs na campanha de persuadir “homens de negócios” da região no novo empreendimento, mão de obra ‘fácil e barata’ dos africanos, visto que, a Carta Régia, garantia liberdade aos indígenas e desprovia a economia de base agrária.

As modalidades listadas (monopólio, contrabando, comércio interno, iniciativa irregular) mostram que o tráfico não foi um mecanismo único e “limpo”, mas um conjunto de práticas que coexistiram e disputaram espaço. Isso tem duas implicações: primeiro, amplia o alcance do sistema para além das operações oficiais, atingindo rotas menos documentadas; segundo, aprofunda a invisibilidade historiográfica, porque parte do fluxo se realiza fora dos registros formais. Desse modo, a própria complexidade do tráfico contribui para a fragmentação das evidências e exige leitura crítica para não confundir fragmento com inexistência.

A chegada em 1753 dos navios de Nossa Senhora do Monte Carmo e São José, com carregamento de pretos vindo de Bissau, em circunstâncias bastante vantajosa, como entrada e saída livre, isenção dos direitos e permissão para trocarem os negros por gêneros do país, lhe facilitara a ideia da constituição de uma empresa capitalista para explorar o tráfico e o comércio. Mendonça Furtado aproveitou efetivamente esse carregamento de pretos, dando-lhes as vantagens referidas, para incentivar o empreendimento (Salles, 1971, p. 33).

Segundo Silva (1998), além desses fatores, outros elementos contribuíram para a vinda compulsória dos africanos para a Amazônia, tais como, as epidemias, os conflitos entre religiosos e os fazendeiros, e a resistência dos indígenas ao sistema escravagista. Este último, tornara-se queixa recorrente para o desenvolvimento da Amazônia, “Passou a ser uma preocupação ativa do Estado a partir de 1755” (Lima, 2018, p. 51). Na visão colonialista, o indígena era preguiçoso, acostumado a produzir somente o seu sustento, não produzia conforme as demandas industriais. “O índio era avesso ao trabalho, sedentário das fainas agrárias, impunha-se, pois, a solicitação a África, que estava suprindo de mão de obra o mercado”. (Salles, 1971, p. 33).

Dessa forma, Salles (1971) afirma abaixo que a substituição do trabalho compulsório indígena foi substituída pelo trabalho dos africanos na Amazônia foi durante o governo de Mendonça Furtado:

“A substituição da escravatura indígena pela africana começou ser feita nos primeiros

anos de seu governo, através do funcionamento regular da Companhia Geral de Comércio. A substituição atingia até as ordens religiosas”. (Salles, 1971, p.37).

Para afirmar suas ordens, Mendonça Furtado se dirige aos religiosos através de uma carta (18 de fevereiro de 1754) onde declara os indígenas que estavam sob seu domínio livres, contudo, pede que aos religiosos que mantenham os serviços dos africanos, “deste número devem excetuar os pretos e oriundos de pretos” (Salles, 1971, p. 37).

Neste contexto, nota-se que o tráfico de africanos na região amazônica já era um negócio larga escala, evidenciando assim, a presença negra na Amazônia em várias cidades da região e servindo aos seus senhores em diversificadas ocupações:

Em Belém, os escravos eram utilizados para os serviços domésticos (cozinheira, costureira, ama-seca, criada de servir), como integrantes de bandas marciais, porteiros do Legislativo, nas construções navais, nas olarias, nos serviços urbanos e de transporte, enfim, os serviços que lhes eram atribuídos por seus possuidores, tais como amassadeiras de açaí ou vendedora de tacacá, pedreiros, ferreiros, sapateiros, carpinteiros, escultores, torneiros, alfaiates e tecelões. Nos outros centros, tais como Ourém, Barcelos, Bragança, Macapá, Boim, Ega, Oeiras, Cametá, Santarém, Serpa, Bujaru, Benfica, Mazagão, Acará, Borba, Vigia, Vila Vistosa, Arari, Vila Nova de Mazagão, eram utilizados principalmente nas atividades agrícolas, especialmente nos engenhos de cana-de-açúcar, tais como o do Murutucu, nos limites de Belém; Jaguarari, no Moju; Carmelo, no Tocantins; Cafezal, nas proximidades da Baía de Carnapijô; Palheta, no arquipélago de Marajó e ainda nas áreas das bacias dos Rios Acará, Capim, Moju, Igarapé Miri e baixo Tocantins; nos trabalhos de fortificação (Macapá) ; Olaria (Engenho do Carmelo) e também mineração (Borba). (Figueiredo, 1976, p. 150).

O tráfico de africanos no século XVIII, chegou com menos força na Capitania do Rio Negro, (hoje Estado do Amazonas), pois a capitania não tinha uma estrutura como a do Pará para receber os escravos, no entanto, apesar de reduzidos em números comparados a outros estados, estes sujeitos históricos, por muito tempo silenciados e invisibilizados, fazem parte da construção da sociedade amazonense:

A presença escrava negra na Capitania do Rio Negro não nos mostra um valor numérico significativo, se comparado ao Maranhão e Pará, por exemplo, mas essa presença escrava poderia carregar outros significados [...], o que importa saber, no momento, é que a sociedade colonial foi se moldando dentro das condições do sertão da Amazônia com a invenção de novos sujeitos (Lima, 2018, p. 62).

Estudos feitos por Tonzinho Saunier (2003), afirmam que africanos chegaram à ilha Tupinambarana (município de Parintins-AM), por volta de 1796, “Os primeiros escravos introduzidos em Parintins vieram com José Pedro Cordovil em 1796. Em 1848, havia 77 escravos”.

A presença de africanos escravizados na ilha Tupinambarana reforça que o tráfico negreiro, ainda que menos intenso na Capitania do Rio Negro, alcançou diferentes pontos estratégicos da Amazônia, acompanhando as rotas fluviais, os núcleos missionários e as

iniciativas privadas de ocupação colonial. Esses deslocamentos demonstram que a escravidão africana esteve integrada às dinâmicas internas da região, ainda que em escala diferenciada quando comparada às capitanias do Maranhão e do Pará.

Essa realidade confirma a tese de que a escravidão amazônica não pode ser analisada exclusivamente a partir de parâmetros quantitativos. Como destaca Bezerra Neto (2014), a especificidade do modelo escravista amazônico reside justamente em sua dispersão territorial e na diversidade de atividades exercidas pelos africanos escravizados, rompendo com a lógica da grande plantation monocultora predominante em outras regiões da colônia.

Segundo Bezerra Neto (2014), foi na segunda metade do século XVIII, que o trabalho escravo de origem africana na Amazônia apresentou características próprias, não se estruturando em torno de grandes unidades monocultoras, mas a partir de atividades diversas, como a agricultura de subsistência, o extrativismo, os serviços urbanos e o transporte fluvial, elementos indispensáveis à manutenção da sociedade colonial no Grão-Pará.

Esse modelo de exploração do trabalho cativo contribuiu para a construção de uma sociedade marcada pela convivência entre indígenas, africanos e mestiços, produzindo formas específicas de sociabilidade e organização do trabalho. A baixa concentração de escravizados em determinadas localidades não implicou sua irrelevância histórica, mas revelou um sistema adaptado às condições ambientais e econômicas da Amazônia.

A historiografia tradicional, ao privilegiar regiões de economia açucareira ou cafeeira, acabou reforçando a invisibilidade da presença negra na Amazônia. Vicente Salles (1971) foi um dos primeiros autores a questionar esse apagamento, apontando que a ausência de grandes contingentes escravizados não significa ausência de participação negra na formação regional.

A existência no Pará de uma região de economia agrária justificou e possibilitou a introdução de escravos africanos, mas como esta não evoluiu suficientemente, a importação dessa mão-de-obra não pôde ser incrementada. Ocorreria, em certos períodos de crise nas atividades extrativistas, como durante a queda do ciclo das drogas do sertão. Mais tarde, o ciclo da borracha reativou extraordinariamente a economia extrativista, enquanto as lavouras e os engenhos entravam em colapso. (Salles, 1971, p. 58–59).

A reflexão proposta por Salles (1971) permite compreender que a escravidão africana na Amazônia foi moldada por uma lógica econômica distinta daquela observada em outras regiões da colônia. A alternância entre ciclos produtivos e a predominância do extrativismo impuseram limites à expansão numérica da mão de obra escravizada, mas não eliminaram sua centralidade funcional. Assim, a presença africana deve ser analisada a partir de sua inserção estratégica nos momentos de expansão econômica, e não apenas por critérios quantitativos.

Salles (1971) permite compreender que a presença da escravidão africana na Amazônia

esteve profundamente vinculada à lógica econômica regional, marcada pela predominância das atividades extrativistas. Diferentemente de outras áreas do Brasil colonial, onde a economia agrária sustentada por grandes lavouras demandava intensa mão de obra escravizada, a Amazônia desenvolveu-se a partir de ciclos produtivos instáveis, como o das drogas do sertão e, posteriormente, o da borracha. Essa configuração econômica limitou a expansão numérica da escravidão africana, mas não eliminou sua existência, revelando um modelo escravista condicionado por fatores estruturais específicos do território amazônico.

Nesse sentido, a análise de Salles (1971) contribui para desconstruir a interpretação historiográfica que associa a reduzida presença de africanos à inexistência da escravidão na região. Ao evidenciar que o colapso das lavouras e engenhos ocorreu paralelamente ao fortalecimento da economia extrativista, o autor demonstra que a escravidão africana foi incorporada de forma seletiva e circunstancial, respondendo às demandas econômicas de cada período. Essa leitura reforça a necessidade de compreender a história da Amazônia a partir de suas singularidades, reconhecendo que a invisibilidade da população negra resulta menos de sua ausência histórica e mais de uma narrativa construída a partir de parâmetros externos à realidade amazônica.

Segundo Lima (2018), mesmo em contextos de menor densidade populacional africana, a presença negra assumiu significados sociais profundos, contribuindo para a formação de novos sujeitos históricos no sertão amazônico. Essa presença deve ser analisada a partir de suas relações sociais e não apenas de sua expressão numérica.

A presença escrava negra na Capitania do Rio Negro não nos mostra um valor numérico significante⁹, se comparados ao Maranhão e Pará, por exemplo, mas essa “presença escrava poderia carregar outros significados. Evidentemente, não constituíam a base da força de trabalho dos sertões, mas estavam demarcando fronteiras diferenciadas em um mundo onde era possível ser propriedade de outrem” (SAMPAIO, 2007, p. 6). O que nos importa saber, no momento, é que sociedade colonial foi se moldando dentro das condições do sertão da Amazônia com a inserção de novos sujeitos (Lima, 2018, p. 62).

Ao longo do século XVIII, o tráfico interno desempenhou papel relevante na redistribuição de africanos escravizados entre Belém, Maranhão e o interior amazônico. Esse movimento contribuiu para a ampliação da presença negra em vilas estratégicas, conectando diferentes pontos da região por meio das rotas fluviais.

Bezerra Neto (2014) destaca que essas rotas internas foram fundamentais para a consolidação do sistema escravista amazônico, permitindo a circulação de mão de obra cativa de acordo com as demandas locais. Tal dinâmica reforça a ideia de que a escravidão amazônica operava em rede, e não de forma isolada.

Do total de escravos importados, nunca menos de 1.500 peças por ano, um terço deveria ser remetido para as minas de Mato Grosso. Os restantes permaneceriam no Pará. Havia interesse mercantilista neste comércio de reexportação para o Mato Grosso, certamente a única praça onde os mercadores do Pará poderiam ressarcir vantajosamente parte do capital empenhado. (Salles, 1971, p. 60–61).

Salles (1971) evidencia que a escravidão amazônica não se limitou a um sistema de importação e uso local da mão de obra africana, mas integrou um circuito mais amplo de circulação interna de escravizados, orientado por interesses mercantis e pelas demandas econômicas de outras capitanias. A reexportação de escravos do Pará para Mato Grosso revela que a Amazônia participou ativamente das engrenagens do sistema colonial português, funcionando como elo estratégico entre diferentes regiões produtoras e consumidoras de mão de obra cativa. Essa dinâmica reforça a compreensão de que a mobilidade dos escravizados foi elemento estruturante da escravidão amazônica, contribuindo para a formação de redes econômicas inter-regionais e para a consolidação de um modelo escravista adaptado às condições geográficas e produtivas da região.

Além do tráfico, as fugas e a formação de quilombos também evidenciam a presença negra ativa e resistente na Amazônia colonial. Gomes (1997) demonstra que os quilombos amazônicos não eram espaços isolados, mas articulados às dinâmicas econômicas e sociais da região.

Além da movimentação dos quilombos, notícias sobre revoltas escravas e motins de soldados deixavam as autoridades coloniais, na fronteira amazônica, ainda mais sobressaltadas. Da região do Marajó — área que se ligava a Macapá — vinham informações de uma possível insurreição escrava em 1775. Esta seria comandada por um “preto”, acusado também de manter contatos e comércio com índios e fugitivos negros da região. Em 1791, denunciava-se uma rebelião de negros que ocorreria durante a festa do Rosário. Posteriormente, em Macapá organizou-se uma tropa militar “para apreender algumas pessoas brancas, pretos e mulatos, ausentes por culpados e rebeldes a seus senhores”. (Gomes, 1997, p. 140).

Essas experiências quilombolas reforçam a agência histórica dos africanos escravizados, rompendo com a imagem de passividade frequentemente atribuída a esses sujeitos. Mesmo sob condições extremas de exploração, desenvolveram estratégias de resistência, sobrevivência e reorganização social.

No caso do Amazonas, segundo Silva (1997) destaca que a presença africana, embora menos documentada nas fontes oficiais, aparece associada às atividades produtivas e à organização das vilas ribeirinhas. Ao registrar acontecimentos administrativos, econômicos e sociais da antiga Vila de Serpa, a Cronografia de Itacoatiara evidencia, ainda que de maneira indireta, a participação de sujeitos negros nos processos de construção e funcionamento dessas

localidades, especialmente no que se refere ao trabalho, ao comércio fluvial e aos serviços urbanos.

Nesse sentido, Silva (1997) chama atenção para a forma como esses sujeitos históricos surgem de modo fragmentado na documentação, diluídos em registros que priorizam eventos institucionais e elites locais. Essa característica da fonte reforça a necessidade de uma leitura crítica, capaz de identificar as presenças africanas e afrodescendentes que não ocupam lugar central na narrativa, mas que foram fundamentais para a dinâmica social e econômica de Itacoatiara e, de modo mais amplo, da sociedade amazonense.

Dessa forma, o tráfico de africanos na Amazônia colonial deve ser compreendido como parte estruturante do processo de ocupação e consolidação do território. A invisibilidade desses sujeitos resulta menos de sua ausência histórica e mais de escolhas historiográficas que privilegiaram determinados recortes analíticos. Assim, ao evidenciar o tráfico atlântico, a redistribuição interna de escravizados, as resistências negras e a presença fragmentada desses sujeitos nas fontes históricas, este item demonstra que a invisibilidade da população africana na Amazônia é resultado de uma construção historiográfica seletiva.

Diante desse panorama, que evidencia o tráfico de africanos, a redistribuição interna da mão de obra escravizada, as formas de resistência e os limites da historiografia tradicional em reconhecer a presença negra na Amazônia, torna-se necessário deslocar o olhar do plano geral para as experiências locais. É nesse movimento de aproximação que se insere o estudo de Itacoatiara, onde as marcas da presença africana, embora muitas vezes fragmentadas nas fontes históricas, revelam trajetórias de permanência, resistência e construção territorial. Assim, o próximo item volta-se à análise das raízes africanas em Itacoatiara, com foco na historiografia sobre o Quilombo do Lago de Serpa, buscando compreender como essas presenças foram registradas, silenciadas ou reinterpretadas ao longo do tempo.

As evidências do tráfico e da presença africana na Amazônia aparecem em múltiplas camadas conforme evidenciadas por Gomes (1997), Bezerra Neto (2014), Dias (1970), Silva (1997) e outros: políticas coloniais, empresas de comércio, portos de entrada, redistribuição fluvial, modalidades legais e ilegais, e resistências organizadas. Ainda assim, a historiografia tradicional frequentemente converte essa complexidade em “silêncio”, seja por comparar a Amazônia com modelos externos, seja por reduzir a análise ao número bruto de cativos. Por isso, a passagem para a escala local (Rio Negro/Serpa/Itacoatiara) não é apenas continuidade temática, mas necessidade metodológica: é no “micro” que a presença negra ganha nitidez histórica.

1.2 Raízes africanas em Itacoatiara: Quilombo do Lago de Serpa-historiografia

A historiografia amazônica, durante grande parte do século XX, construiu interpretações que minimizaram a presença africana na região, privilegiando leituras centradas na atuação indígena e na colonização portuguesa. Segundo Salles (1971), a reduzida concentração numérica de africanos em determinadas áreas foi frequentemente utilizada como argumento para relativizar sua importância histórica. Essa abordagem contribuiu para a consolidação de uma narrativa que associou a escravidão africana quase exclusivamente às regiões de plantation do Brasil colonial, deslocando a Amazônia para uma posição marginal nesse debate.

Essa interpretação historiográfica esteve profundamente vinculada à forma como a economia amazônica foi analisada ao longo do tempo. Conforme destaca Salles (1971), a predominância de ciclos extrativistas e a instabilidade das atividades produtivas limitaram a expansão de grandes empreendimentos agrícolas baseados no trabalho escravo africano. No entanto, essa configuração econômica não implicou ausência de africanos, mas sim sua inserção em múltiplas atividades, como navegação fluvial, serviços urbanos, lavouras de subsistência e trabalhos domésticos. A dispersão espacial da população negra, nesse contexto, dificultou sua visibilidade estatística e favoreceu leituras historiográficas que confundiram diversidade ocupacional com irrelevância histórica.

Nesse contexto, a antiga Vila de Serpa, atual Itacoatiara, esse apagamento historiográfico é agravado pela própria natureza das fontes históricas disponíveis. De acordo com Silva (1997), os registros administrativos, religiosos e fiscais produzidos no período colonial e imperial não tinham como objetivo documentar as experiências das populações subalternizadas. Assim, africanos e seus descendentes aparecem de forma fragmentada, diluídos em batismos, inventários, registros de trabalho e documentos esparsos. Para o autor, a ausência de narrativas diretas sobre esses sujeitos não pode ser interpretada como ausência histórica, mas como reflexo das prioridades políticas e administrativas do Estado.

A análise dessas fontes exige, portanto, um esforço interpretativo capaz de ultrapassar a leitura literal dos documentos. De acordo com Flávio Gomes (1997), a presença africana na Amazônia deve ser reconstruída a partir de vestígios indiretos, como padrões de ocupação territorial, práticas produtivas e redes de sociabilidade. Ao evidenciar que a população negra estava espalhada por lavouras, rios, áreas extrativistas e vilas do Grão-Pará, o autor demonstra que a experiência africana esteve profundamente integrada à vida amazônica. Esse quadro permite compreender que a invisibilidade da população negra não resulta de sua ausência histórica, mas de uma tradição historiográfica que privilegiou determinados sujeitos em

detrimento de outros.

A compreensão das raízes africanas em Itacoatiara exige um deslocamento analítico em relação às interpretações tradicionais que, por muito tempo, marginalizaram a presença negra na Amazônia. Segundo Melo (2020), a historiografia regional construiu um discurso que associou a menor expressão numérica da população africana à sua suposta irrelevância histórica.

Para a autora, esse apagamento não resulta da inexistência de africanos na região, mas da forma como o conhecimento histórico foi produzido. A Amazônia, por não corresponder ao modelo das grandes plantações monocultoras, foi interpretada como espaço periférico da escravidão africana. Essa perspectiva reducionista desconsiderou as especificidades econômicas e sociais do território amazônico (Melo, 2020).

Esta poderia se chamar a história da construção de um silêncio porque, se há uma ausência inquestionável e longa na historiografia produzida no (e sobre o) Amazonas, sem dúvida, é aquela que tematiza a presença negra. Os efeitos desse silêncio não se restringem ao empobrecimento da produção historiográfica, mas comprometem o próprio direito à memória das populações afrodescendentes na Amazônia. Assim, o número reduzido de africanos foi convertido, de forma recorrente, em argumento para justificar sua suposta irrelevância histórica, produzindo um apagamento que distorce a compreensão da formação social amazônica (Melo, 2020, p. 243-244).

Esse silenciamento historiográfico produziu impactos diretos na forma como a história local de Itacoatiara foi construída e transmitida ao longo do tempo. Ao desconsiderar a presença negra como elemento estruturante da formação social do município, a narrativa oficial privilegiou versões centradas na ação do Estado, das elites econômicas e das missões religiosas, relegando os sujeitos afrodescendentes a um papel secundário ou inexistente. Tal operação contribuiu para a naturalização da ausência negra como dado histórico, e não como resultado de escolhas interpretativas.

No entanto, essa narrativa raramente aparece nos livros de história. O que se tem são algumas publicações de forma sucinta em obras como de Francisco Gomes (1997) sobre a cronografia de Itacoatiara, os relatos sobre o bairro da Colônia de Sylvia Aranha (2012), Beatriz Mamigonian (2017) e alguns artigos relacionados ao tema. Soma-se a estes, a memória fragmentada, reconstruída a partir das lembranças dos mais velhos, de práticas culturais persistentes e de alguns documentos, cronografia e registros de batismo. Na região de Itacoatiara, a presença africana aparece de forma dispersa, diluída em documentos que não tinham como objetivo registrar experiências de grupos subalternizados. Assim, a invisibilidade não decorre da inexistência desses sujeitos, mas da forma seletiva com que a memória histórica foi construída e preservada.

Segundo Almeida (1988), a organização do trabalho compulsório na Amazônia colonial combinou distintas formas de exploração da mão de obra indígena e africana. A autora demonstra que, mesmo com a predominância inicial do trabalho indígena, a mão de obra africana foi incorporada de maneira estratégica, sobretudo a partir da segunda metade do século XVIII, quando se intensificaram os interesses mercantis da Coroa portuguesa na região.

A incorporação estratégica da mão de obra africana na Amazônia colonial revela que a presença negra em Itacoatiara não pode ser compreendida como fenômeno tardio ou residual. Ainda que a exploração do trabalho indígena tenha predominado em determinados períodos, a introdução de africanos respondeu a demandas econômicas específicas, especialmente ligadas ao fortalecimento das rotas fluviais, ao abastecimento das vilas e à consolidação do domínio colonial no interior amazônico.

Essa dinâmica contribuiu para a formação de uma população africana e afrodescendente distribuída em diferentes atividades produtivas, o que dificultou sua identificação estatística e documental. Nesse sentido, a especificidade da economia amazônica contribuiu decisivamente para a forma como a presença africana foi registrada, ou silenciada, nas fontes históricas. A ausência de grandes unidades produtivas concentradoras de mão de obra, somada à multiplicidade de atividades exercidas por africanos e afrodescendentes, resultou em uma dispersão espacial que dificultou sua visibilidade estatística e documental. Tal dinâmica favoreceu leituras historiográficas que confundiram dispersão com irrelevância, reforçando interpretações que minimizaram o papel da população negra na organização social da região.

Esse modelo de ocupação contribuiu para a dispersão da população africana pelo interior amazônico. Segundo Silva (1997), na antiga Vila de Serpa, atual Itacoatiara, os registros históricos mencionam a presença negra de forma fragmentada, diluída em documentos administrativos, religiosos e fiscais. Tal fragmentação colaborou para a invisibilização historiográfica desses sujeitos.

Para o autor, a ausência de registros diretos não pode ser confundida com ausência histórica. Trata-se, antes, de um reflexo das prioridades do aparato colonial e imperial, que privilegiava as elites locais e os interesses do Estado em detrimento das experiências das populações subalternizadas (Silva, 1997).

A noção de uma “floresta enegrecida”, proposta por Gomes (1997), oferece importante chave interpretativa para compreender a presença africana em Itacoatiara. Ao destacar a circulação de negros escravizados e libertos por lavouras, rios, fortalezas e áreas extrativistas, o autor evidencia que a experiência negra esteve profundamente integrada à vida cotidiana amazônica, ainda que não concentrada em grandes núcleos urbanos ou produtivos.

Em Itacoatiara, essa presença manifestou-se sobretudo nas áreas ribeirinhas, onde o domínio dos rios possibilitou estratégias de sobrevivência, trabalho e circulação social. A ocupação das margens fluviais não representou isolamento, mas inserção em redes econômicas e sociais fundamentais para o funcionamento da região. Esse padrão contribuiu para a formação de territorialidades negras específicas, que mais tarde dariam origem a comunidades como o Quilombo do Lago de Serpa. Desta forma, ao deslocar o olhar historiográfico da centralidade dos grandes núcleos urbanos e produtivos para o cotidiano do trabalho e da circulação na Amazônia, ao evidenciar a presença negra em múltiplos espaços, lavouras, rios, fortalezas e áreas extrativistas, revela que a experiência africana esteve profundamente entranhada na vida social amazônica.

Importa saber que estudos recentes indicam em Itacoatiara a relevância da presença africana na formação de comunidades negras rurais. Segundo Brito (2018), a atuação da Companhia de Navegação e Comércio do Amazonas foi decisiva para a fixação de africanos livres e libertos na região da antiga Vila de Serpa. Esses trabalhadores estabeleceram vínculos duradouros com o território, formando famílias e redes de sociabilidade que se estenderam por gerações. Essa permanência territorial constitui elemento central para a compreensão das comunidades quilombolas contemporâneas (Brito, 2018).

Os africanos livres empregados pela Companhia de Navegação e Comércio do Amazonas estabeleceram vínculos duradouros com o território de Serpa, constituindo famílias, redes de sociabilidade e práticas produtivas que atravessaram gerações. (Brito, 2018, p. 132).

A formação do Quilombo do Lago de Serpa remonta ao século XIX, quando grupos de africanos libertos foram deslocados para trabalhar na Companhia de Navegação do Amazonas, no auge do projeto de integração econômica da Amazônia ao restante do país, na cidade de Itacoatiara/Am. De acordo com Oliveira (2021), por volta de 1857, um grupo de africanos livres deslocou-se de Pernambuco para trabalhar na cidade de Itacoatiara, antiga Vila de Serpa, recrutados para diversos serviços na então Companhia de Navegação e Comércio gerenciada pelo Barão de Mauá:

Os africanos livres apreendidos em Serinhaém e posteriormente transferidos para Recife, permaneceram nesta cidade até 1857. Neste mesmo ano um grupo de 50 destes divididos entre os de Serinhaém e os de outra apreensão ocorrida em São Mateus (ES) no ano de 1856, foram enviados à Amazônia para trabalharem na Colônia Agroindustrial Itacoatiara. Empreendimento ligado a Companhia de Navegação e Comércio do Amazonas – CNCA administrada por Irineu Evangelista de Souza (Barão de Mauá), em Itacoatiara na qual existia uma olaria, uma serraria, um estaleiro e uma grande área de terra onde praticava-se agricultura extensiva com plantações de café, mandioca, milho, cacau, manga entre outras culturas. O território da Colônia, estendia-se até as margens do Lago de Serpa. (Oliveira, 2021, p. 02).

Figura 1 - Fala à Assembleia Legislativa Provincial (1857)

A' companhia Navegação e Commercio do Amazonas, e para serem empregados na sua colonia Itacoatiára, mandou o ministro da justiça confiar, sob a vigilancia das autoridades, cincoenta africanos livres dos apprehendidos em S. Matheus e Serinhaem. D'esses, segundo as communicacões officiaes, recebeu a companhia trinta e seis, dos quaes consta terem fallecido dous.

Fonte: Amazonas (1957) apud Oliveira (2021)

Oliveira (2021) destaca ainda, que deste grupo de 50 africanos somente 36 aportaram em Itacoatiara seguindo diretamente para a Colônia Agroindustrial para trabalhar em diversas funções “como: pedreiro, capina, servente, marcenaria, agricultura, e como serrador, calafate e oleiro, a grande maioria era homem, entre os 21 e 48 anos, as duas únicas mulheres eram lavadeiras”.

Segundo Brito (2023), a Companhia foi responsável por empregar diversos ex-escravizados na navegação a vapor, atividade essencial à logística e desenvolvimento da região. Muitos desses trabalhadores, depois de cumprirem suas funções nas frentes fluviais, fixaram residência nas áreas de várzea e terra firme, como o Lago de Serpa, onde suas descendências formaram comunidades resilientes. “Em 1860 a Colônia entrou em insolvência e foi vendida em leilão público. Suas instalações foram adquiridas pelos judeus de ascendência marroquina Marcos e Moises Ezagui que deram continuidade as atividades da Cia.” (Brito, 2018; Oliveira, 2019).

Figura 2 - Negros livres emancipados trabalhando na serraria da Colônia Agroindustrial Itacoatiara



Fonte: Bittencourt, 1910 apud Oliveira, 2021.

No acervo da Cúria Prelazia de Itacoatiara encontra-se o registro das sete certidões de batismo datadas do ano de 1857 realizados “na Matriz de Nossa Senhora do Rosário pelo Pe. Francisco de Paula Cavalcanti Albuquerque os escravos livres: Paulo, Bernardo, Estevão, Rodolfo, Jeremias, Filizardo e Augusto. Todos apenas com o primeiro nome, sem referência de sobrenome” (Oliveira, 2021, p. 4).

Figura 3- Certidão de batismo dos africanos: Estevão, Jeremias, Rodolpho e Filizardo

The figure displays four identical baptismal certificates from the Prelazia de Itacoatiara, dated 1857. Each certificate is signed by Dom José Ionilton Lisboa de Oliveira, SDV, Bispo da Prelazia de Itacoatiara, on November 6, 2019. The certificates are for the baptism of Estevão, Jeremias, Rodolpho, and Filizardo, all African slaves, baptized by Pe. Francisco de Paula Cavalcanti Albuquerque. The certificates are signed by Dom José Ionilton Lisboa de Oliveira, SDV, Bispo da Prelazia de Itacoatiara, on November 6, 2019.

PRELAZIA DE ITACOATIARA
RUA BARÃO DO RIO BRANCO, Nº 251 – CENTRO
TELEPHONE: (92) 3521-4913/3299
E-MAIL: PRELAZIADEITACOATIARA@HOTMAIL.COM CX. POSTAL 25
CEP 69.100-045 – ITACOATIARA (AM)

Certidão de Batismo

Aos vinte (20) dias do mês de junho do ano de mil oitocentos e cinquenta e sete (1857), na Igreja Matriz Nossa Senhora do Rosário, Paróquia do Alto Amazonas-Bispado do Grão Pará, o Revmo. Pe. Francisco de Paula Cavalcanti Albuquerque, batizou solenemente o adulto **ESTEVÃO**, africano livre, e foi seu padrinho: **Manoel José de Oliveira**. E, para constar, foi lavrado o presente termo que assino, o qual fielmente foi copiado do original do livro nº. 04 folha 18 nº. de ordem 126.

Certidão para fins de comprovação de pesquisa

Itacoatiara (AM), 6 de novembro de 2019
Dom José Ionilton Lisboa de Oliveira, SDV
Bispo da Prelazia de Itacoatiara

PRELAZIA DE ITACOATIARA
RUA BARÃO DO RIO BRANCO, Nº 251 – CENTRO
TELEPHONE: (92) 3521-4913/3299
E-MAIL: PRELAZIADEITACOATIARA@HOTMAIL.COM CX. POSTAL 25
CEP 69.100-045 – ITACOATIARA (AM)

Certidão de Batismo

Aos vinte (20) dias do mês de junho do ano de mil oitocentos e cinquenta e sete (1857), na Igreja Matriz Nossa Senhora do Rosário, Paróquia do Alto Amazonas-Bispado do Grão Pará, o Revmo. Pe. Francisco de Paula Cavalcanti Albuquerque, batizou solenemente o adulto **JEREMIAS**, africano livre, e foi seu padrinho: **Manoel José de Oliveira**. E, para constar, foi lavrado o presente termo que assino, o qual fielmente foi copiado do original do livro nº. 04 folha 18 nº. de ordem 128.

Certidão para fins de comprovação de pesquisa

Itacoatiara (AM), 6 de novembro de 2019
Dom José Ionilton Lisboa de Oliveira, SDV
Bispo da Prelazia de Itacoatiara

PRELAZIA DE ITACOATIARA
RUA BARÃO DO RIO BRANCO, Nº 251 – CENTRO
TELEPHONE: (92) 3521-4913/3299
E-MAIL: PRELAZIADEITACOATIARA@HOTMAIL.COM CX. POSTAL 25
CEP 69.100-045 – ITACOATIARA (AM)

Certidão de Batismo

Aos vinte (20) dias do mês de junho do ano de mil oitocentos e cinquenta e sete (1857), na Igreja Matriz Nossa Senhora do Rosário, Paróquia do Alto Amazonas-Bispado do Grão Pará, o Revmo. Pe. Francisco de Paula Cavalcanti Albuquerque, batizou solenemente o adulto **RODOLPHO**, africano livre, e foi seu padrinho: **Manoel José de Oliveira**. E, para constar, foi lavrado o presente termo que assino, o qual fielmente foi copiado do original do livro nº. 04 folha 18 nº. de ordem 127.

Certidão para fins de comprovação de pesquisa

Itacoatiara (AM), 6 de novembro de 2019
Dom José Ionilton Lisboa de Oliveira, SDV
Bispo da Prelazia de Itacoatiara

PRELAZIA DE ITACOATIARA
RUA BARÃO DO RIO BRANCO, Nº 251 – CENTRO
TELEPHONE: (92) 3521-4913/3299
E-MAIL: PRELAZIADEITACOATIARA@HOTMAIL.COM CX. POSTAL 25
CEP 69.100-045 – ITACOATIARA (AM)

Certidão de Batismo

Aos vinte (20) dias do mês de junho do ano de mil oitocentos e cinquenta e sete (1857), na Igreja Matriz Nossa Senhora do Rosário, Paróquia do Alto Amazonas-Bispado do Grão Pará, o Revmo. Pe. Francisco de Paula Cavalcanti Albuquerque, batizou solenemente o adulto **FILIZARDO**, africano livre, e foi seu padrinho: **Manoel José de Oliveira**. E, para constar, foi lavrado o presente termo que assino, o qual fielmente foi copiado do original do livro nº. 04 folha 18 nº. de ordem 129.

Certidão para fins de comprovação de pesquisa

Itacoatiara (AM), 6 de novembro de 2019
Dom José Ionilton Lisboa de Oliveira, SDV
Bispo da Prelazia de Itacoatiara

Fonte: Prelazia de Itacoatiara, 1857, apud, Gonçalves; Siqueira, 2024.

Com o declínio das atividades da Companhia de Navegação e Comércio do Amazonas, parte desses trabalhadores buscou alternativas de sobrevivência fora dos núcleos institucionais, encontrando no Lago de Serpa um espaço propício para reorganizar suas vidas.

Esse deslocamento marcou a transição de uma condição de trabalho tutelado para a construção de um território comunitário, no qual a autonomia relativa passou a ser elemento

central da experiência negra local.

Após a transferência da Colônia para a iniciativa privada, alguns escravos livres continuaram trabalhando nas suas instalações por muitos anos, sobretudo no estaleiro, serraria e olaria. Porém, o dinamismo econômico da Cia. declinou sobremaneira a ponto de parte dos escravos livres serem desligados em definitivo dos seus serviços e, sem outras alternativas buscaram refúgio no Lago de Serpa [...] no momento em que iam sendo dispensado do trabalho na Colônia retiravam-se para o Serpa em busca de sobrevivência, pois no espaço da cidade só se tinha acesso à terra por meio de compra. Sem serem assalariados o Lago ainda distante da cidade era a possibilidade de dias melhores (Oliveira, 2021, p. 3).

Ao se estabelecerem na região do Lago de Serpa, esses africanos constituíram novos vínculos sociais, familiares e de trabalho se relacionando com os indígenas que já habitavam a localidade, “com base nessa convivência interétnica, os africanos puderam estabelecer relações matrimoniais e de trabalho com integrantes da população nativa”, (Gonçalves e Siqueira, 2024, p. 31). Sobre isso, Francisco Gomes em sua obra *Fundação de Itacoatiara* (2013), afirma que por volta de 1784 os nativos como os Muras, os Arara já se constituem na Vila de Serpa (Itacoatiara) como “povoação moderna”, desta forma, contribuindo para formação da população mestiça da região.

Nesta conjuntura, a partir de 1906, um grupo de famílias vindas de várias partes do Nordeste brasileiro aportaram no Lago de Serpa na tentativa de uma vida mais digna após um enfrentamento de uma seca rigorosa em suas cidades de origem e a desilusão com o trabalho no ciclo da borracha no Amazonas. Neste bojo, ataram laços afetivos e sociais com a população mestiça e remanescente dos africanos e indígenas que lá já viviam, compondo assim, a sociedade do Quilombo do Lago de Serpa.

Nas últimas décadas do século XIX e princípio do século XX, outra leva de mão-de-obra com regime de trabalho praticamente análoga a dos nativos, expulsos da região Nordeste pelas grandes secas que castigavam o sertão, aportaram em diferentes pontos e calhas dos rios da Amazônia. Um grupo remanescente destes trabalhadores foi se estabelecer no Lago de Serpa e lá ajudou a compor o mosaico sociocultural hoje representado pela comunidade Sagrado Coração de Jesus do Lago de Serpa. (Gonçalves e Siqueira, 2024, p.32).

Ao se estabelecerem no Lago de Serpa os africanos livres se aplicaram a aprender modos de sobrevivência com os nativos, a pesca, a caça, a agricultura e o extrativismo se apresentam como parte desse desenvolvimento econômico desta população, mas foi a produção de carvão no início do século XX que se destaca na historiografia econômica do Quilombo do Lago de Serpa, esta atividade econômica por mais de 70 anos foi o pilar do sustento de muitas famílias neste quilombo, marcando a resiliência, identidade, e a resistência de um povo que ficaram conhecidos como “pretos carvoeiros” na cidade de Itacoatiara, rótulos que imbuído de preconceitos ecoam das mazelas da escravidão. “Essa referência à sua atividade laboral,

portanto, se constituiu em principal marcador de identidade e de memória do grupo e continua até o presente como um elemento classificador da distinção social” (Gonçalves e Siqueira, 2024, p.33).

Nesse sentido, a produção de carvão no Lago de Serpa ultrapassa sua dimensão estritamente econômica e assume caráter simbólico e identitário. Segundo Ribeiro (2012), práticas produtivas desenvolvidas em espaços periféricos constituem importantes elementos de afirmação territorial e de construção da memória coletiva. Para Sampaio (1997), no contexto amazônico, tais atividades funcionaram como estratégias de resistência no pós-abolição, permitindo a permanência de populações negras em seus territórios diante da ausência de políticas públicas e da manutenção de relações desiguais de trabalho. Assim, o carvão torna-se expressão concreta da articulação entre trabalho, território e resistência histórica.

A fixação de africanos livres e libertos na antiga Vila de Serpa evidencia um momento decisivo da presença negra em Itacoatiara, especialmente na segunda metade do século XIX. Esses sujeitos não apenas se estabeleceram no território, mas construíram formas duradouras de pertencimento, por meio da constituição de famílias, do trabalho coletivo e da criação de redes de sociabilidade que atravessaram gerações.

Para Sampaio (1997), a continuidade territorial dessas populações negras evidencia a persistência de desigualdades estruturais mesmo após a abolição formal da escravidão. Para a autora, os territórios coletivos funcionaram como espaços de proteção social e reprodução da vida.

No Quilombo do Lago de Serpa, essa continuidade manifesta-se na memória oral, na religião e nas práticas produtivas e na relação simbólica com o território. O Relatório Antropológico da Comunidade Sagrado Coração de Jesus do Lago de Serpa destaca o reconhecimento da ancestralidade africana como fundamento identitário (Siqueira; Gonçalves, 2024):

A memória oral da Comunidade Sagrado Coração de Jesus do Lago de Serpa revela uma consciência histórica compartilhada, na qual o território é compreendido como herança ancestral e elemento central da identidade quilombola. (Siqueira; Gonçalves, 2024, p. 89).

Neste contexto, a religiosidade da comunidade Sagrado Coração de Jesus, também se apresenta como uma manifestação cultural e social a qual une ao comunitários fortalecendo a identidade do quilombo. O catolicismo é predominante desde início da formação da comunidade, a princípio, eram devotos de São Raimundo, até meados dos anos 70, o que não impedia de celebrarem os tradicionais festejos a outros santos como “Santo Antônio, São João, São Pedro, São Francisco e Padroeira do Rosário”. (Gonçalves e Siqueira, 2024).

Abaixo um trecho que retrata essa religiosidade:

Meu tio, Benedito Aragão, pescador, um certo dia na pescaria no Lago de Serpa, enquanto colocava a isca para pegar pirarucu escutou bater no casco da canoa, incomodado, pensou: ‘mas o que diacho que tanto bate aí?’ E não ligou a princípio, mas depois de tanto baque na canoa, ele foi olhar, era a imagem da santa. De tanto insistir no baque, parece que a santa queria ser achada. Meu tio disse ao ver a imagem: ‘Mas é uma santa, vou levar pra Ana (sua esposa) que gosta de santo. Lá levou Nossa Senhora de Aparecida, quando chegou em casa e mostrou a imagem para minha tia Ana, ela então disse: ‘pelo amor de Deus é Nossa Senhora de Aparecida! ela é padroeira dos pescadores junto com São Pedro, ah, essa santa tem que ir lá pra comunidade do Lago de Serpa’. Depois minha tia me chamou e me ofereceu como um presente que Deus enviou para eu levar para comunidade, ela era uma mulher de muita fé. No dia que eu recebi a santa para levar pra comunidade eu desmaiei, me acordei com a loura (sua esposa) jogando água no meu rosto. Hoje a procissão pra Nossa Senhora de Aparecida é todo ano no dia 12 de setembro’.

(Macedo, Entrevista em 15 de janeiro de 2025).

Figura 4- Procissão de N.S. Aparecida



Fonte: Relatório Antropológico, Apud Gonçalves. 2024

Figura 5- Translado N.S. Aparecida do Lago de Serpa



Fonte: Relatório Antropológico, Apud Gonçalves, 2024.

Na região do Quilombo do Lago de Serpa, conta apenas com uma escola, Casseano Secundo que atende em três salas alunos do 1º ao 5º ano nos turnos matutino e vespertino,

gerenciada pela prefeitura do município de Itacoatiara. No turno noturno atende alunos da Educação de Jovens e Adultos coordenada pela Secretaria de Educação do Estado do Amazonas – SEDUC. O sistema de ensino nos turnos matutino e vespertino é o multisseriado, onde uma sala com um professor leciona para duas ou mais séries. A escola não possui em seu Projeto Político e Pedagógico a educação quilombola, o que dificulta ainda mais a inserção da representatividade do quilombo dentro do espaço escolar, o que contribui para a invisibilidade historiográfica do Quilombo do Lago de Serpa. Para Leite (2021) reconhecer Projeto Pedagógico como instrumento fundamental para consolidação da identidade da escola quilombola possibilita maior participação da comunidade na luta pelos seus direitos.

Figura 6 - Escola Municipal Casseano Secundo



Fonte: arquivo da Comunidade, 2026.

A história da comunidade do Lago de Serpa é feita de lutas, resiliência, permanências e rupturas ao longo do tempo nesse espaço geográfico imerso na ausência de políticas públicas as quais aprofundaram as desigualdades. Contudo, os moradores criaram formas de se manter no território, seja por meio da agricultura de subsistência, da pesca, da produção artesanal, de carvão ou de pequenos comércios. A produção de carvão, em especial, embora hoje reduzida, tornou-se um símbolo de resistência econômica e de identidade, conforme relatado por Leite (2021).

No pós-abolição, a permanência de desigualdades estruturais em Itacoatiara reforçou a importância dos territórios coletivos como espaços de proteção social. A ausência de políticas públicas voltadas à população negra manteve ex-escravizados e seus descendentes em relações precárias de trabalho e acesso à terra, tornando a organização comunitária uma estratégia fundamental de sobrevivência material e simbólica.

No decorrer da segunda metade do século XIX, especialmente a partir das transformações econômicas e administrativas ocorridas na região amazônica, a vila de Itacoatiara apresentava uma composição populacional marcada pela diversidade étnica e cultural. Esse cenário foi resultado de processos históricos como a catequese, a política de aldeamentos, as migrações internas e a incorporação gradual da região às dinâmicas do Estado imperial. Nesse contexto, a presença indígena permanecia expressiva, ainda que profundamente impactada por processos de aculturação impostos ao longo do período colonial e imperial. Assim, em meados dos anos de 1870, “o grosso da população da vila [Itacoatiara] ainda era formado por índios aculturados”, que, somados aos portugueses, nordestinos e negros, compunham a população local (Silva, 1997, p. 13).

A análise da ocupação territorial e das práticas produtivas das populações negras em Itacoatiara contribui para tensionar as narrativas historiográficas tradicionais que associam periferia à ausência de protagonismo histórico. De acordo com Ribeiro (2012), a invisibilização dessas experiências resulta de escolhas narrativas que privilegiaram determinados sujeitos sociais em detrimento de outros. Para Munanga (2019), reconhecer essas trajetórias implica afirmar uma memória historicamente negada, fundamental para a compreensão da formação social brasileira. Assim, os territórios quilombolas, como o Lago de Serpa, devem ser compreendidos como espaços históricos ativos, nos quais se inscrevem processos de resistência, pertencimento e continuidade das raízes africanas em Itacoatiara.

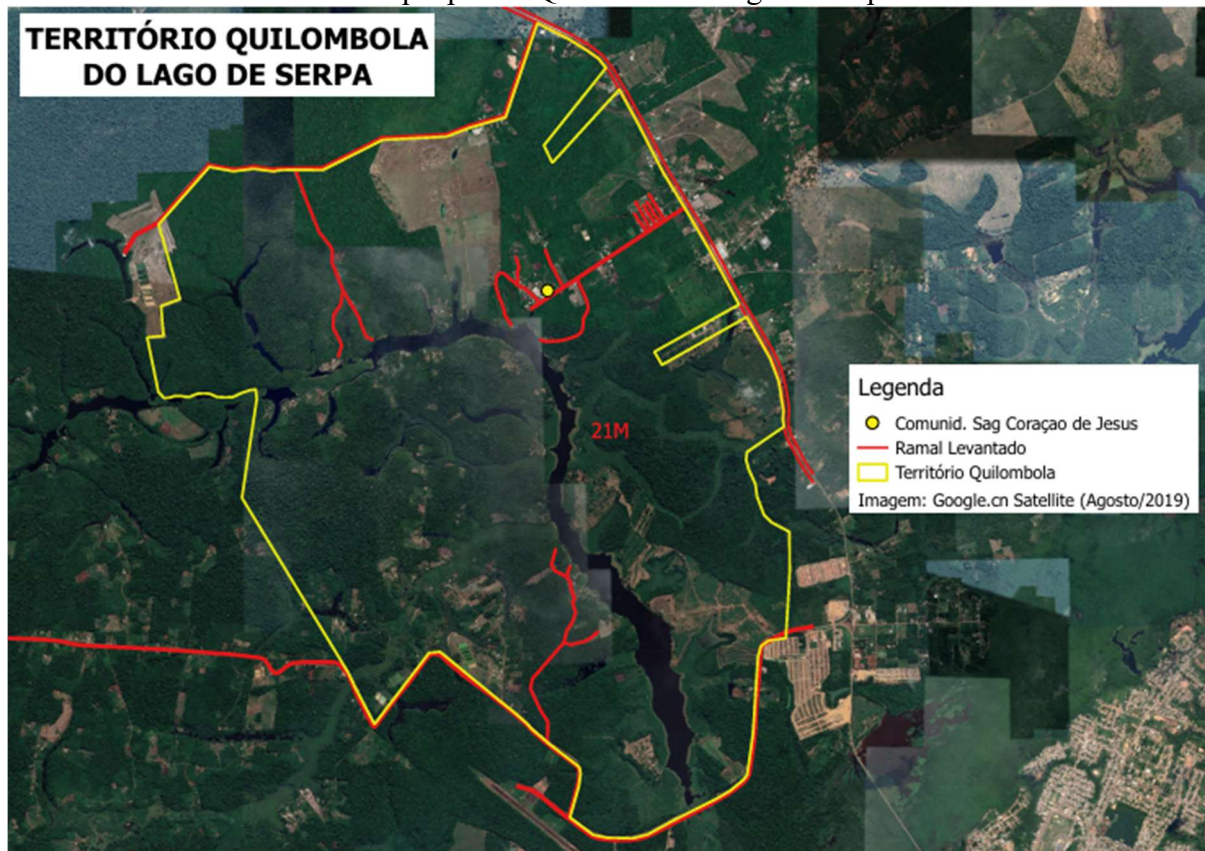
No processo historiográfico a presença negra em Itacoatiara pode ser identificada desde o século XIX a partir de registros administrativos e censitários que evidenciam a inserção de africanos escravizados e libertos na antiga Vila de Serpa. Conforme os dados apresentados por Baena (1839), a região do Rio Negro, da qual Serpa fazia parte, apresentava significativa população escravizada, distribuída entre atividades agrícolas, domésticas e de apoio à circulação fluvial. Esses registros indicam que, embora numericamente inferiores em relação a outras capitanias, os africanos constituíam parcela estrutural da população local, integrando-se às dinâmicas econômicas e sociais da vila.

O Relatório Antropológico da Comunidade Sagrado Coração de Jesus destaca que a formação do território quilombola está associada à fixação de famílias negras descendentes de africanos livres e libertos que passaram a ocupar áreas de várzea e terra firme após o declínio de empreendimentos econômicos locais (Siqueira; Gonçalves, 2024). Essas famílias estabeleceram vínculos duradouros com o território, estruturando práticas produtivas, relações de parentesco e redes de solidariedade que garantiram a reprodução da vida comunitária ao longo das gerações.

Hoje a comunidade Quilombola Sagrado Coração de Jesus – Lago de Serpa contabiliza 149 famílias que se declaram remanescentes de quilombo, ocupando o território de terra firme (ramal) e na margem do lago, segundo o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA.

A consolidação dessas territorialidades negras em Itacoatiara evidencia que a formação dos quilombos amazônicos resulta de processos históricos de longa duração, articulando trabalho, memória e resistência. Conforme aponta o Relatório Antropológico do Lago de Serpa, a permanência no território não se deu apenas como estratégia econômica, mas como afirmação identitária diante da exclusão social e da ausência de políticas públicas voltadas à população negra (Siqueira; Gonçalves, 2024). Assim, o Quilombo do Lago de Serpa inscreve-se como expressão concreta da presença africana em Itacoatiara, rompendo com o silêncio historiográfico que ainda associa à Amazônia um lugar predominante dos nativos da região. Assim, reconhecer essas trajetórias implica enfrentar os silêncios da historiografia tradicional e reposicionar o protagonismo negro no centro da história amazônica.

Figura 7- Localização das comunidades quilombolas no município de Itacoatiara/AM, com destaque para o Quilombo do Lago de Serpa



Fonte: Mapa do Quilombo de Serpa, adaptado, 2019.

A distribuição espacial das comunidades quilombolas em Itacoatiara, conforme

evidenciada no mapa, revela padrões históricos que ultrapassam a dimensão cartográfica. Segundo Ribeiro (2012) e Silva (1997), a ocupação negra no município seguiu uma lógica ribeirinha e periférica, diretamente relacionada às possibilidades de circulação, trabalho e proteção social oferecidas pelos cursos fluviais. Essa configuração territorial não pode ser compreendida como aleatória, mas como resultado de escolhas estratégicas feitas por populações negras diante das limitações impostas pelo regime escravista e, posteriormente, pelo abandono estatal no pós-abolição. O conjunto de evidências historiográficas, documentais e territoriais analisadas ao longo deste item permite afirmar que os quilombos de Itacoatiara constituem expressões históricas de longa duração, e não resquícios marginais do passado colonial. Segundo Munanga (2019) e Bispo dos Santos (2015), os territórios quilombolas representam projetos históricos fundamentados na memória, no pertencimento e na resistência coletiva. Dessa forma, o Quilombo do Lago de Serpa deve ser compreendido como expressão histórica de longa duração, inscrita nos processos de ocupação, resistência e permanência da população negra em Itacoatiara. Reconhecer essa trajetória significa enfrentar os silêncios da historiografia e reafirmar o protagonismo negro na história amazônica.

CAPÍTULO II – TRAJETÓRIAS DE SOBREVIVÊNCIA DO QUILOMBO LAGO DE SERPA

2.1 Produção de carvão: subsistência em tempos de resistência

No contexto pós-escravista, a inserção das populações negras no mundo do trabalho ocorreu de forma profundamente desigual, sendo frequentemente associada a atividades socialmente desvalorizadas. A historiografia tem demonstrado que, mesmo após o fim formal da escravidão, essas populações permaneceram à margem dos processos de modernização econômica, enfrentando severas restrições de acesso à terra, ao crédito e aos meios formais de produção (Gomes, 1997; Superti; Silva, 2015). Diante desse cenário de exclusão estrutural, estratégias de subsistência baseadas no uso direto dos recursos naturais passaram a ocupar lugar central na reprodução da vida social, essas estratégias de sobrevivência também se destacaram nas regiões amazônicas historicamente marcadas pela concentração fundiária e pela precariedade das políticas públicas (Siqueira; Gonçalves, 2024).

Durante o período colonial no Brasil, a economia tinha como mola propulsora a mão de obra escravizada, seja indígena ou africana, o desenvolvimento do país deve muito ao fator escravidão. Na área urbana, os escravizados africanos cumpriam diversos ofícios que geravam lucros aos seus donos, de acordo com Wlamyra Albuquerque e Walter Fraga (2006):

Embora a economia escravista estivesse baseada principalmente na agricultura, os centros urbanos tiveram papel de destaque na utilização de mão de obra escrava. Os escravos desempenharam papel fundamental no dia a dia das cidades. Os chamados “escravos de ganho” ocupavam-se do transporte de pessoas e mercadorias nas ruas e portos. Além dos carregadores, havia os pedreiros, pintores, carpinteiros, estivadores, marinheiros, canoeiros, cocheiros, carroceiros, sapateiros, barbeiros, alfaiates, ferreiros, costureiras, bordadeiras, parteiras, enfermeiras e uma infinidade de outros profissionais especializados, sem os quais as cidades não funcionariam. (Albuquerque e Fraga, 2006, p. 14).

Nas lavouras, os escravizados cumpriam deveres árduos — plantar, colher, moer, ensacar, transportar os produtos, entre outras demandas — alargadas em “quinze a dezoito horas sob a vista do feitor” (Albuquerque e Fraga, 2006, p. 74). Segundo estes autores, as tarefas diárias não se encerravam após o final da labuta no campo: “os escravos eram também obrigados a construir e reparar cercas, cavar fossos, consertar estradas e pontes, prover a casa-grande de lenha, reparar os barcos e os carros de boi, pastorear o gado, cuidar do pomar e das criações dos senhores” (Albuquerque e Fraga Filho, 2006, p. 74-75).

Visto que seus senhores não lhes remuneravam os serviços, os escravizados eram diligentes em desenvolver atividades paralelas aos serviços compulsórios para obter sua fonte

de renda: “para conseguir dinheiro trabalhavam nos dias de folga para seus senhores ou outros empregadores. Outra fonte de ganho era a manufatura de objetos para a venda: cortar e costurar roupa, trançar cestos de cipó e palha, fazer panelas e utensílios de barro que eram vendidos na feira” (Albuquerque; Fraga Filho, 2006, p. 79).

Na prática, estes ofícios ajudaram os escravizados a desenvolver diversas formas de sobrevivência que viriam a fomentar a base da economia destas comunidades dentro e fora dos quilombos. Neste contexto, Vergolino e Figueiredo (1990), apontam para outros serviços os quais os negros estavam inseridos na região amazônica, “o negro também foi utilizado nos serviços das construções urbanas” como cadeias e prédios públicos, em Macapá por volta de 1765 poderiam ser vistos trabalhando nas serrarias e como carreteiros.

Em Manaus no final do século XIX o progresso chegara impulsionado pelo ciclo da borracha, neste bojo, muitos escravizados exerciam diversas funções nas grandes transformações urbanas da cidade naquele momento, assim, afirma Ygor Cavalcante (2021, p. 56): “crescia a demanda por trabalhadores nas obras e serviços urbanos [...] circulavam pelas ruas escravos alugados, as lavadeiras, as vendeiras, os sapateiros, os ferreiros, os pedreiros”.

Para Roberto Benjamin (2010), a colonização do Brasil não seria possível sem a contribuição da mão de obra africana, bem como, suas técnicas desenvolvidas em todas as áreas de serviços, e para garantir o ciclo econômico e sua expansão no Brasil, “o braço escravizado” foi constantemente importado da África. Importa destacar que estes trabalhos eram compulsórios e realizados pela força bruta e castigos severos. Tais opressões alimentavam diariamente nos escravizados o desejo de fuga a qualquer preço, ainda que lhes custasse a própria vida, pois a morte também era um passo para liberdade. Neste cenário as fugas tornaram-se um meio de escapar da situação de escravidão, na Amazônia os escravizados fugitivos puderam colocar em prática todos os meios de sobrevivência desenvolvidos nos serviços que lhes eram atribuídos pelos seus senhores:

Nos lagos, cabeceiras, afluentes, destacamentos, feitorias, vilas e matas, os escravos fugidos faziam circular suas experiências, suas formas de resistências, estiveram atentos para aquilo que a natureza lhes ofertava, mas participavam das microeconomias através das trocas, das vendas, do simples comércio com as populações ribeirinhas. (Cavalcante, 2021, p. 56)

Quer fosse nas lavouras, nas fortificações militares, nas canoagens, nas minas, nos trabalhos domésticos ou ofícios na área urbana, o trabalho do negro escravizado foram o sustentáculo da economia no Brasil colonial.

A literatura antropológica sobre quilombos na Amazônia indica que atividades produtivas devem ser compreendidas à luz das estratégias de resistência historicamente

mobilizadas por essas comunidades. Estudos clássicos demonstram que os quilombos não se constituíram apenas como espaços de refúgio, mas como unidades sociais complexas, es de desenvolver economias próprias e redes de circulação que garantiam relativa autonomia frente à sociedade envolvente (Funes, 2022). Esta abordagem permite compreender as diversas atividades econômicas como trajetórias de sobrevivência adquirido pelos quilombos na região amazônica, não como prática marginal, mas como parte de um sistema econômico adaptativo, construído na necessidade da subsistência e resistência no contexto regional.

Funes (2022) assevera sobre a economia dos escravizados fugitivos nos quilombos e mocambos amazônicos, os quais, mergulhados em um ambiente vasto e farto na fauna e flora da floresta, procuravam novos meios de sobrevivência:

Nesse novo momento de sua história o escravizado, agora quilombola, que até então fora ocupado basicamente em atividades agropastoris e domésticas, estava diante de uma nova realidade; além do cultivo, deveria caçar, pescar e praticar o extrativismo para garantir sua sobrevivência.
(Funes, 2022, p. 155).

A influência indígena marca uma relação de troca de conhecimentos voltada à subsistência por meio de alimentos encontrados na floresta e nos rios, bem como o aprendizado de técnicas e instrumentos para o cultivo, a pesca, a caça e o extrativismo nessas novas comunidades, “o que os aproximava do modo de vida dos índios” (Funes, 2022, p. 112).

Essa relação entre negros, indígenas e o meio ambiente contribui para a ampla diversidade cultural dos povos amazônidas. Os hábitos culinários dos quilombolas adquiridos em terras amazônicas constituíram-se, em grande medida, pela necessidade de sobrevivência. De acordo com Funes (2022, p. 118), “soma-se à culinária dos mocambeiros a paca, a anta, o macaco guariba e outras espécies animais comestíveis da região”.

Neste ambiente, Funes (2022) afirma que a agricultura e o extrativismo se destacaram como as principais fontes de sustentação alimentar e econômica dos quilombos amazônicos: “botar roçado, ao que parece, era uma das primeiras medidas adotadas pelos quilombolas ao se estabelecerem” (Funes, 2022, p. 120).

Desde o período colonial, a economia quilombola tinha como base o campesinato e as trocas mercantis. Como aponta Gomes (1997, p. 21), “as atividades econômicas autônomas dos cativos, através dos cultivos de pequenas roças e o acesso do comércio informal, originaram a formação de uma economia camponesa. Era um campesinato predominantemente negro”. As roças para a produção de farinha eram um fator econômico de subsistência nos quilombos e também significavam proteção, pois “sabia-se que nos mocambos conseguia-se farinha” (Gomes, 1997, p. 24); portanto, os moradores das proximidades protegiam os escravizados

fugitivos em troca desse alimento.

Neste contexto, o Quilombo do Lago de Serpa, no município de Itacoatiara, também teve a base de sua economia inicialmente pautada no setor primário. A agricultura e o extrativismo foram as principais atividades de desenvolvimento, destacando-se “a colheita de castanha, e plantio de café, milho, feijão, arroz e frutas diversas, além da fabricação de farinha” (Silva, 1997, p. 45). Posterior a essa primeira fase, a comunidade deu início à extração de lenha para fornecimento ao porto local no final do século XIX. Segundo Silva (1997, p. 48), “a lenha extraída era fornecida aos portos de lenha de Manoel Gomes e Pedro Aguiar no lugar ‘Centenário’, que a vendiam à usina de luz e a bordo dos navios a vapor. Esses portos de lenha funcionaram a pleno vapor até cerca de 1933”.

Cabe ressaltar que a Vila de Serpa teve sua economia impulsionada a partir da “introdução da navegação a vapor, a partir de 1853” (Oliveira, 2019, p. 52). Nessas circunstâncias de desenvolvimento, a Companhia de Navegação e Comércio do Amazonas expandiu suas ações para o setor primário, criando a Colônia Agroindustrial em Itacoatiara, “cuja mão-de-obra era representada por trabalhadores colonos em número de oitenta, sendo vinte e três chineses, vinte e um portugueses e trinta e seis africanos livres” (Oliveira, 2019, p. 54).

De acordo com Gonçalves e Siqueira (2024), com o fim da companhia, seus colaboradores — incluindo os africanos livres — “teriam passado a trabalhar no empreendimento dos Irmãos Ezagui”, os quais arrendaram a colônia e instalaram uma oficina de manufatura.

Figura 8- Negros na importadora dos irmãos Ezagui



Fonte: Gonçalves, 2024.

Segundo Gonçalves e Siqueira (2024, p. 8), pouco tempo depois do fim da Companhia de Navegação, os africanos “teriam também posteriormente escolhido o Lago de Serpa como lugar de refúgio”. Instalados às margens do belíssimo Lago de Serpa, rodeado de florestas, encontraram ali uma nova oportunidade de reconstrução social, cultural e econômica, interagindo com a natureza e com os Muras, indígenas que ali já habitavam, conforme aponta Silva (1997), “formando a comunidade quilombola do Sagrado Coração de Jesus” (Mamigonian, 2017, p. 378).

O desenvolvimento econômico do Quilombo do Lago de Serpa passou por várias trajetórias de sobrevivência. A agricultura, a pesca e o extrativismo foram a base da subsistência no início do século XX. De acordo com Silva (1997), em 1930, a produção do lago tinha destaque na coleta da castanha, na pesca do pirarucu e na extração da borracha e de lenha. Na terceira fase econômica do Lago de Serpa, a produção de carvão, iniciada entre as décadas de 1930 e 1940, tornou-se o destaque da economia local por pelo menos sete décadas. Francisco Gomes (1997, p. 100), em sua obra *Cronologia de Itacoatiara*, afirma que:

O Lago de Serpa é o maior produtor de carvão vegetal do Município, atividade que emprega há pelo menos seis décadas, grande número de famílias. Os pioneiros nesta atividade foram José Capitolino, Joaquim Felipe, Manoel Inácio e Antônio Sabino [...]. Todos os fins de semana, invariavelmente, eles conduzem centenas de sacas de carvão para serem vendidas nas feiras da cidade, honrando uma tradição de trabalho que só engrandecem aquele povo.
(Silva, 1997, p. 100).

A prática de produzir o carvão vegetal na comunidade do Lago de Serpa, fora desenvolvida de forma artesanal na formação das chamadas “caieiras”, uma espécie de forno artesanal feito de madeira e terra, com técnicas simples em que consiste preparar as caieiras cortando a lenha e colocá-la ao mesmo tempo que a terra, formando uma espécie de fogueira que irá queimar a lenha aos poucos. Importa destacar que essa prática era passada de pai para filho na maioria das vezes, tornando esta prática de caráter intergeracional da transmissão dos saberes produtivos. O aprendizado do trabalho com o carvão, da agricultura e da pesca ocorria no cotidiano familiar, por meio da observação e da participação direta nas atividades, o que contribuía para a manutenção dos conhecimentos tradicionais e para a coesão social do grupo:

“Aprendi com meu pai há quarenta e seis anos atrás, tive outros trabalhos, mas nunca deixei o carvão, criei meus filhos fazendo carvão, fazia 30 sacas por mês, era tudo no machado, levando nas costas até as canoas, vendia na cidade, naquela época Itacoatiara não tinha fogão a gás, tudo era na lenha. De 2000 pra cá comecei trocar a caieira pelo forno de barro, é menos trabalhoso, só precisa de uma pessoa e dá pra fazer mais sacas, umas 100 por mês dependendo do tamanho do forno. Por causa da proibição não faço mais tanto, só pra comunidade”.
(Ozete Melo, Entrevista em 28 de setembro de 2025).

As caieiras quase não existem mais nesta comunidade, a produção de carvão em larga escala deixou de ser a principal fonte de renda dos moradores do Serpa, algumas famílias ainda produzem nos fornos de barro em geral para o consumo próprio, obedecendo às leis ambientais de proibição de produção de carvão vegetal que fizeram com as famílias se reinventassem economicamente de forma abrupta e complicada. (Relatório Antropológico, 2024)

Figura 9 - Atividade carvoeira produzida em caieiras



Fonte: Autoria própria, 2026.

No Quilombo Sagrado Coração de Jesus do Lago de Serpa, a atividade carvoeira consolidou-se como prática recorrente ao longo de décadas, sobretudo em períodos de maior instabilidade econômica e territorial. Conforme apontado no Relatório Antropológico, a produção de carvão articulava conhecimentos empíricos sobre a floresta, domínio técnico do processo de carbonização e organização familiar do trabalho, possibilitando às famílias quilombolas assegurar sua permanência no território tradicionalmente ocupado (Siqueira; Gonçalves, 2024). Tal prática evidencia a relação direta entre trabalho, território e sobrevivência, elementos centrais para a compreensão da experiência quilombola em Itacoatiara e de suas estratégias históricas de resistência.

Na complexidade da floresta amazônica, os negros “tentavam desenvolver sua própria economia” (Gomes, 1997, p. 21). Fugidos do tormento da escravidão, puderam contar em muitos momentos com a ajuda de “cativos nas plantações, índios, vendeiros, vaqueiros, comerciantes, camponeses, soldados negros e outros para buscarem sua liberdade nas matas e até nas fronteiras” (Gomes, 1997, p. 25), superando os desafios da região e aprendendo novos modos de sobrevivência.

Nesse sentido, a produção de carvão no Lago de Serpa não pode ser reduzida a uma prática circunstancial ou episódica. Ao contrário, trata-se de uma atividade profundamente enraizada na trajetória histórica da comunidade, acionada como mecanismo de enfrentamento das condições adversas impostas pela ausência de políticas públicas, pela pressão fundiária e pela persistente invisibilização social das populações quilombolas (Superti; Silva, 2015).

O Relatório Antropológico da Comunidade Quilombola Sagrado Coração de Jesus do Lago de Serpa evidencia que a associação entre a população negra local e a produção de carvão ultrapassou o campo econômico, assumindo contornos simbólicos e classificatórios. A atividade passou a funcionar como marcador social externo, utilizado para estigmatizar e hierarquizar a comunidade no contexto regional:

“Naquele tempo eles eram chamados pretos carvoeiros”. Os relatos orais dão conta que alguns dos africanos trazidos para trabalhar na Colônia de Navegação e Comércio do Amazonas e que, após o desmantelamento deste empreendimento, permaneceram em Itacoatiara, teriam também posteriormente escolhido o Lago de Serpa como lugar de refúgio. Nessa localidade passaram a interagir com a população nativa, que envolvia naturalmente representantes de várias tribos indígenas locais. Na sequência, as famílias que se formaram a partir dessa interação e seus remanescentes se destacaram na produção de lenha e carvão para atender a demanda dos empreendimentos locais e de navios a vapor que tinham, na Vila de Serpa, um porto de parada para abastecimento.

(Relatório Antropológico da Comunidade Quilombola Sagrado Coração de Jesus do Lago de Serpa, 2024, p. 30).

Essa classificação revela como o trabalho com o carvão passou a ser simultaneamente fonte de subsistência e instrumento de discriminação. Ao mesmo tempo em que garantia a sobrevivência material das famílias quilombolas, reforçava estereótipos raciais historicamente construídos, contribuindo para a marginalização social da comunidade. O trabalho, nesse caso, torna-se elemento ambíguo, pois sustenta a vida ao mesmo tempo em que legitima processos de exclusão.

A produção de carvão envolvia um conjunto de saberes tradicionais transmitidos intergeracionalmente, relacionados ao manejo da floresta, à escolha das espécies vegetais, ao controle do fogo e ao tempo adequado de queima. Esses conhecimentos não se originaram de manuais técnicos formais, mas da observação contínua do ambiente e da experiência acumulada ao longo do tempo. Tal dimensão revela a complexidade da relação estabelecida entre a comunidade e o meio natural.

Do ponto de vista da organização social, o trabalho carvoeiro mobilizava diferentes membros da família, estabelecendo uma divisão de tarefas que incluía desde o corte da madeira até o transporte e a comercialização final do produto. Mulheres, jovens e idosos participavam, direta ou indiretamente, do processo produtivo, o que evidencia o caráter coletivo da atividade

e sua importância para a coesão social da comunidade.

“Meu pai também fazia carvão e eu ajudava ele a fazer carvão, colocar no saco. Meu pai também plantava cana, às vezes plantava muita cana que a gente levava pra cidade pra vender. Plantava cará, macaxeira, arroz, milho e feijão aqui nessa área [Fonte Boa]. Pescar naquela época era rápido, tinha muito peixe. A gente usava tarrafa, zagaia, flecha. Naquele tempo não tinha malhadeira, e o peixe aí a gente pegava com facilidade.” – Davi Sabino, Lago de Serpa, em 10/11/2015. (Relatório Antropológico da Comunidade Quilombola Sagrado Coração de Jesus do Lago de Serpa, 2024, p. 135).

Figura 10 - Forno de barro para produção de carvão



Fonte: Autoria própria, 2026

Figura 11- Carvão produzido no forno de barro



Fonte: Autoria própria, 2026

Neste contexto, o trabalho carvoeiro estava inserido em um sistema produtivo diversificado, no qual a produção de carvão coexistia com outras atividades de subsistência, como a agricultura de pequena escala e a pesca artesanal. Esse arranjo produtivo revela que a economia da comunidade não se estruturava de forma monocausal, mas a partir da combinação de diferentes práticas que garantiam a reprodução material da vida familiar ao longo do ano. Conforme indicado por Siqueira e Gonçalves (2024), essa diversificação permitia às famílias enfrentar períodos de escassez, reduzindo a dependência de uma única fonte de renda e fortalecendo a autonomia produtiva no interior do território quilombola. O Relatório Antropológico aponta que a intensificação da produção de carvão esteve diretamente associada econômica enfrentados pela comunidade. Nesse contexto, o carvão surgia como fonte imediata de renda, ainda que envolvesse dificuldades de produção, escoamento e preço justo da mercadoria.

[...] praticamente todas as famílias que habitam a área do lago de Serpa, por um longo período, tiveram como principal fonte de renda a produção de carvão. Apontamos também ao longo do trabalho os impactos decorrentes desta atividade sobre o modo de vida, as relações produtivas e socioambientais do grupo.

Relatos dos moradores informam que, a partir da década de 1980, a prefeitura de Itacoatiara passou a enviar aos sábados dois caminhões à comunidade para coletar o carvão produzido pelos carvoeiros. Em outros depoimentos são apontadas as dificuldades para as famílias do lago encontrarem espaço e preço justo na sede do município para negociar o excedente dos poucos produtos cultivavam em suas roças. (Relatório Antropológico da Comunidade Quilombola Sagrado Coração de Jesus do Lago de Serpa, 2024, p. 148).

Ao analisar experiências históricas de quilombos na Amazônia, Gomes (1997) destaca que práticas produtivas como a produção de carvão se inserem em uma lógica mais ampla de resistência econômica. Tais atividades permitiam aos grupos quilombolas construir formas próprias de autonomia, que garantiam sua sobrevivência em contextos marcados pelas dificuldades na circulação e escoamento das produções agrícolas e extrativismo nos mercados locais e intermediários, inserindo as comunidades em circuitos econômicos informais que, embora precários, garantiam a inserção no mercado regional. Neste bojo, a comunidade do Lago de Serpa, travou suas batalhas imposta pelo ambiente precário de infraestrutura desde o início do seu estabelecimento na região do lago:

A comunicação com a cidade exigia muito esforço dos moradores do Lago de Serpa. Sua produção agrícola era transportada em canoas movidas a remo, através do igarapé que fazia ligação com o Amazonas. Quando a enchente era grande os moradores se movimentavam através do furo do Meriti, durante a vazante, iam varando por cima de paus e pedras, transpondo com dificuldades o igarapé de Serpa até sair no Amazonas, através do qual, conduziam sua produção até o porto do Mercado Central.

(Silva, 1997, p. 99)

É importante ressaltar que a produção de carvão no Lago de Serpa não se desenvolveu

de forma linear ou homogênea ao longo do tempo, apresentando variações significativas conforme o contexto histórico, ambiental e político. Houve períodos de intensificação da atividade, especialmente em momentos de maior instabilidade econômica e territorial, assim como fases de retração, associadas à escassez de matéria-prima ou ao aumento das pressões externas sobre o território (Siqueira; Gonçalves, 2024). Essa dinâmica revela que o trabalho carvoeiro esteve diretamente condicionado às circunstâncias estruturais enfrentadas pela comunidade, funcionando como estratégia adaptativa de sobrevivência diante das adversidades impostas ao longo do tempo.

Nas últimas décadas, a intensificação da fiscalização ambiental passou a impor novos limites à atividade carvoeira, alterando de maneira significativa a relação da comunidade com essa prática histórica. A Lei nº 9.605/1998, em seu artigo 46, estabelece ser crime produzir ou transportar carvão vegetal sem licença ou autorização das autoridades competentes. A pena inclui detenção e multa (Brasil, 1998). Embora tais medidas sejam necessárias do ponto de vista da preservação ambiental, sua implementação ocorreu de forma desarticulada de políticas públicas voltadas à inclusão produtiva das populações tradicionais, o que resultou em impactos diretos sobre a economia local (Lima et al., 2024). Conforme apontam estudos sobre comunidades quilombolas em Itacoatiara, a ausência de alternativas econômicas sustentáveis aprofundou a vulnerabilidade social das famílias, que passaram a enfrentar dificuldades adicionais para garantir sua subsistência após a restrição da produção de carvão. Sobre a intensificação da fiscalização ambiental de forma truculenta, afirma-se nas falas do senhor Ernando de Macedo:

Fui multado três vezes, alguém me denunciou, tive que levar tudo para o meu terreno da Comunidade de Santa Luzia no quilômetro 58 para não perder o carvão, as leis chegaram nos anos 90, eles vieram com tudo, tomavam tudo, não respeitavam o nosso trabalho, traziam advogados de Manaus para cobrar que a lei fosse cumprida e as multas fossem pagas. Tive amigos, como o Roskilde que me ajudou, não ia conseguir pagar vinte mil de multa.

(Macedo, entrevista em 15 de janeiro de 2025)

Os impactos ambientais associados à produção de carvão passaram a ser objeto de crescente preocupação, tanto por parte dos órgãos de fiscalização quanto da própria comunidade quilombola. Esse processo de reflexão coletiva sobre os limites da atividade revela uma mudança significativa na percepção ambiental dos moradores, que passaram a reconhecer os efeitos da degradação sobre o território e os recursos naturais utilizados tradicionalmente. Tal consciência ambiental emergente não se traduziu apenas em restrições externas, mas também em debates internos sobre a necessidade de reorganização produtiva, apontando para a busca

de práticas mais compatíveis com a sustentabilidade do território quilombola. Em quase todos os países onde se produz carvão vegetal, existem relatos que destacam a preocupação com o desmatamento e a degradação florestal que acompanham o processo de produção (Hofstad et al., 2009).

Essa organização produtiva mais ampla contribuiu, ao longo do tempo, para o desenvolvimento de uma consciência ambiental situada, construída a partir da experiência direta com o território e seus limites. Diferentemente de uma lógica predatória, a relação das famílias com a floresta, os lagos e as áreas de cultivo baseavam-se no uso contínuo e no conhecimento empírico dos ciclos naturais. Conforme indicam Siqueira e Gonçalves (2024), a percepção dos impactos ambientais associados à intensificação de determinadas atividades, como a produção de carvão, levou a comunidade a refletir sobre a necessidade de readequação de suas práticas produtivas, sem que isso implicasse o abandono imediato de saberes historicamente construídos.

Nesse contexto, a produção de carvão passa a ser compreendida como uma prática historicamente situada, acionada em determinados momentos como resposta às condições de vulnerabilidade econômica e territorial enfrentadas pela comunidade. A gradual reavaliação dessa atividade não se deu de forma abrupta, mas como resultado de um processo de reflexão coletiva sobre seus limites ambientais, jurídicos e sociais, especialmente diante do fortalecimento da fiscalização e da redução das áreas disponíveis para uso produtivo (Siqueira; Gonçalves, 2024). Tal mudança abre espaço para a busca por alternativas econômicas mais compatíveis com a sustentabilidade do território quilombola, tema que será aprofundado nos itens seguintes deste capítulo.

Apesar da redução progressiva da atividade carvoeira, a memória do trabalho com o carvão permanece como elemento constitutivo da identidade coletiva da comunidade. Os relatos comunitários frequentemente evocam essa prática como símbolo de resistência e sobrevivência em períodos de extrema dificuldade, nos quais o carvão representou uma das poucas alternativas viáveis de geração de renda. Essa memória não se limita à dimensão econômica, mas integra a história de luta, permanência e adaptação das famílias quilombolas no território do Lago de Serpa, conforme evidenciado nos registros etnográficos e históricos (Siqueira; Gonçalves, 2024).

Nesse sentido, as reflexões de Superti e Silva (2015) contribuem para compreender o papel das práticas produtivas na construção da territorialidade quilombola amazônica. Segundo os autores, são essas práticas: agrícolas, extrativistas, pesqueiras e artesanais que materializam a relação histórica entre o grupo e o espaço ocupado, conferindo sentido social e simbólico ao

território. No caso do Lago de Serpa, tanto a diversificação produtiva do passado quanto a produção de carvão em momentos específicos constituíram formas de uso do território que sustentaram a permanência da comunidade, reforçando vínculos identitários e legitimando sua condição de povo tradicional:

Na produção social de sua territorialidade, as comunidades constroem seus espaços com os elementos que compõe o mundo do vivido. Ou seja, o constroem com sua prática cotidiana de vida vinculada ao trabalho, morada, lazer, atividades sociais e confraternizações internas e entre as comunidades próximas. As memórias dos mais antigos demarcam lugares que contam a história da comunidade e atribuem sentidos o espaço que estão prenhes de significados para os que compõem o grupo social. O território da comunidade, para além os espaços geográficos é também da produção cultural expressa nas roças, na construção e distribuição das casas, no campo de futebol, na igreja, no centro comunitário, no cemitério, nos pomares, nas matas e em tantos outros espaços de construção social, o território compõem patrimônio cultural da comunidade.
(Superti; Silva, 2015, p. 45).

A reflexão proposta por Superti e Silva (2015) permite compreender que a territorialidade quilombola é produzida a partir do cotidiano vivido, no qual trabalho, moradia, lazer, práticas religiosas e relações de sociabilidade constituem elementos centrais da construção do espaço social. No caso da Comunidade Quilombola do Lago de Serpa, em Itacoatiara/AM, essa produção territorial manifesta-se de forma concreta nas roças, nas áreas de pesca, nos espaços de moradia, nas áreas de uso coletivo e nos locais de celebração e memória. As lembranças dos mais antigos demarcam trajetórias, caminhos e lugares que contam a história da comunidade, atribuindo sentidos ao território para além de sua dimensão geográfica, conformando-o como patrimônio cultural coletivo.

No Lago de Serpa, a produção de carvão foi uma dessas práticas que, por décadas, materializou a relação da comunidade com o território, mesmo sob condições adversas de acesso à terra e ausência de reconhecimento institucional. Essa atividade esteve profundamente vinculada aos espaços da floresta, aos caminhos de circulação e às áreas de uso tradicional, compondo o modo como a comunidade produziu e ocupou seu território ao longo do tempo. Sua importância histórica não pode ser dissociada do processo de afirmação identitária que culminou no reconhecimento quilombola, uma vez que o trabalho carvoeiro funcionou como estratégia de permanência territorial em contextos de intensa vulnerabilidade social (Gomes, 1997; Siqueira; Gonçalves, 2024).

A memória coletiva associada ao trabalho carvoeiro aparece de forma recorrente nos relatos dos moradores do Lago de Serpa, não apenas como lembrança de sofrimento e esforço físico intenso, mas também como expressão de resistência, perseverança e capacidade de adaptação diante das adversidades impostas ao longo do tempo. Conforme apontam estudos

sobre memória social em comunidades quilombolas, essas narrativas desempenham papel fundamental na construção da identidade coletiva, pois articulam passado e presente, conferindo sentido às experiências vividas no território (Superti; Silva, 2015). No Lago de Serpa, recordar o carvão é também recordar a luta pela sobrevivência e pela continuidade da vida comunitária.

A produção de carvão, nesse cenário, surge como resposta concreta à exclusão estrutural vivenciada pelas famílias quilombolas de Itacoatiara, permitindo-lhes assegurar a sobrevivência em um contexto marcado pela negação sistemática de direitos territoriais e econômicos. Conforme indicado pelo Relatório Antropológico, a atividade carvoeira exigia baixo investimento inicial e se ajustava às condições de instabilidade enfrentadas pela comunidade, funcionando como mecanismo de enfrentamento das desigualdades históricas que limitaram o acesso a outras formas de trabalho e renda (Siqueira; Gonçalves, 2024).

Entretanto, a continuidade dessa prática passou a se mostrar cada vez mais insustentável diante das transformações ambientais, do fortalecimento da fiscalização e da implementação de novas normativas legais. Esses fatores impuseram limites significativos à produção de carvão no território do Lago de Serpa, exigindo da comunidade a busca por novos caminhos produtivos que conciliem a manutenção da vida comunitária com a preservação ambiental (Superti; Silva, 2015).

Desta forma, assembleias, reuniões e articulações coletivas tornaram-se momentos estratégicos para a avaliação das condições de vida no território, das restrições impostas à produção de carvão e das possibilidades de construção de novos caminhos produtivos. Conforme indicado por Siqueira e Gonçalves (2024), esse fortalecimento organizativo está diretamente relacionado à ampliação da consciência territorial e política da comunidade, que passou a compreender a necessidade de conciliar subsistência, preservação ambiental e garantia de permanência no território tradicional.

Figura 12 - Reunião comunitária



Fonte: Acervo da comunidade, 2025.

Esse movimento coletivo revela que o abandono gradual da produção de carvão não representa uma negação da história da comunidade, tampouco o rompimento com saberes historicamente construídos, mas um esforço consciente de adaptação às novas condições impostas pelo contexto socioambiental contemporâneo. A reorganização produtiva observada no Lago de Serpa decorre de pressões ambientais, jurídicas e territoriais que passaram a incidir de forma mais intensa sobre a comunidade nas últimas décadas, especialmente com o avanço da fiscalização ambiental e a redução das áreas disponíveis para uso produtivo. Trata-se, portanto, de um processo reflexivo e coletivo, no qual os moradores avaliam criticamente os limites históricos da atividade carvoeira e buscam alternativas capazes de garantir a continuidade da vida comunitária no território.

A experiência do Lago de Serpa evidencia, desse modo, como práticas históricas de subsistência podem ser ressignificadas sem que isso implique perda da identidade coletiva ou apagamento da memória social. Estudos sobre comunidades quilombolas amazônicas demonstram que a transformação das práticas produtivas raramente ocorre de forma abrupta ou impositiva, sendo resultado de processos históricos de adaptação, resistência e negociação com o contexto externo (Superti; Silva, 2015). No Quilombo do Lago de Serpa, a redução progressiva do trabalho carvoeiro deve ser compreendida como parte de um movimento mais amplo de reconfiguração das estratégias de sobrevivência, no qual a comunidade busca preservar seus vínculos identitários ao mesmo tempo em que responde às novas exigências ambientais e legais.

Nesse sentido, a produção de carvão deve ser compreendida como capítulo fundamental da história quilombola de Itacoatiara, cuja análise permite entender as formas pelas quais a comunidade enfrentou, ao longo do tempo, condições estruturais de exclusão social e econômica. Conforme demonstram os estudos antropológicos sobre o território, o trabalho

carvoeiro esteve diretamente associado à permanência das famílias no espaço tradicionalmente ocupado, funcionando como estratégia de resistência frente às pressões externas, à negação de direitos territoriais e à ausência de políticas públicas específicas (Siqueira; Gonçalves, 2024). Assim, mesmo diante de seu declínio, o carvão permanece como elemento central para a compreensão da trajetória histórica, social e territorial da Comunidade Quilombola do Lago de Serpa, que hoje ressignifica sua base econômica em diversas atividades. Nesse sentido, o abandono do carvão não significa esquecimento, mas uma reinterpretação crítica de seu papel na trajetória coletiva da comunidade.

Figura 13- Horta de cebolinha e coentro no Lago de Serpa, Itacoatiara/AM



Fonte: Acervo da comunidade, 2025.

A experiência recente da Comunidade Quilombola do Lago de Serpa, conforme descrita no Relatório Antropológico, demonstra que a superação gradual da produção de carvão não apaga seu significado histórico, mas evidencia a capacidade de reinvenção social da comunidade diante de novos desafios. A criação do chamado “núcleo das sementes” e a implementação de projetos voltados à produção de mudas e ao reflorestamento da mata endêmica suprimida revelam uma mudança significativa na forma como os moradores passaram a projetar seu futuro coletivo. Trata-se de uma iniciativa que articula memória, território e sustentabilidade, reafirmando que as práticas produtivas são historicamente situadas e passíveis

de transformação conforme se alteram as condições políticas, ambientais e sociais (Superti; Silva, 2015; Siqueira; Gonçalves, 2024).

A trajetória do trabalho carvoeiro no Lago de Serpa revela, portanto, um percurso marcado por resistência, adaptação e transformação, elementos centrais para a compreensão da experiência quilombola em Itacoatiara. A emergência de iniciativas como o reflorestamento comunitário evidencia que a economia local sempre se estruturou a partir de práticas flexíveis, acionadas conforme as circunstâncias históricas e territoriais enfrentadas pela comunidade. Tal dinâmica confirma a interpretação de que as economias quilombolas não se organizam de forma estática, mas respondem criativamente às adversidades impostas pela sociedade envolvente, mobilizando novos saberes e ressignificando práticas anteriores (Gomes, 1997). Assim, o carvão deve ser compreendido não como fim em si mesmo, mas como meio historicamente acionado para garantir a sobrevivência, hoje gradualmente substituído por alternativas alinhadas à sustentabilidade ambiental.

Ao longo desse processo de transição, a comunidade demonstrou capacidade de mobilizar saberes tradicionais, reorganizar práticas produtivas e articular demandas políticas, evidenciando sua agência histórica, especialmente na difusão de práticas agroecológicas e na construção de alternativas econômicas sustentáveis (Santos, 2023). Conforme indicam Siqueira e Gonçalves (2024), a reorganização produtiva esteve acompanhada pelo fortalecimento das instâncias organizativas locais e pela ampliação do diálogo com instituições do Estado, reforçando a compreensão da Comunidade Quilombola do Lago de Serpa como sujeito ativo de sua própria história, capaz de projetar caminhos de desenvolvimento social, econômico e ambientalmente sustentáveis.

Essa perspectiva amplia a compreensão do trabalho quilombola, afastando leituras reducionistas que o associam exclusivamente à precariedade ou à informalidade. Conforme argumenta Gomes (1997), tais interpretações desconsideram a complexidade das estratégias econômicas desenvolvidas por comunidades quilombolas, que historicamente articularam trabalho, resistência e autonomia. No Lago de Serpa, o trabalho com o carvão deve ser entendido dentro dessa lógica mais ampla de sobrevivência e permanência territorial.

Ao contrário, evidencia-se que práticas como a produção de carvão foram fundamentais para garantir a permanência no território e a reprodução da vida social em contextos adversos. O Relatório Antropológico demonstra que, em períodos de maior pressão fundiária e ausência de alternativas produtivas, o carvão funcionou como principal fonte de renda das famílias quilombolas (Siqueira; Gonçalves, 2024). Tal constatação reforça seu papel histórico na sustentação da comunidade.

O estudo da produção de carvão no Lago de Serpa contribui, portanto, para o debate mais amplo sobre economias tradicionais, resistência quilombola e sustentabilidade na Amazônia. Pesquisas recentes sobre comunidades quilombolas em Itacoatiara indicam que a transição produtiva exige políticas públicas sensíveis às especificidades socioculturais desses grupos (Lima et al., 2024). Nesse sentido, a análise histórica do carvão oferece subsídios importantes para a formulação de estratégias futuras.

Essa transição envolve disputas, negociações e aprendizados, tanto no interior da comunidade quanto na relação com agentes externos e instituições do Estado. A literatura sobre territorialização quilombola destaca que esses processos são marcados por tensões, mas também por avanços no reconhecimento identitário e político (Superti; Silva, 2015). Tais dinâmicas serão analisadas com maior profundidade nos itens seguintes deste capítulo.

Dessa forma, a produção de carvão, enquanto estratégia de subsistência em tempos de resistência, permanece como elemento central para a compreensão da trajetória histórica dos quilombolas de Itacoatiara. Sua análise permite articular passado, presente e possibilidades futuras, evidenciando como a comunidade construiu respostas próprias diante da exclusão estrutural e das transformações socioambientais contemporâneas, conforme indicam os estudos históricos e antropológicos sobre o território.

2.2 Impactos ambientais e desafios na sustentabilidade

As questões ambientais no Brasil iniciaram suas discussões e projetos voltados para políticas e projetos visando o combate aos impactos ambientais (Pereira; Dalbelo, 2019) em 1973 com a criação da Secretaria Especial do Meio Ambiente, após a Conferência de Estocolmo em 1972, contudo, essas políticas públicas, projetos e leis ambientais se desenvolveram de fato, após as conferências internacionais sobre meio ambiente a partir de 1980, criadas a partir daí a Política Nacional do Meio Ambiente, o estabelecimento da resolução do Conselho Nacional do Meio Ambiente (CONAMA) em 1986, do Capítulo 225 da Constituição Federal em 1988, e o Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis, criado em 1989, desta forma, “Culminando em sediar a segunda Conferência das Nações Unidas sobre meio Ambiente e Desenvolvimento, a Rio-92” (Pereira; Dalbelo, 2019), com o objetivo de desenvolver políticas e práticas de conservação na área ambiental que viessem promover a preservação do meio ambiente através ações compromissadas nos acordos e tratados internacionais.

Neste panorama, o Brasil articula a execução desses acordos internacionais criando atos

normativos e textos legais que acompanhasse, assessorasse o estabelecimento das normas e padrões de preservação ambiental (Artigo 4º, SEMA, 1973). Nesta conjuntura, uso racional dos recursos naturais já se mostrava uma preocupação mundial, recursos impactados devido ao crescimento econômico alavancados pelo desenvolvimento das indústrias. Desta forma, os impactos ambientais discutidos nas conferências do meio ambiente apontaram a necessidade de soluções diligentes a médio e longo prazo que resultem “o equilíbrio ecológico, a preservação da biodiversidade e a qualidade de vida dos seres humanos” (Candido; Kato, 2023).

Neste contexto, os impactos ambientais associados à produção de carvão no território da Comunidade Quilombola do Lago de Serpa constituem dimensão central para a compreensão dos desafios contemporâneos enfrentados pela comunidade. Ao longo de décadas, a atividade carvoeira esteve diretamente vinculada ao uso intensivo dos recursos florestais, especialmente da madeira utilizada como matéria-prima para a carbonização. Embora historicamente acionada como estratégia de subsistência, essa prática produziu efeitos cumulativos sobre o ambiente, que passaram a ser percebidos de forma mais intensa a partir do avanço da fiscalização ambiental e da ampliação do debate público sobre sustentabilidade (Pereira; Dalbelo, 2019).

A relação entre trabalho, território e meio ambiente no Lago de Serpa sempre foi marcada por tensões, sobretudo em contextos de ausência de políticas públicas voltadas à proteção dos territórios tradicionais. Conforme indicado no Relatório Antropológico, as famílias quilombolas desenvolveram suas práticas produtivas em condições adversas, frequentemente pressionadas pela insegurança fundiária e pela restrição de alternativas econômicas. Nesse cenário, os impactos ambientais da carvoaria não podem ser analisados de forma isolada, mas como parte de um quadro estrutural de exclusão e vulnerabilidade social (Siqueira; Gonçalves, 2024).

Essa postura autoritária e por vezes veladamente cultuada na ambiência institucional gerava não apenas críticas severas ao órgão, mas também denúncias contra condutas entendidas como abusivas e/ou opressoras de seus fiscais. No caso do Lago de Serpa, a relação com o órgão não se deu de maneira diferente. O receio de qualquer aproximação com agentes do Ibama logo resultou numa resistência silenciosa, mas muito eficaz que consistia na evasão dos moradores de qualquer reunião de trabalho que contasse com participação de seus fiscais.

(Relatório Antropológico da Comunidade Quilombola Sagrado Coração de Jesus do Lago de Serpa, 2024, p. 101).

A citação acima evidencia que a fiscalização ambiental, embora necessária do ponto de vista legal e ecológico, foi historicamente percebida pela comunidade como elemento de tensão e ameaça, especialmente quando desarticulada de processos pedagógicos e de diálogo institucional. Esse distanciamento contribuiu para aprofundar a sensação de criminalização das práticas tradicionais, reforçando a desconfiança em relação aos órgãos ambientais e dificultando

a construção de soluções compartilhadas para os problemas ambientais do território (Siqueira; Gonçalves, 2024).

Nessas circunstâncias, a sustentabilidade passou a ser percebida não apenas como conceito ambiental abstrato, mas como desafio concreto relacionado à sobrevivência cotidiana da comunidade. A imposição de restrições ambientais sem a oferta de alternativas produtivas agravou a vulnerabilidade social das famílias quilombolas, que se viram obrigadas a escolher entre a subsistência imediata e o cumprimento das normativas ambientais (Lima et al., 2024).

[...] várias famílias, especialmente aquelas declaradas quilombolas, não só continuavam dependentes da atividade carvoeira como meio de subsistência e, subsequentemente, suscetíveis às implicações legais e efeitos negativos desta atividade laboral, como continuavam sofrendo os efeitos das constantes invasões e degradações ambientais das suas áreas de uso coletivo.
(Relatório Antropológico da Comunidade Quilombola Sagrado Coração de Jesus do Lago de Serpa, 2024, p. 102).

O trecho evidencia como a degradação ambiental não se restringe às práticas internas da comunidade, mas está profundamente associada às invasões, ao uso irregular da terra e às pressões externas sobre o território quilombola. Essas dinâmicas intensificaram os conflitos socioambientais no Lago de Serpa, comprometendo áreas de uso coletivo essenciais para a pesca, a agricultura e a reprodução da vida comunitária (Siqueira; Gonçalves, 2024).

A intensificação desses impactos ambientais contribuiu para o fortalecimento da consciência ecológica interna, levando a comunidade a reconhecer que a preservação ambiental é condição indispensável para a permanência no território. Conforme apontam Lima et al. (2024), quilombolas do Lago de Serpa passaram a associar a defesa do território à defesa dos recursos naturais, compreendendo que ambas são dimensões inseparáveis da luta por reconhecimento.

[...] destacam-se o reconhecimento da necessidade de: i) paralisação das vendas dos lotes [...] até a definição sobre o território quilombola [...]; ii) criação de um plano de fiscalização efetivo na área de proteção ambiental do Lago de Serpa, de maneira a proteger a fonte de alimento, de água e de vida da comunidade.
(Relatório Antropológico da Comunidade Quilombola Sagrado Coração de Jesus do Lago de Serpa, 2024, p. 112).

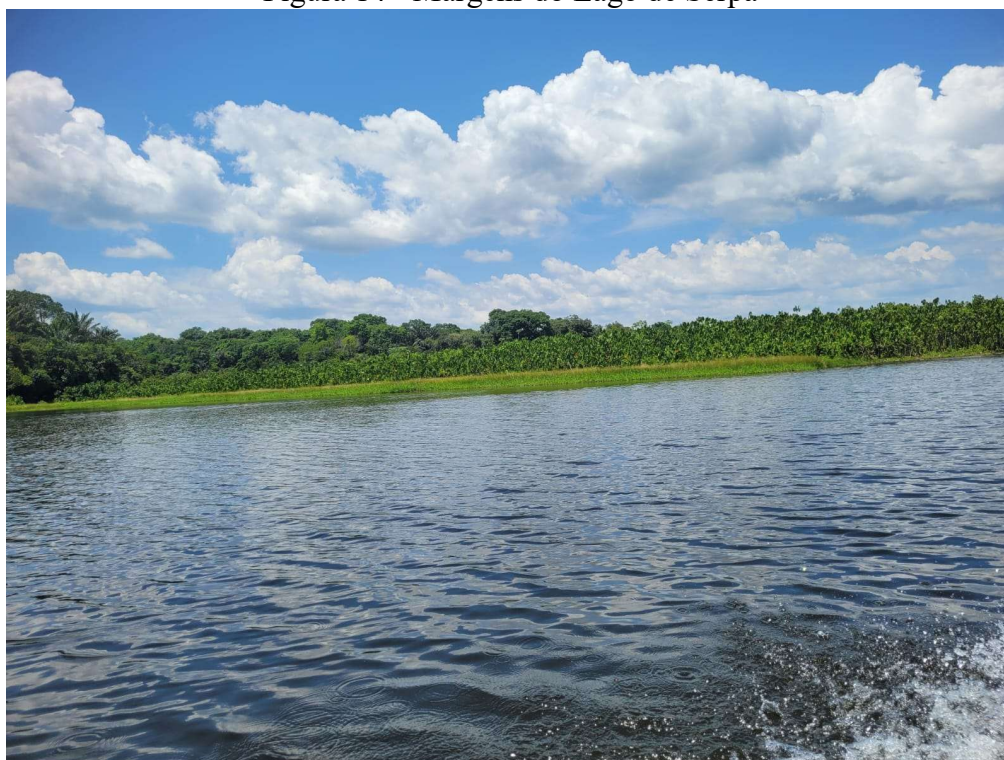
A recomendação do Ministério Público Federal reforça a compreensão de que os impactos ambientais no Lago de Serpa estão diretamente vinculados à insegurança territorial. A ausência de regularização fundiária fragiliza os mecanismos de proteção ambiental, permitindo a intensificação de usos predatórios e comprometendo a sustentabilidade das práticas tradicionais da comunidade (Siqueira; Gonçalves, 2024).

Nesse cenário, os desafios da sustentabilidade ultrapassam a dimensão ecológica e se articulam a questões jurídicas, políticas e sociais. A proteção ambiental do território quilombola

depende, necessariamente, do reconhecimento formal da posse da terra e da garantia de condições para que a comunidade exerça o controle sobre o uso dos recursos naturais (Lima et al., 2024).

[...] as manifestações e preocupações do grupo giraram em torno da poluição do lago, da pesca predatória, do desmatamento das margens do lago [...] e da necessidade emergencial de se conter as queimadas e proteger a mata no entorno da comunidade. (Relatório Antropológico da Comunidade Quilombola Sagrado Coração de Jesus do Lago de Serpa, 2024, p. 127).

Figura 14 - Margens do Lago de Serpa



Fonte: Autoria própria, 2025.

A percepção ambiental dos moradores do Lago de Serpa evidencia que os impactos ecológicos passaram a ser compreendidos como ameaça direta à segurança alimentar e à qualidade de vida da comunidade. A poluição das águas, a redução dos estoques pesqueiros e a degradação das matas comprometem práticas tradicionais fundamentais para a reprodução social do grupo, criando assim, “condições para que a Sustentabilidade possibilite uma transformação do sistema de produção econômico vigente para uma outra possibilidade de organização social” (Candido; Kato, 2023, p. 86).

Essa mudança na percepção ambiental não ocorreu de forma isolada, mas em diálogo com experiências concretas de escassez e degradação vivenciadas no cotidiano. Conforme apontam estudos sobre percepção ambiental em comunidades tradicionais, o contato direto com os efeitos da degradação fortalece processos de reflexão crítica e reorganização produtiva (Silva

et al., 2025).

A concentração de atividades ambientalmente degradantes em territórios negros revela a persistência de políticas públicas excludentes, que historicamente negligenciaram a proteção socioambiental dessas populações. Tal processo reforça a necessidade de analisar sustentabilidade a partir de uma perspectiva crítica, que considere as desigualdades raciais e territoriais que estruturam o acesso aos recursos ambientais (Lima et al., 2024). Confirmando este processo de exclusão, Candido e Kato (2023) afirma que:

Até meados da década de 1980, não tinham sido incluídas nas políticas públicas as chamadas populações tradicionais e residentes em Áreas Protegidas (AP's), tampouco seu reconhecimento e sua possível contribuição para a conservação e manutenção da diversidade biológica. Estes grupos, que antes sobreviveram por décadas com outra lógica de pensamento, em 2007 conquistaram, após muitas lutas, mortes e terras perdidas, ao menos nos discursos enunciados pelo âmbito governamental, por meio do Decreto nº 6.040/2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais, a possibilidade de demonstrar uma forma de (re)significar as relações com a natureza. (Candido; Kato, 2023, p. 87).

Os impactos sobre a qualidade da água do Lago de Serpa evidenciam a interdependência entre práticas produtivas, saneamento precário e degradação ambiental. A ausência de infraestrutura adequada para o manejo de resíduos e efluentes potencializa os efeitos negativos sobre os recursos hídricos, comprometendo usos tradicionais como a pesca e o abastecimento doméstico (Silva et al., 2025). Nesse sentido, os desafios da sustentabilidade exigem soluções integradas que articulem preservação ambiental, políticas de saneamento e alternativas produtivas sustentáveis. A simples proibição de atividades tradicionais, sem o enfrentamento das causas estruturais da degradação, tende a aprofundar as desigualdades socioambientais no território quilombola (Lima et al., 2024).

A problemática da gestão de resíduos sólidos constitui um dos desafios ambientais mais recorrentes enfrentados pela Comunidade Quilombola do Lago de Serpa, sobretudo em razão da ausência de políticas públicas voltadas à coleta e ao tratamento adequado do lixo nas áreas rurais de Itacoatiara. A inexistência de serviços regulares de coleta obriga as famílias a adotarem soluções improvisadas para o descarte de resíduos, o que acaba por intensificar os impactos ambientais no território e comprometer a qualidade de vida da população. Nesse contexto, estudos realizados no município indicam que práticas como a queima doméstica do lixo tornaram-se recorrentes, evidenciando a vulnerabilidade socioambiental vivenciada pela comunidade, uma vez que “foi observado que majoritariamente o descarte habitual é a queima no fundo do quintal da residência (71%)”. (Billacrês; Santos, 2025, p. 9).

A gestão inadequada dos resíduos sólidos constitui outro desafio relevante para a sustentabilidade no Lago de Serpa. A prática da queima doméstica, decorrente da ausência de

coleta regular, contribui para a poluição do ar e do solo, ampliando os impactos ambientais já existentes (Billacrês; Santos, 2025). Para conciliar economia e preservação ambiental foi necessária a percepção sobre recursos finitos e a busca por formas alternativas e sustentáveis de usar desses recursos. A sustentabilidade, nesse contexto, não pode ser pensada apenas em termos de conservação ambiental, mas como direito associado à dignidade e à qualidade de vida (Silva et al., 2025).

As análises sobre cobertura vegetal reforçam que os impactos ambientais no Lago de Serpa resultam de processos históricos de uso predatório do solo, intensificados por pressões externas e conflitos fundiários. A sustentabilidade do território depende, portanto, do controle dessas pressões e do fortalecimento da gestão comunitária dos recursos naturais (Lima et al., 2024).

Ao reconhecer esses desafios, a Comunidade Quilombola do Lago de Serpa tem buscado construir estratégias de reorganização produtiva e ambiental, articulando saberes tradicionais, práticas agroecológicas e reivindicações políticas. Esse processo, embora marcado por tensões, evidencia a capacidade adaptativa e a agência histórica da comunidade frente às transformações socioambientais contemporâneas (Siqueira; Gonçalves, 2024).

A reorganização produtiva no Lago de Serpa não pode ser compreendida como resposta imediata ou linear aos impactos ambientais observados, mas como processo gradual de aprendizagem coletiva. As discussões internas sobre sustentabilidade emergiram a partir da vivência concreta dos efeitos da degradação ambiental sobre a pesca, a qualidade da água e a disponibilidade de áreas para cultivo. Conforme indicam Siqueira e Gonçalves (2024), a percepção desses impactos fortaleceu a compreensão de que a continuidade das práticas tradicionais depende da preservação dos ecossistemas que sustentam a vida comunitária.

Nesse contexto, os impactos ambientais associados à carvoaria passaram a ser avaliados de forma mais crítica pela própria comunidade, não apenas como consequência da atividade em si, mas como resultado da combinação entre exploração intensiva, ausência de regularização fundiária e pressões externas sobre o território. A sustentabilidade, portanto, passou a ser compreendida como dimensão indissociável da luta pelo território, reforçando o entendimento de que não há proteção ambiental efetiva sem garantia dos direitos territoriais quilombolas (Lima et al., 2024).

A degradação das áreas de uso coletivo, especialmente das margens do lago e das áreas florestais adjacentes, comprometeu práticas tradicionais fundamentais para a reprodução social da comunidade. A redução da cobertura vegetal afetou não apenas a produção de carvão, mas

também a disponibilidade de espécies utilizadas na alimentação, na medicina tradicional e na construção de utensílios domésticos. Esses impactos evidenciam como a crise ambiental no Lago de Serpa possui efeitos diretos sobre a cultura material e imaterial da comunidade (Siqueira; Gonçalves, 2024).

A pesca artesanal, historicamente central para a segurança alimentar das famílias quilombolas, também passou a ser impactada pelos processos de degradação ambiental. A poluição do lago, associada ao descarte inadequado de resíduos, à presença de animais de grande porte e à pressão externa sobre os recursos hídricos, reduziu a disponibilidade de peixes e alterou os ciclos naturais conhecidos pelos moradores. Conforme apontam estudos sobre percepção ambiental em Itacoatiara, tais mudanças afetam diretamente a relação simbólica e material da comunidade com o lago (Silva et al., 2025).

Essas transformações ambientais contribuíram para o fortalecimento de debates internos sobre a necessidade de proteção dos recursos naturais como condição para a continuidade da vida comunitária. A sustentabilidade passou a ser concebida não apenas como exigência externa imposta por órgãos ambientais, mas como valor construído a partir da experiência cotidiana da escassez e da degradação. Tal processo evidencia a capacidade reflexiva da comunidade diante das mudanças socioambientais que afetam seu território propondo-se assim, a preservar a região do quilombo do Lago de Serpa de modo sustentável pensando nas futuras gerações seguindo assim, o conceito de sustentabilidade proposto pela Organização das Nações Unidas que afirma que “o desenvolvimento sustentável se dá quando o cenário supre as necessidades da atual geração e garante a capacidade de atender também às futuras” (O que é sustentabilidade- Mérieux Nutrisciences, 2023).

A ausência histórica de políticas públicas voltadas ao saneamento básico e à gestão de resíduos sólidos intensificou os impactos ambientais no Lago de Serpa. A queima doméstica de resíduos, prática recorrente em função da inexistência de coleta regular, contribui para a poluição do solo e do ar, agravando as condições ambientais já fragilizadas. Conforme destacam Billacrês e Santos (2025), essa realidade não pode ser dissociada da negligência estrutural do poder público em relação às comunidades rurais e tradicionais.

Entre os pontos fundamentais assinalados na Recomendação do MPF/AM, destacam-se o reconhecimento da necessidade de:

- i) paralisação das vendas dos lotes e cancelamento do registro imobiliário do Loteamento Paraíso do Serpa, impedindo-se qualquer novo registro na área ao menos até a definição sobre o território quilombola e consulta à comunidade, nos termos da Convenção nº 169 da OIT;
- ii) criação de um plano de fiscalização efetivo na área de proteção ambiental do Lago de Serpa, de maneira a proteger a fonte de alimento, de água e de vida da comunidade.

(Relatório Antropológico da Comunidade Quilombola Sagrado Coração de Jesus do

Lago de Serpa, 2024, p. 112).

Nesse sentido, os desafios da sustentabilidade no Lago de Serpa revelam a necessidade de políticas públicas integradas, que articulem proteção ambiental, saneamento, geração de renda e fortalecimento das economias tradicionais. A imposição de normas ambientais sem a oferta de condições materiais para seu cumprimento tende a aprofundar desigualdades e a reproduzir lógicas de exclusão socioambiental (Lima et al., 2024).

A intensificação da fiscalização ambiental, embora fundamental para conter práticas predatórias, expôs contradições no modo como o Estado historicamente se relacionou com o território quilombola. A criminalização seletiva de práticas tradicionais, sem o enfrentamento das invasões e degradações promovidas por agentes externos, reforçou a percepção de injustiça ambiental vivenciada pela comunidade (Siqueira; Gonçalves, 2024).

Essas experiências contribuíram para a consolidação de uma leitura crítica sobre o papel das instituições ambientais, impulsionando a comunidade a reivindicar não apenas fiscalização, mas participação nos processos decisórios que envolvem o uso e a proteção do território. A sustentabilidade, nesse sentido, passou a ser entendida como construção coletiva, que exige diálogo, reconhecimento e respeito aos modos de vida tradicionais (Lima et al., 2024).

A emergência de iniciativas comunitárias voltadas à recuperação ambiental, como projetos de reflorestamento e produção de mudas, insere-se nesse processo mais amplo de ressignificação das práticas produtivas. Tais iniciativas demonstram que a comunidade não se limita a responder às restrições impostas, mas busca construir alternativas que conciliem preservação ambiental e geração de renda, reafirmando sua autonomia histórica (Siqueira; Gonçalves, 2024).

A sustentabilidade, nesse contexto, assume caráter multidimensional, envolvendo aspectos ecológicos, sociais, culturais e econômicos. A proteção do lago, das florestas e das áreas de cultivo é compreendida como condição para a manutenção das práticas culturais, da segurança alimentar e da identidade coletiva da comunidade quilombola do Lago de Serpa (Silva et al., 2025).

Ao mesmo tempo, os desafios enfrentados evidenciam os limites das estratégias comunitárias quando não acompanhadas por políticas públicas estruturantes. A falta de apoio técnico, financeiro e institucional dificulta a consolidação de alternativas produtivas sustentáveis, colocando em risco os avanços obtidos pela própria comunidade (Lima et al., 2024).

A análise dos impactos ambientais no Lago de Serpa permite, portanto, compreender a

sustentabilidade como processo histórico em disputa, marcado por tensões entre práticas tradicionais, pressões externas e intervenções estatais. Essa leitura afasta abordagens simplificadoras que responsabilizam exclusivamente a comunidade pelos danos ambientais, desconsiderando as condições estruturais que moldaram suas escolhas produtivas (Siqueira; Gonçalves, 2024).

Nesse sentido, o conceito de justiça ambiental oferece importante chave interpretativa para compreender a distribuição desigual dos impactos ambientais sobre populações quilombolas. A concentração de atividades degradantes em territórios historicamente marginalizados revela a persistência de padrões excludentes de desenvolvimento, que precisam ser enfrentados para a construção de modelos sustentáveis e inclusivos (Lima et al., 2024).

A experiência do Lago de Serpa demonstra que a superação dos impactos ambientais não depende apenas da mudança de práticas produtivas, mas do reconhecimento da comunidade como sujeito de direitos e parceira na gestão do território. O fortalecimento das instâncias organizativas locais constitui elemento central para a construção de soluções duradouras e socialmente justas (Siqueira; Gonçalves, 2024).

A sustentabilidade, assim, passa a ser concebida como projeto coletivo de futuro, ancorado na memória, no território e nos saberes tradicionais. A valorização desses saberes contribui para a formulação de práticas produtivas mais equilibradas, capazes de respeitar os ciclos naturais e garantir a reprodução da vida comunitária (Silva et al., 2025).

Os impactos ambientais associados à produção de carvão, ao uso inadequado do solo e à ausência de saneamento evidenciam a complexidade dos desafios enfrentados pela comunidade quilombola do Lago de Serpa. A análise desses impactos permite compreender que a sustentabilidade não se resume à preservação ambiental, mas envolve a construção de condições dignas de vida no território (Lima et al., 2024).

A articulação entre proteção ambiental e justiça social constitui, portanto, elemento central para o enfrentamento dos desafios contemporâneos. Políticas públicas que ignorem essa articulação tendem a reproduzir desigualdades e a comprometer a eficácia das ações de conservação ambiental em territórios quilombolas (Siqueira; Gonçalves, 2024).

A área onde hoje se encontra a comunidade quilombola do Lago da Serpa passou por vários ciclos de uso do solo ao longo da sua história, de forma predatória com atividades extrativistas de extração de lenha, carvoeira, agricultura, pecuária, dentre outras. Após o início do processo de reconhecimento como Território Quilombola em 2014 houve uma maior preocupação com conservação ambiental pelos comunitários, que hoje lutam devido a conflitos internos e externos pela valorização e proteção de suas terras e tradições.
(Lima et al., 2024, p.16).

Nesse cenário, a experiência do Lago de Serpa contribui para o debate mais amplo sobre sustentabilidade em comunidades tradicionais da Amazônia, evidenciando a necessidade de abordagens de territorialidades e participativas. A construção de soluções sustentáveis exige o reconhecimento das especificidades socioculturais e históricas desses grupos (Lima et al., 2024).

Ao reconhecer os limites históricos da produção de carvão e os impactos ambientais dela decorrentes, a comunidade abre espaço para a formulação de novos projetos de desenvolvimento, baseados na recuperação ambiental e na valorização dos recursos naturais. Esse movimento reafirma a capacidade de adaptação e reinvenção social da comunidade quilombola do Lago de Serpa (Siqueira; Gonçalves, 2024).

Os desafios da sustentabilidade, contudo, permanecem atravessados por disputas territoriais, interesses econômicos externos e fragilidades institucionais. A superação desses obstáculos depende do fortalecimento das políticas de regularização fundiária e da garantia de condições para o exercício da autonomia comunitária (Lima et al., 2024).

A análise dos impactos ambientais no Lago de Serpa evidencia, assim, que a sustentabilidade deve ser compreendida como processo contínuo, construído a partir do diálogo entre tradição e inovação. A incorporação de práticas agroecológicas e de recuperação ambiental aponta caminhos possíveis para a conciliação entre preservação e subsistência (Silva et al., 2025).

Dessa forma, os impactos ambientais e os desafios da sustentabilidade no Lago de Serpa devem ser compreendidos como parte de um processo histórico mais amplo, marcado por exclusão, resistência e reinvenção social. A análise desenvolvida neste item oferece base para compreender as iniciativas de transição produtiva que serão aprofundadas no item seguinte, evidenciando como a comunidade quilombola de Itacoatiara articula passado, presente e futuro na construção de estratégias sustentáveis de permanência territorial.

2.3 A Transição para novas atividades econômicas

As atividades econômicas nas comunidades quilombolas no Brasil sempre estiveram em comunhão com a natureza e tudo o que ela pode oferecer de seus recursos naturais com abundância — mas não inesgotáveis —, procurando conciliar economia e preservação ambiental como uma necessidade de conservação do meio ambiente. De acordo com Bispo dos Santos (2023, p. 21), “a gente planta o que a gente quer, o que a gente precisa e o que a gente gosta, e a terra dá o que ela pode e o que a gente merece, nosso povo também dizia que a terra

dá e a terra quer”.

Neste contexto, historicamente, as famílias quilombolas do Lago de Serpa sempre articularam diferentes atividades produtivas, combinando agricultura, pesca, coleta e extrativismo de forma complementar. A centralidade da carvoaria em determinados períodos não eliminou completamente essas práticas, que permaneceram como alternativas latentes, acionadas conforme as condições ambientais e econômicas permitiam. Com a coibição da atividade carvoeira a comunidade precisou se reinventar buscando alternativas de subsistência.

A transição para novas atividades econômicas pós economia do carvão, na Comunidade Quilombola do Lago de Serpa, se configura como resultado de um longo percurso marcado por adaptações sucessivas às condições ambientais, sociais, territoriais e políticas que marcam sua trajetória econômica. Após décadas em que a produção de carvão vegetal ocupou lugar central na subsistência das famílias, os limites dessa prática tornaram-se cada vez mais evidentes, tanto em função da degradação ambiental quanto do fortalecimento da fiscalização. Desta forma, a busca por alternativas econômicas emerge como estratégia necessária à continuidade da vida comunitária no território tradicionalmente ocupado (Siqueira; Gonçalves, 2024).

Essa transição não pode ser compreendida apenas como resposta às restrições legais impostas à carvoaria, mas como expressão de um processo mais amplo de reflexão coletiva sobre os rumos da comunidade. Conforme apontam os registros etnográficos, a percepção dos impactos ambientais sobre o lago, as áreas de pesca e as florestas contribuiu para o reconhecimento de que a reprodução social das famílias depende diretamente da preservação dos ecossistemas locais. Assim, a reorganização produtiva passou a ser discutida como condição para garantir não apenas renda, mas também segurança alimentar, identidade cultural e permanência territorial. Neste cenário, a mudança do modelo de desenvolvimento econômico é uma necessidade imediata na atual conjuntura, não só para garantir a sobrevivência das comunidades tradicionais, mas da própria espécie humana (Rodrigues; Oliveira; Santos, 2020).

Entre as atividades que ganham centralidade nesse processo de transição destaca-se a pesca artesanal, historicamente fundamental para a subsistência das famílias do Lago de Serpa. Embora afetada pelos impactos ambientais e pela redução dos estoques pesqueiros, a pesca permanece como prática estratégica, tanto do ponto de vista alimentar quanto cultural. Conforme indicam estudos sobre comunidades quilombolas em Itacoatiara, a pesca articula conhecimento tradicional, uso sustentável dos recursos hídricos e transmissão intergeracional de saberes, configurando-se como eixo estruturante da vida comunitária (Silva et al., 2025).

A retomada e a valorização da pesca artesanal ocorrem, contudo, em um contexto de desafios significativos. A poluição do lago, o uso predatório dos recursos por agentes externos

e a ausência de políticas públicas de apoio à pesca artesanal limitam o potencial econômico dessa atividade. Exigindo assim, esforços coletivos para reorganizar práticas de pesca, respeitando períodos de defeso e buscando estratégias que conciliem uso econômico e preservação ambiental.

Figura 15- Pesca artesanal – Lago de Serpa



Fonte: Autoria própria, 2025.

A agricultura de subsistência também reaparece como eixo relevante na reorganização produtiva do Lago de Serpa, especialmente por sua relação direta com a segurança alimentar das famílias. A agricultura tradicional permanece como prática fundamental, articulando o cultivo de espécies diversas e o uso de técnicas adaptadas às condições locais.

É sabido que a maioria das comunidades quilombolas vivem da agricultura familiar, do agroextrativismo e da pesca. No Brasil, a agricultura familiar é responsável por 70% dos alimentos que vão à mesa dos brasileiros (IBGE, 2006) [...], as comunidades quilombolas historicamente garantiram o uso, a manutenção e a adaptação de uma diversidade de espécies, isso pode ser visto na riqueza do extrativismo, da produção agrícola, das espécies medicinais e florestais na diversidade dos bancos de sementes existentes nos quilombos. Estes sistemas produtivos potencializam formas da economia solidária e do etnodesenvolvimento. (Penha, 2024, p.03).

A continuação dessas práticas agrícolas ocorre em diálogo com propostas agroecológicas, que buscam reduzir impactos ambientais e ampliar a sustentabilidade do uso do solo. Lideranças comunitárias passaram a estimular o uso de técnicas menos agressivas, o manejo adequado da terra e a recuperação de áreas degradadas, sinalizando a incorporação de

novos saberes ao repertório tradicional da comunidade.

Esse processo evidencia que a transição econômica envolve aprendizagem coletiva e abertura para a inovação, sem abandono da memória produtiva. Compromissada com a preservação de seu território, a agricultura no Quilombo de Serpa consolida a sustentabilidade um pilar central nessa forma de economia, “com ênfase no manejo responsável de recursos naturais”, pois utilizam recursos naturais com o objetivo primordial de subsistência (Rodrigues; Oliveira; Santos, 2020).

Figura 16 - Horta de cebolinha



Fonte: Acervo da comunidade, 2025.

Neste contexto, a Associação do Quilombo do Lago de Serpa em parceria com o Centro de Educação Tecnológica do Amazonas (CETAM) e o SENAR (Serviço Nacional de Aprendizagem Rural) desenvolve hortas no sistema de Hidroponia (hidroponicultura) que é um método de cultivo de plantas que não utiliza solo como meio de crescimento. Em vez disso, as plantas são cultivadas em soluções nutritivas em que os nutrientes essenciais, como nitrogênio, fósforo, potássio e outros minerais, são dissolvidos na água (Portal Agriconline, 2023). Salsa, cebolinha, coentro, alface e couve são algumas hortaliças produzidas através deste sistema na comunidade. Esta parceria tem trazido oportunidades de renda às famílias que desenvolvem este tipo de agricultura. Segundo o senhor Franciano Monteiro, morador da comunidade:

Fizemos um curso de hortaliças aqui na comunidade em parceria com o CETAM e SENAR, e a experiência e aprendizado que tivemos no curso nos incentivou a aproveitar a oportunidade e montamos esse trabalho para somar na nossa renda. Foram dois meses de curso, mais dois meses para arrumar a horta, em vinte dias depois de plantar, já colhemos. Agora já estamos vendendo para as feiras de Itacoatiara, e temos os clientes certo.

(Franciano Monteiro, entrevista em 22 de janeiro de 2026).

Figura 17- Horta hidropônica (Lago de Serpa)



Fonte: Autoria própria, 2026.

Importa destacar o cultivo de roça de mandioca nesta comunidade, muitos comunitários cultivam seus roçados para produzir a farinha de mandioca, e seus derivados como o tucupi, a tapioca e o beiju. Item cultural na alimentação dos povos amazônidas, que utilizam este tipo de agricultura desde seus antepassados, “roça é uma palavra que temos conhecimento desde os nossos antepassados (Penha. 2024). Historicamente, desde o período da escravidão, os roçados eram fundamentais para a sobrevivência e autonomia dos quilombolas (Funes, 2022). Hoje, a roça continua sendo um símbolo de resistência territorial e preservação cultural. Além de ser destaque na economia local, a cadeia produtiva da mandioca impulsiona práticas sustentáveis, estimula a inovação e fortalece a valorização dos recursos naturais da floresta (Cadeias produtivas, 2025). No quilombo do Lago de Serpa, muitas famílias seguem este seguimento agrícola tradicional na região, de forma artesanal e sustentável, segundo o senhor João Rolim secretário da Associação do quilombo de Serpa:

É um manejo natural e cultural que eles fazem a roça. Neste processo, desmatam a capoeira que é uma mata secundária, no plantio eles usam essa área de capoeira porque é mais fácil de limpar. Eles limpam, tiram o material lenhoso e o resto vão fazendo a coivara, processo de derrubada e queima da madeira, tocam fogo nas galhadas, aquela cinza que fica é espalhada na área para tirar a acidez do solo, depois disso, ali fazem o plantio da mandioca. Pode se considerar esse manejo como sustentável, pois após

três ou quatro anos, conforme a condição da terra, eles deixam aquela área de no máximo um hectare, quando a batata da mandioca e a produção começa diminuir, eles mudam, vão para outra área de capoeira deixando aquela área, antes usada, por uns cinco anos para a terra se fortalecer novamente e voltarem a trabalhar lá.
(João Rolim, entrevista em 25 de janeiro de 2026)

Figura 18 - Plantação de mandioca



Fonte: FAPEAM, 2014

Figura 19 - Produção artesanal de farinha e economia Solidária



Fonte: Acervo da comunidade, 2024

Nesta trajetória econômica do Quilombo do Lago de Serpa, o extrativismo tem papel relevante na subsistência dos comunitários desde a formação do quilombo. Rodeado de floresta, a região do Serpa possui várias plantas nativas da Amazônia que corroboram com a economia do extrativismo, a andiroba, copaíba, açaí, tucumã, cumaru, castanha, são alguns exemplos do extrativismo na comunidade.

Figura 20 - Árvores da andiroba (Lago de Serpa) e fruto da andirobeira



Fonte: Autoria própria, 2026.

Figura 21 - Retirada do óleo da andiroba (Lago de Serpa) e Óleo da andiroba



Fonte: Autoria própria, 2026

Neste seguimento econômico, o extrativismo se expande em outras atividades como a meliponicultura, a criação racional de abelhas nativas sem ferrão, “a criação de abelhas sem ferrão no Amazonas está ligada à cultura indígena e é uma prática, também, desenvolvida por comunidades tradicionais e pequenos agricultores” (Costa; Ferreira; Silva; Meneghetti, 2021), A meliponicultura, através da polinização de espécies é essencial para a manutenção e conservação dos serviços ambientais no ecossistema, impactando positivamente na preservação

da fauna e da flora, dessa forma, cooperando para geração de renda das comunidades de agricultores amazônicos e como importante insumo para uso medicinal e terapêutico (Costa; Ferreira; Silva; Meneghetti, 2021). Segundo o comunitário João Rolim:

Há mais de vinte anos eu trabalho com abelha sem ferrão, produzo mel para ajudar na economia da minha família, é pouco, mas, já ajuda. No período de coleta, vendo o litro a cem reais, dá para coletar uns oito litros. A época de coleta é no verão, começa a partir de setembro, as vezes em agosto, e vai até dezembro, quando começam as chuvas de novo e não dá mais para coletar.
(Rolim Leal, Entrevista em 25 de janeiro de 2026).

Figura 22 - Meliponicultura-Lago de



Fonte: Acervo da comunidade, 2024.

Figura 23 - Mel produzido no Lago de Serpa



Fonte: Acervo da comunidade, 2024.

O artesanato emerge como alternativa econômica relevante no processo de reorganização produtiva da comunidade. A produção artesanal, baseada em saberes tradicionais e no uso de matérias-primas locais, passou a ser reconhecida como possibilidade de geração de renda associada à valorização cultural. A arte quilombola desempenha papel central na afirmação identitária, ao materializar símbolos, narrativas e práticas culturais que expressam a

história e o pertencimento territorial dos grupos (Superti; Silva, 2015). No Lago de Serpa, a produção artesanal não se limita à dimensão econômica, mas articula-se a processos educativos e culturais que fortalecem os vínculos comunitários. Mulheres, jovens e idosos participam da produção, contribuindo para a circulação de saberes e para a manutenção das tradições locais. (Siqueira; Gonçalves, 2024).

Figura 24 - Produção de artesanato



Fonte: Acervo da comunidade, 2025.

A transição para novas atividades econômicas também envolve a valorização de práticas culturais como festas, celebrações religiosas e manifestações artísticas, que passaram a ser reconhecidas como potenciais vetores de fortalecimento econômico e social. Embora ainda incipientes, essas iniciativas revelam a compreensão de que a cultura constitui recurso estratégico para a afirmação da comunidade e para a construção de alternativas de desenvolvimento compatíveis com a sustentabilidade do território.

Nesse processo, a cultura deixa de ser vista apenas como dimensão simbólica da vida comunitária e passa a ser incorporada ao debate sobre economia e sustentabilidade. Conforme apontam estudos sobre comunidades tradicionais, a valorização das expressões culturais contribui para ampliar as possibilidades de geração de renda, ao mesmo tempo em que fortalece a identidade coletiva e a autoestima dos grupos historicamente marginalizados (Lima et al., 2024). Representando assim, uma economia sustentável, bem como, a resistência cultural.

Figura 25 - Semana da Consciência Negra



Fonte: arquivo da autora, 2025

De modo geral, a transição para novas atividades econômicas no Lago de Serpa deve ser compreendida como processo histórico em construção, marcado por avanços, limites e contradições. As iniciativas voltadas à pesca, ao artesanato, à agricultura e à valorização cultural revelam a capacidade adaptativa da comunidade diante das transformações socioambientais contemporâneas. Ao mesmo tempo, evidenciam que a consolidação dessas alternativas depende do fortalecimento organizativo interno e do apoio de políticas públicas sensíveis às especificidades quilombolas.

A reorganização produtiva observada no Lago de Serpa não ocorre de maneira homogênea entre todas as famílias, apresentando ritmos e estratégias diferenciadas conforme as condições materiais, a composição familiar e o acesso aos recursos do território. Algumas famílias mantêm a pesca como principal atividade, enquanto outras investem com maior intensidade no extrativismo, no artesanato ou na agricultura de subsistência. Importa destacar a inserção no mercado de trabalho formal e informal de muitos comunitários do quilombo. Essa heterogeneidade evidencia que a transição econômica não pode ser compreendida como modelo único, mas como processo plural, ajustado às possibilidades concretas de cada núcleo familiar. Essa trajetória econômica se enfatiza na fala do senhor Sebastião Melo, morador antigo da comunidade:

No início, era roça, o arroz, o feijão branco, cana-de açúcar plantado em família, o café era plantado também, depois veio a lenha e o carvão. Hoje temos polpa de manga, cupuaçu, goiaba e taperebá para consumo e venda, até para escola enviamos. Planto também pimenta do reino, tenho roça, tiro óleo da copaíba e da andiroba, tiro um cacho de banana por semana só para consumo da família. Tenho horta de cheiro verde

e ainda pesco muito no lago, a gente pesca acará, tucunaré, jaraqui, tambaqui e pirarucu, só para a sobrevivência. Minhas filhas fazem artesanatos, biojóias e vendem nos eventos e por encomendas, meus filhos trabalham na roça, de carpinteiro, pedreiro e na fábrica de tijolos, alguns recebem bolsa família.
(Sebastião Melo, entrevista, em 14 de fevereiro, 2026).

O Relatório Antropológico aponta que esse processo de transição foi impulsionado não apenas por fatores ambientais, mas também pela intensificação das pressões externas sobre o território. A presença de invasões, atividades predatórias e disputas fundiárias contribuiu para que a comunidade reconhecesse a urgência de fortalecer formas de uso do território que reforçassem sua legitimidade como povo tradicional. Nesse sentido, a adoção de atividades econômicas sustentáveis passa a ser também estratégia de afirmação política e territorial. “De acordo com os relatos, os antepassados das famílias quilombolas costumavam utilizar um esquema produtivo com maior variação de cultivares, que eram plantados em área bem maior do que se pratica hoje” (Siqueira; Gonçalves, 2024).

A articulação entre economia e território torna-se ainda mais evidente quando se observa o papel das lideranças comunitárias nesse processo de transição. Lideranças formais e informais assumem a função de mediadores entre os saberes tradicionais e as novas demandas impostas pelo contexto socioambiental. Conforme destacado no Relatório Antropológico, essas lideranças desempenham papel fundamental na difusão de práticas agroecológicas, na mobilização comunitária e na interlocução com instituições externas (Siqueira; Gonçalves, 2024).

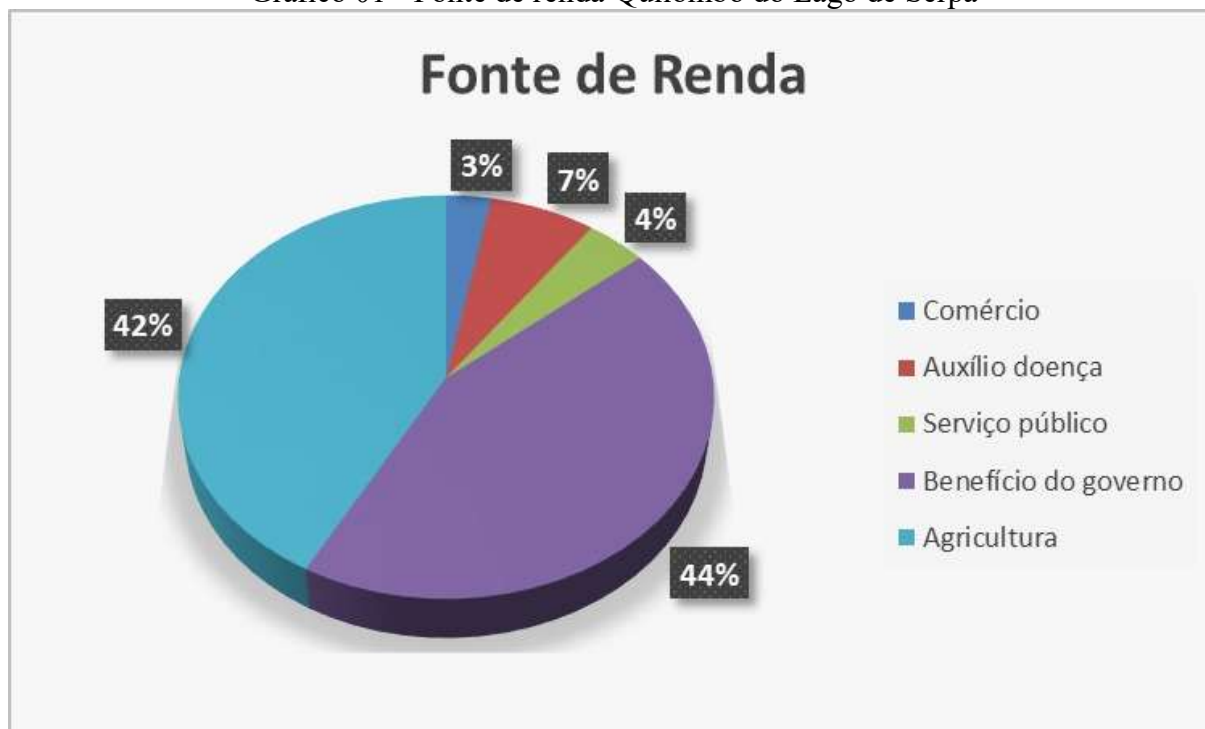
A emergência de iniciativas voltadas à produção de mudas e ao reflorestamento da mata endêmica suprimida constitui exemplo emblemático dessa reorganização produtiva. Ao associar recuperação ambiental e geração de renda, tais iniciativas demonstram que a transição econômica pode ocorrer de forma integrada à restauração do território. Além disso, reforçam a compreensão de que sustentabilidade não se limita à conservação passiva, mas envolve práticas ativas de cuidado e recomposição dos ecossistemas locais.

A valorização do trabalho coletivo aparece como elemento estruturante das novas estratégias econômicas adotadas pela comunidade. Diferentemente de modelos individualizados de produção, as iniciativas emergentes no Lago de Serpa tendem a se organizar de forma cooperativa, reforçando laços de solidariedade e pertencimento. Essa característica dialoga com a tradição quilombola de organização comunitária, na qual o trabalho compartilhado sempre desempenhou papel central na reprodução social.

A transição econômica no Lago de Serpa também se ressignifica em outras atividades assumidas em várias profissões na área da saúde, educação, comércio, serviço público,

engenharia, telecomunicações. Esse processo evidencia a dimensão da transição econômica desta comunidade, agregando assim, diversas fontes de renda, não mais polarizada somente nas atividades econômicas tradicionais locais.

Gráfico 01 - Fonte de renda-Quilombo do Lago de Serpa



Fonte: Siqueira; Gonçalves, 2024.

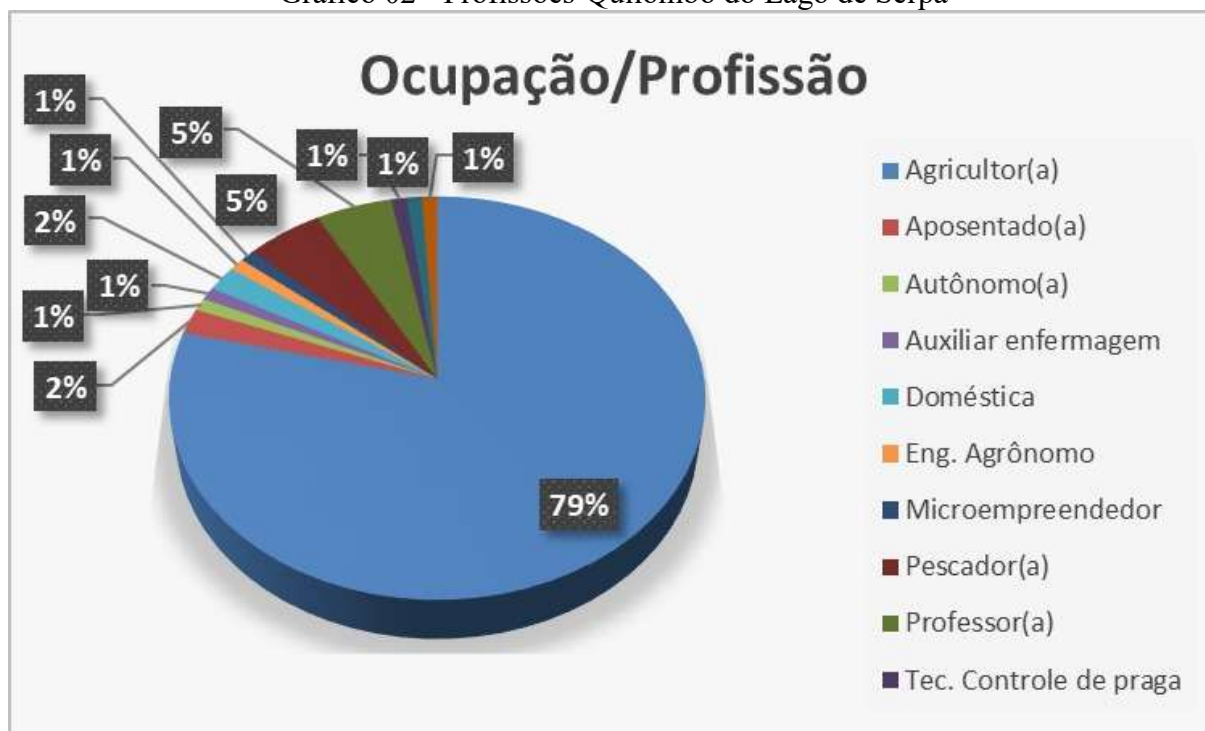
A transição econômica, entretanto, enfrenta limites significativos, especialmente no que se refere à ausência de políticas públicas estruturantes. A falta de apoio técnico, crédito e canais de comercialização dificulta a consolidação das novas atividades produtivas, restringindo seu alcance econômico. Esse cenário evidencia que a sustentabilidade comunitária depende não apenas da iniciativa local, mas da atuação efetiva do Estado no apoio às economias tradicionais (Lima et al., 2024). Esses enfrentamentos econômicos desafiadores para muitas famílias do quilombo de Serpa se evidenciam na fala do senhor Valdir Clarindo:

Sobrevivemos do bolsa família, devido a problemas de saúde, não estou trabalhando no pesado, minha esposa trabalha como zeladora na escola da comunidade, os filhos não têm trabalho fixo, também sobrevivemos da pesca, vou para a mata procurar açaí, andiroba, castanha. Não sou aposentado. As coisas hoje estão mais difíceis, na época de meu pai ele criou treze filhos só com o negócio do carvão, o lago já foi muito farto na época de meu pai, você escolhia o lugar para pescar. A luta era mais difícil, mas o pouco pegava se tornava muito, porque hoje tudo está mais caro.
(Valdir Clarindo, entrevista em 15 de fevereiro de 2026).

Apesar desses obstáculos, a experiência do Lago de Serpa revela a capacidade da comunidade de mobilizar recursos simbólicos e organizativos para enfrentar os desafios da

transição econômica. A valorização do conhecimento tradicional, aliada à incorporação seletiva de novas práticas, demonstra um processo de inovação social enraizado na história local. Esse movimento reafirma a comunidade como sujeito ativo na definição de seus próprios caminhos de desenvolvimento social e econômico, se ressignificando em várias profissões formais e informais.

Gráfico 02 - Profissões-Quilombo do Lago de Serpa



Fonte: Siqueira; Gonçalves, 2024.

A dimensão educativa também se destaca nesse processo, especialmente na transmissão intergeracional de saberes associados às novas atividades econômicas. Jovens passam a participar de práticas de pesca, artesanato e reflorestamento, aprendendo com os mais velhos, técnicas, valores e significados vinculados ao território. Essa dinâmica contribui para a continuidade cultural da comunidade e para a consolidação das estratégias de transição produtiva.

Do ponto de vista ambiental, as novas atividades econômicas apresentam maior compatibilidade com a conservação dos ecossistemas locais. A redução da pressão sobre a floresta, o cuidado com o lago e a recuperação de áreas degradadas indicam avanços importantes na construção de uma relação mais equilibrada entre comunidade e ambiente. Tais iniciativas reforçam a compreensão de que sustentabilidade e território são dimensões indissociáveis.

A experiência do Lago de Serpa demonstra que a transição econômica não elimina os

conflitos e desafios enfrentados pela comunidade, mas, essas trajetórias econômicas ao longo de sua história, cria possibilidades de enfrentamento coletivo. As iniciativas emergentes revelam potencial para fortalecer a autonomia comunitária, desde que acompanhadas por políticas públicas de apoio e reconhecimento institucional.

Nesse sentido, a consolidação das novas atividades econômicas depende do fortalecimento das instâncias organizativas locais e da ampliação da participação comunitária nos processos decisórios. A sustentabilidade passa a ser concebida como projeto coletivo, construído a partir do diálogo entre tradição e inovação.

Dessa forma, a transição para novas atividades econômicas no Lago de Serpa deve ser compreendida como processo histórico em curso, marcado por tensões, aprendizagens e possibilidades. A análise desenvolvida neste item oferece base para compreender como a Comunidade Quilombola do Lago de Serpa articula economia, cultura e território na construção de estratégias sustentáveis de permanência e futuro coletivo.

CAPÍTULO III – A TRANSFORMAÇÃO DA IDENTIDADE QUILOMBOLA FRENTE ÀS NOVAS GERAÇÕES

3.1 A Transmissão Intergeracional de Saberes e Práticas

A transmissão intergeracional de saberes constitui elemento estruturante da identidade de uma população. Nos quilombos no Brasil, a transmissão de saberes e práticas corroborou para perpetuação cultural e tradicional desta nação e seus remanescentes.

Não fizemos os quilombos sozinhos. Para que fizéssemos os quilombos, foi preciso trazer os nossos saberes de África [...] somos povos de trajetórias, não somos povos de teoria. Somos da circularidade: começo, meio e começo. As nossas vidas não têm fim. A geração avó é o começo, a geração mãe é o meio e a geração neta é o começo de novo (Bispo dos Santos, 2023, p. 67).

Neste contexto, o quilombo do Lago de Serpa, ao longo das gerações, expandiu conhecimentos vinculados à pesca, à agricultura, ao extrativismo, artesanato e ao manejo da floresta compartilhados por meio da oralidade, da observação e da prática cotidiana. Essa forma de aprendizagem, ancorada na experiência vivida, não se restringe à dimensão técnica, mas envolve valores, memórias e percepções territoriais que conferem sentido à vida comunitária. Conforme apontam estudos sobre territorialidade quilombola, o território é simultaneamente espaço físico e espaço simbólico de formação identitária (Superti; Silva, 2015).

No Lago de Serpa, os saberes tradicionais foram historicamente transmitidos no interior das famílias, especialmente por meio da participação das crianças e jovens nas atividades produtivas. A pesca, por exemplo, não se aprendia apenas como técnica de captura, mas como compreensão dos ciclos do lago, das épocas de cheia e vazante e do comportamento das espécies. Essa pedagogia do cotidiano constitui forma de educação territorial que articula prática produtiva e construção de pertencimento.

A memória do trabalho com o carvão também integra esse processo de transmissão de saberes. Embora a atividade tenha perdido centralidade econômica, permanece como referência simbólica nas narrativas dos mais velhos, que relatam às novas gerações as dificuldades enfrentadas e as estratégias de sobrevivência adotadas no passado. Tais relatos contribuem para a construção de uma consciência histórica compartilhada, na qual resistência e permanência territorial assumem papel central (Siqueira; Gonçalves, 2024).

“Meu pai também fazia carvão e eu ajudava ele a fazer carvão, colocar no saco. Meu pai também plantava cana, às vezes plantava muita cana que a gente levava pra cidade pra vender. Plantava cará, macaxeira, arroz, milho e feijão [...]. Pescar naquela época era rápido, tinha muito peixe.”
(Relatório Antropológico da Comunidade Quilombola Sagrado Coração de Jesus do Lago de Serpa, 2024, p. 135).

O depoimento de Sabino no Relatório Antropológico evidência como os saberes produtivos no Lago de Serpa eram compartilhados de maneira integrada, articulando agricultura, pesca e carvoaria em um sistema diversificado de subsistência que assegurava a reprodução material e simbólica da comunidade. Essa integração não era fruto do acaso, mas resultado de um arranjo historicamente construído diante das limitações impostas pelo contexto de exclusão social e territorial. Ao participar dessas atividades desde a infância, crianças e jovens internalizavam não apenas conhecimentos técnicos relacionados ao manejo da terra, ao uso dos instrumentos de pesca ou ao controle do fogo na produção de carvão, mas também valores éticos e coletivos que orientavam a vida comunitária. O trabalho, nesse sentido, configurava-se como espaço privilegiado de formação identitária, no qual se articulavam solidariedade, responsabilidade compartilhada e compromisso com o território.

Essa dinâmica de aprendizagem evidência que a transmissão intergeracional não se restringia ao domínio de técnicas produtivas, mas envolvia a incorporação de uma visão de mundo específica, forjada na experiência histórica de resistência. Conforme argumenta Gomes (1997), os quilombos no Brasil não podem ser compreendidos apenas como espaços de refúgio, mas como unidades sociais complexas que desenvolveram formas próprias de organização econômica e cultural diante da opressão. Ao dialogar com essa perspectiva, percebe-se que o

Lago de Serpa reproduz essa tradição histórica de autonomia, na qual a capacidade de articular diferentes atividades produtivas constitui elemento central da experiência quilombola. Assim, a transmissão de saberes integra uma lógica maior de continuidade histórica da resistência negra.

Conforme destacado no Relatório Antropológico, a aprendizagem tradicional não ocorria em ambientes formais institucionalizados, mas nos quintais das casas, nas roças, nas margens do lago e nas áreas de floresta utilizadas para extrativismo e cultivo. Esses espaços funcionavam como verdadeiros campos pedagógicos, onde o conhecimento era transmitido por meio da observação, da prática cotidiana e do convívio intergeracional. A roça ensinava os ciclos da terra; o lago ensinava o tempo das águas; a floresta ensinava a paciência e o cuidado. Essa pedagogia territorial reforça a compreensão de que o território não é apenas base material de sobrevivência, mas fundamento da formação cultural e política da comunidade.

A literatura sobre comunidades quilombolas na Amazônia aponta que essa forma de transmissão de saberes está diretamente vinculada à produção social da territorialidade. O território, como ressaltam Superti e Silva (2015), é construído a partir do mundo vivido, das práticas cotidianas e das memórias compartilhadas que conferem sentido ao espaço ocupado. No caso do Lago de Serpa, cada prática produtiva carrega significados históricos acumulados, conectando a experiência atual a trajetórias anteriores de luta e permanência. A transmissão intergeracional, portanto, não apenas preserva técnicas, mas atualiza pertencimentos e reafirma a legitimidade histórica da ocupação territorial.

Ao dialogar com Gomes (1997), torna-se possível compreender que essa continuidade não significa imobilidade, mas capacidade de adaptação histórica. As economias quilombolas sempre se estruturaram a partir de práticas flexíveis, ajustadas às adversidades impostas pela sociedade envolvente. No Lago de Serpa, a transmissão intergeracional de saberes expressa precisamente essa flexibilidade, pois ensina as novas gerações a combinar memória e inovação, tradição e reinvenção. Desse modo, a identidade quilombola frente às novas gerações não se sustentam apenas na herança recebida, mas na capacidade de reinterpretar o passado para enfrentar os desafios do presente, mantendo viva a experiência histórica de resistência que caracteriza a formação dos quilombos no Brasil.

A vinculação das comunidades com seu território não é, portanto, apenas uma questão econômica de cultivo da terra para sobrevivência, mas, de garantia de continuidade de seus hábitos cotidianos, de seus ritos, da existência da comunidade. Mesmo em comunidades onde a ocupação profissional se diversificou e a agricultura não é mais a única ou a principal forma de garantir a vida, o espaço do vivido é o espaço de sua cultura e, dessa forma, fundamental para sua manutenção.

Na produção social de sua territorialidade, as comunidades constroem seus espaços com os elementos que compõem o mundo do vivido. Ou seja, o constroem com sua prática cotidiana de vida vinculada ao trabalho, moradia, lazer, atividades sociais e confraternizações internas e entre as comunidades próximas. As memórias dos mais antigos demarcam lugares que contam a história da comunidade e atribuem sentidos ao espaço que estão repletos de significados para os que compõem o grupo social. O território da comunidade, para além dos espaços geográficos é também da produção cultural expressa nas roças, na construção e distribuição das casas, no campo de futebol, na igreja, no centro comunitário, no cemitério, nos pomares, nas matas e em tantos outros espaços de construção social, o território compõe patrimônio cultural da comunidade. (Superti; Silva, 2015, p. 13).

A reflexão apresentada por Superti e Silva (2015, p. 13) permite compreender que a vinculação das comunidades quilombolas com seu território não se restringe à dimensão econômica da produção para subsistência, mas envolve a garantia da continuidade de seus hábitos cotidianos, de seus ritos e da própria existência coletiva enquanto grupo social diferenciado. O território, nesse sentido, constitui base material e simbólica da identidade comunitária. Ao afirmar que o espaço vivido é construído a partir do trabalho, da moradia, do lazer e das confraternizações, os autores indicam que cada prática cotidiana contribui para a consolidação de uma territorialidade socialmente produzida. No Lago de Serpa, essa perspectiva revela que a terra não é apenas meio de produção, mas condição de reprodução cultural, política e histórica da comunidade.

Ao descrever o território como patrimônio cultural, expresso nas roças, nas casas, no campo de futebol, na igreja e em outros espaços de sociabilidade, Superti e Silva (2015) ampliam a compreensão da territorialidade para além da dimensão fundiária. Trata-se de um território impregnado de memória, onde cada lugar carrega significados acumulados ao longo das gerações. Essa abordagem dialoga com Gomes (1997), quando o autor demonstra que os quilombos historicamente se constituíram como espaços de organização social complexa, nos quais economia, cultura e resistência se entrelaçavam. Assim, no Lago de Serpa, o território não pode ser reduzido à posse da terra, mas deve ser compreendido como construção histórica que articula práticas produtivas, experiências de exclusão e estratégias de permanência.

Essa perspectiva teórica permite compreender que a transmissão intergeracional no Lago de Serpa ultrapassa a dimensão estritamente produtiva e envolve a construção contínua de sentidos sobre o território. Ao ouvir histórias sobre antigos locais de pesca, áreas tradicionais de cultivo ou episódios de resistência frente às pressões externas, os jovens não apenas aprendem sobre o passado, mas passam a reconhecer o território como herança coletiva e responsabilidade compartilhada. A memória dos mais velhos, conforme enfatizam Superti e Silva (2015), demarca lugares e atribui significados ao espaço, consolidando vínculos afetivos e políticos com a terra. Esse processo reforça a identidade quilombola como identidade

territorializada, fundada na experiência histórica do grupo.

Meu avô, José Capitolino, ensinou meu pai a fazer carvão, meu pai me ensinou, e eu ensinei meus filhos, todos sabem fazer carvão, até as mulheres. Ensinei eles a fazer roça e horta, e eles sabem. Hoje, eles tem outras profissões, mas ainda plantam e pescam.

(Ernando Macedo, entrevista em 15 de janeiro de 2025).

No Lago de Serpa, a transmissão intergeracional de saberes territoriais funciona como mecanismo de continuidade dessa tradição de resistência, pois ensina às novas gerações não apenas a ocupar o território, mas a defendê-lo e a reivindicá-lo como direito histórico. O território, portanto, é simultaneamente espaço de vida cotidiana e campo de luta política.

Entretanto, as transformações socioeconômicas e a ampliação do acesso à educação formal introduzem novos elementos nesse processo de transmissão. A escolarização amplia horizontes e oportunidades, possibilitando aos jovens o contato com discursos jurídicos, históricos e políticos sobre identidade quilombola e direitos territoriais.

Neste cenário, tensões entre saber tradicional e conhecimento formalizado criam uma lacuna entre os saberes científicos e o saberes tradicionais quilombolas (Silva, 2022), especialmente quando práticas ancestrais são desvalorizadas ou invisibilizadas nos currículos escolares, essa invisibilidade tem raízes profundas na cultura eurocêntrica imposta aos povos originários e aos povos tradicionais, sendo negadas a diversidade, a complexidade e a validade dos outros modos de vida e sistemas de conhecimento (Dussel 2005). Essa tensão, entretanto, não deve ser interpretada como ruptura definitiva, mas como processo de negociação identitária entre tradição e modernidade.

No Quilombo do Lago de Serpa, observa-se que muitos jovens articulam o aprendizado escolar com os saberes transmitidos pelos mais velhos, reinterpretando a herança cultural à luz de novas linguagens e contextos sociais, o que evidencia a capacidade dinâmica da identidade quilombola frente às novas gerações.

Minha mãe tem o conhecimento das ervas medicinais, ela me orienta a fazer porque tenho meus filhos, quando estão doente uso xarope caseiro e chá que ela faz, é melhor do que o remédio da farmácia. Isso é conhecimento que ela me passa, ela aprendeu com os pais dela.

(Luciana Melo, entrevista em 25 de novembro de 2025).

A transmissão intergeracional também envolve dimensões simbólicas fundamentais para a manutenção da identidade coletiva, como festas comunitárias, celebrações religiosas, encontros culturais e práticas rituais que articulam fé, memória e pertencimento. Esses momentos não se configuram apenas como eventos festivos, mas como espaços privilegiados de aprendizado coletivo, nos quais histórias são recontadas, trajetórias de luta são lembradas e valores comunitários são reafirmados. Ao participar dessas celebrações, crianças e jovens

aprendem códigos culturais, modos de expressão e narrativas que estruturam sua compreensão de pertencimento. Trata-se de uma pedagogia cultural que fortalece laços intergeracionais e reafirma a centralidade do território como espaço de vivência compartilhada.

Figura 26 - Celebração da cultura e saberes



Fonte: Acervo da comunidade, 2025.

Esse processo contínuo de reconstrução cultural na comunidade, não são simples reprodução mecânica de práticas herdadas, cada geração reelabora os ensinamentos recebidos à luz das transformações sociais, econômicas e ambientais que atravessam o território. “Essas comunidades são guardiãs de saberes ancestrais, sendo fundamentais para a preservação das práticas culturais e de diversos conhecimentos que são transmitidos de geração em geração” (Alves 2025, p. 04). Nesse sentido, ensinar técnicas de pesca, cultivo ou artesanato implica também transmitir narrativas sobre luta contra a exclusão, enfrentamento de conflitos fundiários e estratégias de permanência no território.

Conforme argumenta Gomes (1997), os quilombos historicamente desenvolveram formas próprias de organização e resistência, adaptando-se às adversidades impostas pela sociedade envolvente. No Lago de Serpa, essa tradição de adaptação é atualizada na forma como os saberes ancestrais são reinterpretados pelas novas gerações, que articulam memória e experiência presente na construção de sua identidade.

A oralidade desempenha papel central nesse processo de continuidade e reinvenção identitária. Histórias sobre o período da carvoaria, sobre disputas territoriais, sobre relações de trabalho e sobre a organização comunitária circulam nas conversas cotidianas, nas reuniões coletivas e nas celebrações culturais. Essas narrativas não se limitam a relatar fatos passados, mas funcionam como instrumentos pedagógicos que orientam comportamentos, fortalecem

vínculos e produzem sentido sobre o presente. Ao ouvir e recontar essas histórias, os jovens aprendem a situar-se em uma trajetória coletiva marcada por resistência e dignidade.

A memória oral, portanto, constitui elemento estruturante da identidade coletiva, pois transforma experiências individuais em patrimônio comum e reafirma a continuidade histórica da comunidade quilombola no território. “No quilombo, contamos histórias na boca da noite, na lua cheia, ao redor da fogueira. As histórias são contadas de modo prazeroso e por todos” (Santos, 2023, p. 13).

O registro histórico da associação entre a comunidade do Lago de Serpa e a carvoaria evidencia como determinadas atividades produtivas passam a marcar simbolicamente a identidade do grupo, tanto interna quanto externamente. Conforme documentado no Relatório Antropológico, a expressão “pretos carvoeiros” foi utilizada ao longo do tempo como forma de classificação social, reforçando estereótipos e hierarquizações raciais que vinculavam a população local a uma atividade considerada socialmente inferior (Relatório Antropológico, 2024, p. 30).

Ao mesmo tempo em que a carvoaria garantia a subsistência das famílias e assegurava sua permanência territorial, ela também era instrumentalizada como marcador de estigmatização. A transmissão dessas memórias às novas gerações permite problematizar tais narrativas excludentes, deslocando o foco da inferiorização para a compreensão da carvoaria como estratégia histórica de resistência diante da exclusão estrutural. Ao reinterpretar esse passado, a comunidade reconstrói sua identidade a partir da dignidade do trabalho e da capacidade de adaptação histórica.

A juventude quilombola do Lago de Serpa cresce, portanto, em um ambiente no qual tradição e modernidade coexistem de forma complexa. O Relatório Antropológico evidencia que, após o processo de reconhecimento do território quilombola, ampliaram-se os debates internos sobre identidade, direitos e pertencimento, envolvendo também os jovens nas discussões comunitárias (Relatório Antropológico, 2024).

O acesso a tecnologias digitais, redes sociais e informações externas amplia horizontes e conecta a juventude a discursos mais amplos sobre negritude, territorialidade e políticas públicas. Entretanto, essa ampliação também coloca em tensão práticas herdadas, exigindo dos jovens constante negociação identitária. Eles precisam conciliar expectativas de mobilidade social, escolarização e inserção no mercado de trabalho com o compromisso de manter vínculos com o território e com os saberes tradicionais.

A ancestralidade e os saberes tradicionais possuem grande relevância para as comunidades quilombolas, especialmente no contexto da contemporaneidade, marcada por significativos avanços tecnológicos. Esses avanços têm impactado

diretamente as dinâmicas de vida de algumas comunidades quilombolas, alterando práticas culturais e modo de transmissão do conhecimento ancestral. (Alves 2025, p. 04).

Nesse contexto, a pesca artesanal permanece como espaço privilegiado de aprendizagem intergeracional e de reafirmação territorial. O Relatório Antropológico destaca que o lago constitui fonte de alimento, água e vida para a comunidade, sendo elemento central da organização cotidiana e da memória coletiva (Relatório Antropológico, 2024, p. 112).

O conhecimento sobre os ciclos das águas, as épocas adequadas de captura, as espécies predominantes e os instrumentos tradicionais é transmitido por meio da prática compartilhada entre gerações. Ao acompanhar os mais velhos nas jornadas de pesca, os jovens internalizam não apenas técnicas específicas, mas valores relacionados ao cuidado com o território, à responsabilidade coletiva e ao respeito aos limites naturais. Como apontam Silva et al. (2025), a percepção dos impactos ambientais sobre o lago reforça essa dimensão pedagógica, pois o aprendizado da pesca passa a incorporar também reflexões sobre preservação e sustentabilidade. Assim, a prática pesqueira consolida-se como espaço de continuidade cultural e de formação identitária, articulando memória, território e futuro.

Figura 27 - Pesca artesanal no Lago de Serpa



Fonte: Siqueira; Gonçalves, 2024

A passagem do Relatório Antropológico evidencia que a pressão sobre a área de uso tradicional da comunidade, intensificada a partir do final da década de 1980, não afetou apenas a posse da terra, mas atingiu diretamente os fundamentos materiais e simbólicos da vida

coletiva. A redução dos estoques de pescado, a diminuição da fauna e flora disponíveis para coleta e a queda na qualidade da água comprometeram práticas que, por décadas, estruturaram a subsistência e a identidade do grupo (Relatório Antropológico, 2024, p. 99). Ao impactar os recursos indispensáveis à sobrevivência, essas transformações produziram efeitos profundos na organização social da comunidade, exigindo novos arranjos institucionais, formas de articulação política e reavaliação das práticas produtivas tradicionais.

Se, em momentos anteriores, a aprendizagem estava centrada na abundância relativa dos recursos naturais, o novo cenário de escassez introduziu uma dimensão adicional ao aprendizado: a necessidade de preservar e gerir coletivamente o território. Os mais velhos passaram a transmitir não apenas técnicas de pesca, coleta ou cultivo, mas também alertas sobre a redução dos estoques e a importância de respeitar os ciclos naturais.

Considerando que, impacto ambiental é qualquer alteração física, química ou biológica do meio ambiente, resultantes das atividades humanas que afetam o meio ambiente (CONAMA, 1986), o aprendizado tradicional na comunidade do Lago de Serpa passa a integrar com a preservação, sustentabilidade e justiça ambiental, articulando memória e futuro reformulado nas suas práticas formativas e intergeracional. Essas práticas entre gerações são afirmadas na fala do jovem Luís Felipe Cabral de 17 anos, morador da comunidade:

Meu pai e meus tios me ensinaram a pescar, eles dizem que não é só viver de comida comprada, mas também, do que se pesca no rio, nós podemos pescar se um dia não tiver comida que vende no supermercado, tem o rio pra pescar, isso pra sobreviver nos tempos bons e ruins.

(Luís Felipe Cabral, entrevista em 22 de outubro de 2025).

Figura 28 - Encontro intergeracional-família Clarindo



Fonte: Autoria própria, 2026.

A agricultura tradicional também constitui espaço privilegiado de transmissão de saberes nesse cenário de transformações. O cultivo diversificado de espécies, a observação

atenta dos ciclos naturais e o manejo cuidadoso do solo representam conhecimentos acumulados ao longo de gerações e constantemente ajustados às condições ambientais. Conforme indicado no Relatório Antropológico, a diversificação produtiva historicamente garantiu maior estabilidade às famílias quilombolas, reduzindo a dependência de uma única atividade econômica (Siqueira; Gonçalves, 2024). Diante da redução de recursos e das pressões territoriais, essa diversificação passou a ser ensinada como estratégia consciente de resiliência, fortalecendo a autonomia alimentar e a capacidade de permanência no território.

Além disso, a necessidade de reorganização frente às ameaças ambientais impulsionou novas formas de articulação comunitária, envolvendo jovens nas discussões sobre defesa territorial e sustentabilidade. A transmissão intergeracional, nesse contexto, deixou de ser apenas processo doméstico e passou a incluir espaços coletivos de debate, como assembleias e reuniões com instituições externas. Ao participar desses espaços, os jovens aprendem que preservar o lago, a floresta e as áreas de cultivo não é apenas questão ambiental, mas condição de continuidade histórica da comunidade. Assim, os impactos ambientais, longe de fragilizar a identidade quilombola, contribuíram para moldar uma geração mais consciente do valor político, ecológico e cultural de seu território.

Figura 29 - Roda de conversa para solucionar problemas da comunidade



Fonte: Arquivo da comunidade, 2024

A participação das mulheres na transmissão intergeracional também merece destaque central na análise da dinâmica comunitária. São elas que frequentemente conduzem práticas artesanais, culinárias e organizativas, transmitindo às novas gerações conhecimentos que

articulam técnica, memória e identidade cultural. No artesanato, por exemplo, não se ensina apenas a confecção de objetos, mas também narrativas sobre origem, ancestralidade e pertencimento. A culinária tradicional, por sua vez, preserva modos de preparo e ingredientes vinculados ao território e à história coletiva. Dessa forma, as mulheres ocupam posição estratégica na manutenção da continuidade cultural, funcionando como mediadoras entre passado e futuro no interior da comunidade.

Figura 30 - Artesanato



Fonte: Autoria própria, 2025.

Neste ambiente, a escolarização formal, associada aos saberes tradicionais na Comunidade Quilombola do Lago de Serpa, pode funcionar como espaço complementar de fortalecimento identitário. Conforme destacado por Lima et al. (2024), o acesso à educação amplia o repertório discursivo da juventude quilombola, possibilitando a compreensão mais ampla dos direitos étnicos, da legislação territorial e das políticas públicas voltadas às comunidades tradicionais.

Neste sentido, a escola não representa necessariamente ruptura com o saber ancestral, mas instrumento que pode potencializar a consciência política e histórica das novas gerações, “A valorização dos saberes tradicionais no contexto da educação [...] em comunidades quilombolas está diretamente relacionada às políticas educacionais que reconhecem a

diversidade étnico-racial - Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003” (Alves, 2025, p.12).

A articulação entre saber tradicional e conhecimento escolarizado fortalece a capacidade crítica da juventude do Lago de Serpa, permitindo que interpretem sua própria história sob múltiplas perspectivas. Conforme argumentam Superti e Silva (2015), a territorialidade nas comunidades quilombolas é produzida socialmente por meio das práticas cotidianas vinculadas ao trabalho, à moradia e às atividades sociais, que, ao longo do tempo, passam a compor o patrimônio cultural coletivo.

A reflexão de Superti e Silva (2015) permite compreender que, no Lago de Serpa, a territorialidade vivida é transmitida como herança simbólica e material, estruturando a identidade coletiva. Conforme os autores ressaltam, o território é produzido socialmente por meio das práticas cotidianas que compõem o patrimônio cultural do grupo. Assim, jovens aprendem a reconhecer caminhos tradicionais, áreas de pesca, espaços de memória e locais de celebração como partes constitutivas de sua própria identidade. Esses espaços não são apenas referências geográficas, mas marcos de pertencimento e continuidade histórica, cuja preservação depende da transmissão intergeracional dos sentidos que lhes são atribuídos.

A transmissão intergeracional, contudo, enfrenta desafios significativos diante da mobilidade contemporânea. A migração temporária de jovens do Lago de Serpa para centros urbanos em busca de trabalho ou estudo introduz novos elementos na dinâmica comunitária. Conforme apontam estudos sobre comunidades tradicionais na Amazônia (Lima et al., 2024), essa circulação pode fragilizar vínculos territoriais quando não acompanhada de mecanismos de reafirmação identitária. Ao mesmo tempo, essa experiência externa amplia repertórios culturais e políticos, criando possibilidades de retorno qualificado e de fortalecimento da comunidade.

Quando retornam ao Lago de Serpa, muitos desses jovens trazem novas experiências, perspectivas e conhecimentos adquiridos fora do território. Essa vivência externa, segundo Gomes (1997), não necessariamente enfraquece a identidade coletiva, podendo contribuir para sua reatualização histórica. Ao reinterpretar práticas tradicionais à luz de novas informações e contextos sociais, os jovens ajudam a renovar estratégias produtivas, organizativas e políticas. Esse movimento fortalece o diálogo entre tradição e inovação, permitindo que a comunidade se adapte sem perder suas bases identitárias.

A identidade quilombola, nesse contexto, revela-se processo dinâmico de constante reatualização. Conforme argumenta Gomes (1997), as formações quilombolas historicamente demonstraram flexibilidade e capacidade de adaptação frente às transformações estruturais. Neste sentido, a identidade não é compreendida como essência imutável, mas como construção

histórica que articula permanência e transformação.

Figura 31 - Jovens do Quilombo do Lago de Serpa



Fonte: Autoria própria, 2026.

A permanência no território depende diretamente da continuidade dessa transmissão de saberes. Conforme destacado no Relatório Antropológico (2024), a redução de práticas tradicionais está frequentemente associada à fragilização de vínculos comunitários e territoriais. Sem a circulação de conhecimentos produtivos, simbólicos e políticos entre gerações, práticas agrícolas, pesqueiras e culturais tenderiam a se enfraquecer. Assim, a transmissão intergeracional não constitui apenas dimensão cultural, mas condição material de sustentabilidade comunitária.

A juventude, ao assumir gradualmente responsabilidades produtivas e organizativas no Quilombo do Lago de Serpa, passa a ocupar papel central na manutenção da vida comunitária. Segundo Superti e Silva (2015), a territorialidade é continuamente reconstruída pelas práticas cotidianas do grupo social. Ao participar de reuniões, mutirões, atividades produtivas e celebrações culturais, os jovens deixam de ser apenas receptores de saberes e tornam-se agentes ativos da reprodução social e territorial da comunidade.

Esse processo revela que a identidade quilombola não é apenas herança recebida

passivamente, mas construção ativa das novas gerações. Conforme destacado por Gomes (1997), a história dos quilombos é marcada pela ação coletiva e pela capacidade de reinvenção diante das adversidades. No Lago de Serpa, os jovens não apenas preservam tradições, mas reinterpretam e atualizam práticas conforme as demandas contemporâneas, reafirmando o caráter histórico e político da identidade quilombola.

A transmissão intergeracional constitui, assim, mecanismo fundamental de resistência cultural. Ao manter vivas narrativas sobre luta territorial, experiências de discriminação e estratégias de sobrevivência, a comunidade assegura que sua história não seja apagada ou distorcida. Conforme ressaltado no Relatório Antropológico (2024), a memória coletiva desempenha papel central na consolidação da consciência territorial e na defesa dos direitos quilombolas.

Ao aprender com os mais velhos, os jovens do Lago de Serpa internalizam não apenas técnicas produtivas, mas narrativas de luta e dignidade que estruturam sua percepção de pertencimento. Essas narrativas funcionam como fundamentos simbólicos da identidade coletiva, para Alves (2025), os saberes tradicionais, além de representarem uma forma de resistência cultural, constituem uma afirmação da identidade.

A continuidade desses processos fortalece a coesão social e a autonomia comunitária. Conforme indicam Superti e Silva (2015), a territorialidade se sustenta na articulação entre práticas cotidianas e vínculos afetivos com o espaço vivido. No Lago de Serpa, a transmissão intergeracional garante que tais vínculos permaneçam ativos, mesmo diante das pressões externas e transformações socioeconômicas.

Dessa forma, a transmissão intergeracional de saberes no Lago de Serpa revela-se elemento central para compreender como a comunidade articula memória, território e futuro na construção permanente de sua identidade coletiva. Conforme evidenciam o Relatório Antropológico (2024) e a literatura especializada, a continuidade histórica da comunidade depende da capacidade de ensinar, aprender e reinventar práticas à luz das transformações contemporâneas, mantendo viva a experiência quilombola enquanto projeto de resistência e permanência territorial.

3.2 A Redefinição de Identidade em um Contexto Moderno

A redefinição da identidade quilombola no Lago de Serpa ocorre em um cenário no qual o pertencimento não é mais sustentado apenas pela memória dos mais velhos, mas também por disputas contemporâneas em torno de território, reconhecimento, acesso a direitos e a necessidade de integrar os saberes tradicionais ao ensino formal (Alves, 2025). A modernidade

chega pela escola, pela circulação de informações, pela tecnologia avançada, pela presença de órgãos públicos e pela ampliação de redes de articulação, exigindo que a comunidade reinterprete símbolos, práticas e narrativas que a constituem. Nesse processo, a identidade não se apresenta como essência imutável, mas como construção histórica permanentemente negociada (Gomes, 1997). Ao mesmo tempo, a territorialidade segue como fundamento cultural, pois é no espaço vivido que se organizam trabalho, sociabilidade e ritos comunitários. (Superti; Silva, 2015).

Para as novas gerações, afirmar-se quilombola implica aprender a falar da comunidade em linguagens contemporâneas. A autoidentificação passa a dialogar com termos como “direitos”, “políticas públicas” e “regularização”, ampliando repertórios de pertencimento (Lima et al., 2024). Assim, o reconhecimento social deixa de ser apenas interno e passa a ser também institucional e político.

O Lago de Serpa convive entre práticas tradicionais e circuitos modernos de informação. Os jovens têm mais acesso às redes sociais e conteúdos externos, tornado um desafio para a disseminação do legado ancestral. Embora os avanços tecnológicos possam trazer benefícios, também apresentam desafios e possíveis prejuízos à manutenção das tradições culturais (Alves, 2025). Nesse viés, as práticas tradicionais podem fortalecer a identidade, porque “é fundamental para o fortalecimento da história, da identidade, da ancestralidade e das comunidades quilombolas” (Alves, 2025, p. 04).

A identidade dos jovens quilombolas no Quilombo de Serpa passa por um processo de reconstrução contínuo, fortalecendo sua historiografia diante da história oficial do Brasil, adquirindo assim, ferramentas para compreender o significado social, identitário e político do pertencimento quilombola. Segundo Xavier Filho (2021) descreve a identidade como múltipla, inacabada, em constante processo de reconstrução, enfim, uma identificação em curso.

Contudo, esse processo não é linear, pois o conhecimento escolarizado colonial, somado às informações globalizadas das redes sociais tendem gerar tensões quando desvalorizam saberes do cotidiano, como pesca, coleta, roça e artesanato. Em contextos assim, a identidade se redefine em uma construção gradativa, “em outros processos identitários, a identidade negra se constrói gradativamente, num processo que envolve inúmeras variáveis, causas e efeitos” (Gomes, 2003, apud Xavier Filho, 2021, p. 11) Os jovens aprendem a circular entre mundos, preservando vínculos com a comunidade ao mesmo tempo em que incorporam novas linguagens e expectativas. A reinterpretação do passado, sobretudo das experiências de estigmatização, torna-se estratégia de fortalecimento coletivo, pois desloca a narrativa da vergonha para a dignidade e a resistência (Siqueira; Gonçalves, 2024). Nessa chave,

modernidade não significa ruptura, mas rearticulação do pertencimento.

O contato com instituições também altera a forma como a comunidade se percebe. Reuniões, visitas técnicas e documentos oficiais introduzem novas categorias de leitura do território, produzindo aprendizados sobre Estado e direitos (Siqueira; Gonçalves, 2024). Isso amplia o sentido do “ser quilombola” como posição política no presente.

Figura 32 - Encontro de jovens com Amazônia Açú- Lago de Serpa



Fonte: Acervo da comunidade, 2024

A modernização identitária se intensifica quando o território passa a ser atravessado por pressões e escassez de recursos, exigindo reorganização comunitária e articulação com a sociedade civil. Esse ponto é evidenciado no Relatório Antropológico ao descrever como impactos ambientais e pressão sobre a terra forçaram novos arranjos organizacionais:

A pressão que a área de uso da comunidade passou a sofrer no final da década de 1980 contribuiu para a emergência de outros atores e outros arranjos de base organizacional. Nesse contexto, a pressão sobre a terra logo revelou seu corolário de força igualmente ameaçadora à continuidade dos demais elementos que possibilitam a configuração do agrupamento. A sensível redução nos estoques de recursos indispensáveis à sobrevivência dos moradores como o pescado e os espécimes da fauna e flora como frutos, sementes, óleos, resinas coletadas da floresta assim como a queda na qualidade da água disponível para consumo trouxeram nova preocupação para o grupo. Esse cenário já bastante ameaçador passou a exigir dos moradores novos arranjos em termos de organização e de articulação com a sociedade civil. (Relatório Antropológico da Comunidade Quilombola Sagrado Coração de Jesus do Lago de Serpa, 2024, p. 99).

A partir daí, redefinir identidade também passa a significar redefinir responsabilidades. Jovens aprendem que pertencer envolve cuidar do lago, da floresta e das áreas de uso coletivo, integrando consciência ambiental ao aprendizado tradicional (Silva et al., 2025). A identidade

ganha, assim, uma dimensão ecológica e política.

Nesse contexto, a transmissão de saberes deixa de focar apenas “como fazer” e passa a incluir “por que preservar”. A pesca, por exemplo, não é ensinada apenas como técnica, mas como leitura dos ciclos naturais e percepção de escassez, o que reorienta valores de cuidado e limite. Essa mudança formativa molda a juventude para atuar em um mundo de restrições, fiscalização e disputa territorial. A identidade quilombola, portanto, se redefine como prática reflexiva: ela incorpora criticamente as transformações do ambiente e reorganiza modos de vida sem apagar memórias, não se pode falar de um sujeito quilombola único, a identidade se forma coletivamente, isto é, de um cruzamento de significados, pois resulta da intersecção de diversas faces de sua história e de seu presente (Xavier Filho, 2021).

A redefinição identitária inclui, ainda, o enfrentamento de estigmas históricos. Narrativas sobre a carvoaria, antes associadas a marcadores de inferiorização, passam a ser reapropriadas como prova de resistência e criatividade diante da exclusão estrutural. Ao recontar esse passado, os mais velhos oferecem às novas gerações uma gramática moral: não se trata de romantizar a precariedade, mas de reconhecer a dignidade do trabalho e a permanência territorial como conquista histórica (Siqueira; Gonçalves, 2024). Isso fortalece a autoestima coletiva e reorganiza a memória comunitária em chave de afirmação.

A linguagem jurídica e institucional também redefine identidades. Termos como “território”, “consulta” e “direitos coletivos” passam a circular entre os jovens, ampliando a dimensão política do pertencimento (Lima et al., 2024). A identidade torna-se, cada vez mais, categoria reivindicada.

A partir dessa leitura, entende-se que a modernidade não elimina o território como fundamento identitário, mas transforma a forma como ele é significado. No Lago de Serpa, jovens aprendem a localizar no espaço vivido os marcos de memória: caminhos, roças, áreas de pesca, igreja, campo e centros de reunião. Esses lugares deixam de ser apenas “onde se vive” e tornam-se “o que se é”, pois, condensam pertencimento e continuidade cultural (Superti; Silva, 2015). Assim, mesmo com novas ocupações e circulação externa, a territorialidade permanece como linguagem central de identidade.

Esse processo também fortalece a noção de patrimônio. Jovens passam a compreender que cultura não é apenas festa, mas também uso do espaço, regras de convivência e formas de organização comunitária (Superti; Silva, 2015). A identidade se ancora no cotidiano e nas formas de participação nas assembleias, reuniões e articulações com instituições externas. Desenvolvendo uma juventude mais acostumada a debates, documentos e negociações. Essa aprendizagem política amplia o conceito de saber tradicional, incorporando competências de

fala pública, escrita de demandas e leitura de conflitos territoriais (Siqueira; Gonçalves, 2024). A identidade, portanto, passa a incluir capacidade organizativa.

A cultura também se moderniza sem se dissolver. Celebrações, práticas religiosas e encontros coletivos seguem como espaços de ensino e reafirmação, agora atravessados por novas formas de registro e divulgação (Superti; Silva, 2015). O pertencimento circula entre a comunidade e o exterior.

Figura 33 - Apresentação de Capoeira



Fonte: Acervo da comunidade, 2021

A modernidade também se manifesta nos projetos de futuro. Ao surgir a ideia de reflorestamento e produção de mudas, a comunidade reorienta simbolicamente o modo de narrar sua trajetória: do estigma do carvão para a valorização do cuidado ambiental. Essa mudança não apaga a memória da carvoaria; ela ressignifica o passado e produz novas imagens de si, fortalecendo orgulho e esperança. A identidade, então, passa a incluir “projeto” e “planejamento”, termos mais presentes na experiência moderna, sem perder o vínculo com o território e com os saberes agroecológicos locais (Siqueira; Gonçalves, 2024).

Nesse ponto, a juventude tende a atuar como ponte. Jovens conectam tradições a novas linguagens de sustentabilidade e empreendedorismo comunitário, ampliando possibilidades de reconhecimento externo (Lima et al., 2024). A identidade se torna também horizonte de futuro.

O Relatório Antropológico descreve explicitamente essa virada de futuro, registrando o surgimento de iniciativas de reflorestamento e organização comunitária em torno de novas

atividades:

Apesar dessa história marcada produtiva e simbolicamente pela carvoaria, atualmente as famílias quilombolas vislumbram e já começam a projetar caminhadas de desenvolvimento social, econômico e ambientalmente sustentáveis. A iniciativa mais promissora e significativa que observamos nessa perspectiva refere-se ao projeto de produção de mudas e de reflorestamento da mata endêmica suprimida. Por ora o grupo envolvido na atividade está sendo chamado de “núcleo das sementes”. (Relatório Antropológico da Comunidade Quilombola Sagrado Coração de Jesus do Lago de Serpa, 2024, p. 148).

Essa passagem revela como a identidade quilombola se redefine quando a comunidade formula novas formas de narrar sua economia e sua relação com o ambiente. O “núcleo das sementes” opera como símbolo de reinterpretação histórica: ele preserva o sentido de resistência, mas desloca o foco para práticas vistas como mais sustentáveis e socialmente legitimadas. Ao invés de negar o passado da carvoaria, a comunidade o incorpora como memória que justifica o presente e fundamenta um futuro diferente. Essa dinâmica evidencia a identidade como produção histórica, orientada por condições contemporâneas e por escolhas coletivas (Gomes, 1997).

A modernidade também aparece na forma como lideranças são reconhecidas. Novos projetos exigem coordenação, troca de informações e diálogo externo, redefinindo papéis comunitários (Siqueira; Gonçalves, 2024). Isso reorganiza a própria percepção de autoridade e pertencimento.

Ao lado disso, a identidade se redefine pela relação entre memória e estigma. O Relatório Antropológico mostra como a associação histórica entre população negra local e carvoaria foi usada para classificar e hierarquizar socialmente. A juventude, em contexto moderno, aprende a reverter esse marcador: transforma-o em narrativa de trabalho, permanência e resistência. Esse processo fortalece autoestima coletiva, pois desloca o olhar da inferiorização para a dignidade e para a agência comunitária (Siqueira; Gonçalves, 2024).

Assim, modernidade no quilombo significa também envolver narrativas historiográficas que precisam ser lembradas como um legado para a juventude de agora para que no amanhã, quando adultos, possam continuar a perpetuar sua história como forma de identidade. Para a juventude, modernidade implica aprender a contar a própria história com base em registros, documentos e memória oral, integrando passado e presente. Esse aprendizado fortalece o pertencimento, porque oferece continuidade histórica e explica por que o território é inseparável da identidade. A leitura de Gomes (1997) ajuda a interpretar esse movimento como produção histórica de autonomia e sobrevivência em ambientes hostis.

Quando jovens dominam essas narrativas, ampliam sua capacidade de falar em espaços

externos. A identidade deixa de ser apenas vivida e passa a ser também argumentada e defendida publicamente (Lima et al., 2024). Isso muda o lugar político da comunidade.

A modernidade também redefine a identidade ao incorporar preocupações ambientais como parte do pertencimento. Debates sobre qualidade da água, redução do pescado e degradação das margens passam a integrar conversas, reuniões e decisões, formando uma juventude que associa cultura e ecologia. Essa articulação fortalece a ideia de que proteger o lago é proteger a própria existência coletiva, e não apenas cumprir normas externas (Silva et al., 2025). Assim, o ser quilombola se redefine como responsabilidade territorial, combinando tradição, política e sustentabilidade.

Essa reatualização, entretanto, não ocorre de forma espontânea ou isolada. Ela está profundamente relacionada às condições estruturais que moldam o cotidiano da comunidade, especialmente no que se refere ao reconhecimento institucional, ao acesso a políticas públicas e à garantia de direitos territoriais. Conforme apontam Lima et al. (2024), a consolidação da identidade quilombola contemporânea depende da articulação entre memória histórica e instrumentos jurídicos que assegurem a permanência no território. Nesse sentido, a identidade deixa de ser apenas elemento cultural e passa a configurar-se também como categoria política estratégica, mobilizada para reivindicar proteção ambiental, infraestrutura e inclusão social.

Ao mesmo tempo, a experiência do Lago de Serpa demonstra que a identidade quilombola, em contexto moderno, se constrói na intersecção entre tradição e institucionalidade. A comunidade não apenas ressignifica suas práticas internas, mas dialoga com dispositivos legais, programas governamentais e recomendações institucionais que incidem diretamente sobre seu modo de vida. Como sugerem Superti e Silva (2015), a territorialidade só se mantém quando há condições materiais e simbólicas que permitam a continuidade das práticas cotidianas. Assim, a redefinição identitária passa necessariamente pelo reconhecimento formal do território e pela implementação de políticas que fortaleçam suas bases socioeconômicas.

Desse modo, compreender a transformação da identidade quilombola frente às novas gerações exige avançar na análise de vários processos históricos, sociais, culturais, econômicos, políticos, educacionais e tecnológicos. Se a memória e a transmissão intergeracional garantem a continuidade cultural, é a dimensão institucional que pode assegurar condições concretas para sua preservação. Torna-se, portanto, imprescindível examinar como o Estado, por meio de ações ou omissões, influencia a manutenção ou fragilização dessa identidade coletiva.

É a partir dessa articulação entre memória, território e institucionalidade que se insere o próximo item, no qual se analisará o papel das políticas públicas na preservação da identidade

quilombola no Lago de Serpa, investigando em que medida elas contribuem para fortalecer ou tensionar os processos contemporâneos de afirmação identitária e permanência territorial.

3.3 O Papel das Políticas Públicas na Preservação da Identidade

As políticas públicas tiveram e têm papel relevante na luta pela manutenção da identidade quilombola, bem como, o reconhecimento de seus direitos e território. As lutas pelo reconhecimento de direitos no geral, tiveram um impulso a partir da Constituição Federal de 1988, Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), que reconhece o direito à propriedade coletiva das terras ocupadas pelos remanescentes de quilombos (Brasil, 1988).

Em 2003, através do Decreto nº 4.887/2003, que regulamenta o procedimento para a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por essas comunidades (Brasil, 2003), enquanto os artigos 215 e 216 da Constituição protegem o patrimônio cultural material e imaterial dessas comunidades. Também a Instrução Normativa nº 57/2009 do INCRA, (INCRA, 2009) detalham os procedimentos para identificação, delimitação e titulação dessas terras, reforçando o direito à autodefinição e territorialidade (Decreto nº 4.887/2003).

Além disso, legislações complementares ampliam os direitos quilombolas em diferentes áreas. A Lei nº 10.639/2003 (Brasil, 2003) inclui a história e cultura afro-brasileira no currículo escolar, enquanto a Resolução nº 8/2012 (Brasil, 2012) define diretrizes específicas para a educação quilombola. Medidas como a isenção do Imposto Territorial Rural (ITR) e a inclusão obrigatória de territórios quilombolas no Cadastro Ambiental Rural reforçam a proteção e sustentabilidade desses territórios, Lei n.º 13.043, de 13 de novembro de 2014 (Brasil 2014).

Outro direito importante é o direito à participação política. Os Povos quilombolas têm o direito de participar ativamente das decisões que afetam suas vidas e comunidades. Isso inclui o direito de serem consultados em projetos de desenvolvimento que possam impactar suas terras e recursos naturais (Convenção nº 169 da OIT - Organização Internacional do Trabalho).

Segundo, o Ministério de Direitos Humanos e da Cidadania (2021) O Estatuto da Igualdade Racial (Lei n.º 12.888/2010) culminou de iniciativas implementadas a partir da Política Nacional de Promoção da Igualdade Racial (Decreto 4.886/03) e do Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial (Decreto 6.872/2009), com ações afirmativas voltadas a promover a inclusão e a igualdade de oportunidades, institucionalizando em uma série de

iniciativas nos campos da educação, da cultura, do esporte, do lazer, da justiça, da saúde, do trabalho, da moradia, do acesso à terra, da segurança e da comunicação.

Neste ínterim, as políticas emergem num complexo de interesses coletivos, de um lado o Estado age por reparação, de outro, as comunidades tradicionais querem apenas o que lhe é direito à igualdade social.

Como Direitos Quilombolas, incluem-se o acesso à regularização fundiária, com a titulação da terra (Art. 68 dos Atos de Disposição Constitucional Transitória, da Constituição Federal de 1988), e o direito à educação diferenciada, da qual deve constar formação de conteúdo e prática pedagógica, além de limites ao fechamento das escolas Quilombolas (Lei de Diretrizes e Bases da Educação e Resolução nº 8, de 20 de novembro de 2012, do Conselho Nacional de Educação). Neles, inclui-se também o direito à saúde (Lei de Igualdade Racial), à cultura, ao trabalho e ao desenvolvimento (Convenção da Organização Internacional do Trabalho, nº 169). (Leite; Silva; Giffoni; Leite, 2021, p. 08).

É nesta conjuntura que a preservação da identidade quilombola no Lago de Serpa está intrinsecamente vinculada ao modo como o Estado reconhece, regulamenta e intervém sobre o território tradicionalmente ocupado. A identidade, conforme discutido nos itens anteriores, não se constitui apenas a partir da memória e da transmissão intergeracional, mas depende também de condições institucionais que assegurem a continuidade das práticas culturais e produtivas. Segundo Arruti (1997), a história dos quilombos no Brasil sempre esteve atravessada por relações tensas com o poder público, marcadas por invisibilização e reconhecimento tardio. No contexto contemporâneo, as políticas públicas assumem papel estruturante, pois definem os limites e possibilidades de permanência territorial. Nesta comunidade, a atuação estatal tornou-se fator decisivo na redefinição da identidade coletiva, especialmente após o início do processo formal de reconhecimento como território quilombola.

O reconhecimento institucional do território, conforme apontam Lima et al. (2024), produz efeitos simbólicos e políticos profundos, fortalecendo a autoidentificação e ampliando a consciência de pertencimento entre as novas gerações.

O Relatório Antropológico evidência que o processo de reconhecimento territorial não se limitou a uma formalidade administrativa, mas desencadeou transformações internas na organização comunitária. A partir da abertura dos procedimentos de identificação e delimitação do território, intensificaram-se reuniões, debates e articulações coletivas voltadas à defesa dos direitos quilombolas. Conforme destacam Siqueira e Gonçalves (2024), esse processo fortaleceu as instâncias organizativas locais e consolidou uma leitura política da identidade. A comunidade passou a reinterpretar suas práticas tradicionais não apenas como modos de sobrevivência, mas como expressões de um direito coletivo historicamente negado. A política pública, nesse contexto, contribuiu para transformar identidade cultural em categoria jurídica

reconhecida pelo Estado.

Conforme argumentam Superti e Silva (2015), a territorialidade quilombola depende da garantia de condições materiais para a continuidade das práticas cotidianas que estruturam o mundo vivido.

A passagem acima demonstra que o reconhecimento estatal opera como catalisador de reorganização interna. A identidade quilombola, antes vivenciada sobretudo no plano cotidiano e simbólico, passa a ser mobilizada como instrumento político de reivindicação. Conforme destacam Lima et al. (2024), a formalização do território amplia o acesso a políticas públicas diferenciadas, possibilitando maior visibilidade institucional. No quilombo do Lago de Serpa, essa visibilidade repercutiu na valorização dos saberes tradicionais e na reafirmação da memória coletiva. A política pública, portanto, não atua apenas sobre a terra, mas sobre os sentidos atribuídos à própria existência comunitária.

Entretanto, o reconhecimento formal não elimina automaticamente as vulnerabilidades históricas, especialmente quando a implementação das políticas ocorre de forma lenta ou fragmentada (Siqueira; Gonçalves, 2024).

A ausência de regularização fundiária definitiva e de políticas estruturantes contínuas evidencia os limites do reconhecimento meramente declaratório. O Relatório Antropológico aponta que conflitos territoriais e pressões externas persistiram mesmo após o início do processo de reconhecimento (2024). Conforme argumenta Gomes (1997), a legitimidade jurídica dos quilombos sempre enfrentou resistência das estruturas econômicas dominantes.

Essa tensão manifesta-se na disputa pelo uso do solo, na ameaça de loteamentos e na degradação ambiental promovida por agentes externos. Nesse cenário, políticas públicas efetivas tornam-se condição indispensável para garantir que a identidade quilombola não permaneça apenas como categoria simbólica. A política ambiental também desempenha papel ambíguo nesse processo, podendo tanto proteger o território quanto produzir tensões quando implementada sem diálogo (Lima et al., 2024).

A atuação dos órgãos ambientais no território do Lago de Serpa evidencia a complexidade da relação entre políticas públicas e identidade quilombola. Conforme registrado no Relatório Antropológico (2024), a fiscalização ambiental incidiu de forma intensa sobre práticas tradicionais como a carvoaria, muitas vezes sem que houvesse oferta simultânea de alternativas produtivas estruturadas ultrapassando a necessidade de preservação ambiental e concentrando mais na criminalização seletiva. Na comunidade Lago de Serpa, a identidade coletiva passou a incorporar também essa experiência de confronto institucional, redefinindo-se na interlocução crítica com o Estado.

Na questão relativa à titulação propriamente dita, o que prevalece nas manifestações/impressões do grupo diz respeito à demora no processo e, como efeito, a ideia de que a lentidão tem favorecido a invasão das terras quilombolas; também estão presentes nesse ponto o aumento do conflito por terra no âmbito da comunidade e a impressão de que o governo não quer fazer regularização fundiária quilombola. (Relatório Antropológico da Comunidade Quilombola Sagrado Coração de Jesus do Lago de Serpa, 2024, p. 127).

Conforme destacam Siqueira e Gonçalves (2024), a reorganização produtiva da comunidade decorre não apenas de restrições legais, mas de um processo interno de avaliação crítica sobre os limites ambientais do território. Assim, políticas públicas que dialogam com essa reflexão interna tendem a fortalecer a identidade coletiva, enquanto aquelas que operam de forma verticalizada produzem distanciamento institucional. Nesse sentido, a participação comunitária na formulação e execução das políticas torna-se elemento central para a preservação identitária (Superti; Silva, 2015).

A educação constitui outro eixo fundamental na interface entre políticas públicas e identidade quilombola. Contudo, a ausência de conteúdos contextualizados que valorizem a história local pode gerar distanciamento entre conhecimento escolar e saber tradicional. No contexto moderno, a preservação identitária depende de políticas educacionais que reconheçam a especificidade cultural quilombola, incorporando narrativas locais aos currículos. Ao fazer isso, o Estado não apenas garante acesso à educação, mas contribui para consolidar a identidade coletiva como patrimônio legítimo.

Nos processos de resistir, aqueles(as) que detêm os saberes não hegemônicos devem fortalecer sua defesa por meio de processos de autoconhecimento, o que implica a consciência ampla, profunda e crítica de seu contexto social, cultural e histórico, bem como a compreensão das origens das desigualdades e opressões que sofrem/enfrentam. Esse processo de autoconhecimento, além de fundamentar a resistência, capacita as comunidades para o enfrentamento dos desafios a partir de uma visão mais profunda de sua própria identidade, permitindo que eles reivindiquem seu espaço, sua cultura e seus conhecimentos. (Prado; Mello; Corona, 2024)

Conforme analisam Superti e Silva (2015), a territorialidade se consolida quando práticas cotidianas e reconhecimento institucional convergem. No Lago de Serpa, a identidade deixa de ser apenas herança cultural para tornar-se também instrumento estratégico de reivindicação. A política pública, portanto, redefine a identidade ao conferir-lhe visibilidade e legitimidade formal. “As comunidades negras moldaram sua face no caráter das relações que historicamente estabeleceram com a terra; com a forma de produzir a vida material e simbólica” (Gusmão, 1991, p. 37)

A fragmentação das políticas públicas direcionadas às comunidades quilombolas revela um dos principais entraves à consolidação da identidade coletiva no Lago de Serpa. Conforme

indicam Lima et al. (2024), ações pontuais e desarticuladas tendem a produzir impactos limitados quando não integradas a estratégias estruturais de desenvolvimento territorial. A identidade quilombola, nesse cenário, precisa constantemente se reafirmar diante de lacunas institucionais. Assim, a preservação identitária depende não apenas de reconhecimento formal, mas da construção de políticas intersetoriais que assegurem dignidade material e sustentabilidade territorial.

As lutas da comunidade do Lago de Serpa abrangem muito mais que o direito ao seu território e identidade, mas, a busca por uma inclusão social, imbuída de direitos à cidadania que lhe cabe como qualquer cidadão brasileiro, para Gusmão (1991) a luta pela terra não é apenas o confronto entre propriedade jurídica e terras não reconhecidas, mas o momento de definição individual e coletiva enquanto sujeitos, “enquanto negros deste ou daquele lugar. Mais que isso, reconhecidos como parte da nação, já que são todos, brasileiros,”.

Conforme argumenta Gomes (1997), os quilombos historicamente articularam resistência cultural e organização política para assegurar sua continuidade. No contexto atual, essa articulação assume forma institucionalizada, o que fomenta a luta para reivindicar políticas específicas. As parcerias com instituições e movimentos não governamental, se evidenciam como oportunidades de desenvolvimento social e econômico na comunidade do Lago de Serpa.

As ações desses movimentos sociais colaboram para a quebra da invisibilidade dessas comunidades frente ao Estado, mediando cobrança por saneamento, moradia, escolas e postos de saúde. Atuam promovendo campanhas que expõem as desigualdades e o racismo estrutural sofrido pelas populações quilombolas.

Neste contexto, o Quilombo do Lago de Serpa firma parceria com a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) que é um movimento social, constituído por lideranças quilombolas, que atua junto às comunidades nas lutas pelo acesso à terra, a políticas públicas e pelo reconhecimento étnico-cultural (Bageston, 2018).

Figura 34 -CONAQ no Quilombo do Lago de Serpa



Fonte: Acervo da comunidade, 2022.

No Lago de Serpa, a identidade quilombola se fortalece quando acompanhada de garantias legais que assegurem controle comunitário sobre o uso da terra, neste cenário, as lutas travadas pela comunidade quilombola do Lago de Serpa já celebra algumas vitórias rumo a titularização de seu território, a primeira conquista foi sua certificação. O Quilombo Sagrado Coração de Jesus do Lago de Serpa, em Itacoatiara-AM, foi certificado como remanescente de quilombo pela Fundação Cultura Palmares. Processo FCP: nº01420.009341\2014-76. Certificado FCP: Portaria nº139\2014, de 41924 (DOU, 2014).

Dando mais um passo após a certificação do seu território, a comunidade recebeu o Relatório Técnico de identificação e delimitação em cinco de novembro de 2024 (DOU, 2024), detalhando a área com limites territoriais, ocupantes de terras, grupos e famílias remanescentes (Brasil, 2024). Desta perspectiva, o papel das políticas públicas se evidencia como um instrumento de coesão política e social.

Além da questão fundiária, políticas de desenvolvimento sustentável desempenham papel central na redefinição identitária. O incentivo a práticas agroecológicas, à recuperação ambiental e à valorização do artesanato tradicional contribui para alinhar identidade cultural e sustentabilidade econômica. Conforme apontam Siqueira e Gonçalves (2024), a reorganização produtiva no Lago de Serpa emergiu da reflexão interna sobre limites ambientais e oportunidades de inovação. Assim, a identidade quilombola contemporânea passa a integrar elementos de sustentabilidade, consolidando-se como projeto de futuro ancorado na memória.

Figura 35 - Artesanato – Biojóias (Lago de Serpa)



Fonte: Autoria própria, 2026.

No processo da biojóia, usamos as sementes de açaí, jatobá, lágrimas de Santa Luzia, e outras. Nós não colamos, a gente fura as sementes para colocar as cordinhas, os valores variam de oito reais a quarenta reais, depende do tamanho e modelo da peça, fazemos pulseira e colar.
(Luciana Melo, entrevista em 25 de novembro de 2025).

As políticas culturais associadas à educação contextualizada amplia a consciência histórica e fortalece o pertencimento identitário entre os jovens (Lima et al., 2024). As políticas de educação diferenciada e reconhecimento étnico são eixos relevantes na preservação da identidade quilombola no Lago de Serpa. Conforme destacam Lima et al. (2024), a implementação de conteúdos voltados à história afro-brasileira e às especificidades quilombolas contribui para fortalecer processos de autoidentificação entre as novas gerações. Arruti (1997) argumenta que a construção da consciência histórica é fundamental para a continuidade das comunidades negras no Brasil. Assim, políticas educacionais que incorporem saberes locais operam como instrumentos de preservação cultural e fortalecimento identitário.

No Lago de Serpa, a identidade quilombola se consolida quando políticas públicas se traduzem em condições concretas de permanência territorial. Conforme argumentam Siqueira e Gonçalves (2024), a articulação entre reconhecimento jurídico e políticas de desenvolvimento sustentável constitui elemento indispensável para evitar que o processo de titulação se torne meramente declaratório. No cenário contemporâneo, essa interlocução se dá por meio da formulação e execução de políticas públicas adequadas às especificidades culturais da comunidade.

As políticas ambientais também exercem papel ambivalente na preservação da identidade. Quando aplicadas de forma autoritária, podem gerar sensação de criminalização das práticas tradicionais; quando construídas de modo participativo, fortalecem a gestão comunitária dos recursos naturais. O Relatório Antropológico (2024) demonstra que experiências de diálogo institucional ampliaram a capacidade organizativa da comunidade. Superti e Silva (2015) destacam que a territorialidade quilombola se constrói na interação entre práticas cotidianas e reconhecimento institucional. No Lago de Serpa, políticas ambientais que respeitem os modos de vida locais contribuem para consolidar a identidade como projeto sustentável, evitando conflitos e promovendo corresponsabilidade na preservação ecológica.

Assim, políticas públicas participativas tendem a produzir efeitos mais duradouros na preservação cultural do que medidas exclusivamente coercitivas (Siqueira; Gonçalves, 2024).

A dimensão econômica das políticas públicas também se conecta diretamente à preservação identitária. Programas de incentivo à agricultura familiar, ao artesanato e à pesca

artesanal permitem que práticas tradicionais permaneçam economicamente viáveis. Conforme Lima et al. (2024), a sustentabilidade econômica constitui condição para a continuidade cultural. No Lago de Serpa, a diversificação produtiva apoiada por políticas adequadas fortalece a autonomia territorial e reduz a dependência de atividades ambientalmente degradantes. Gomes (1997) ressalta que a capacidade de reorganização econômica sempre foi característica das formações quilombolas. Políticas públicas que reconheçam essa tradição adaptativa contribuem para transformar memória histórica em estratégia contemporânea de desenvolvimento.

A preservação da identidade, portanto, depende da convergência entre reconhecimento cultural e viabilidade econômica (Superti; Silva, 2015).

A compreensão de que identidade quilombola e território constituem dimensões indissociáveis, “a terra e o terreiro, não significa apenas uma dimensão física, mas antes de tudo é um espaço comum, ancestral, de todos que têm registros da história, da experiência pessoal e coletiva do seu povo, uma instância do trabalho concreto e das vivências do passado e do presente” (ANJOS, 2006, apud, Xavier Filho, 2014, p. 04).

No Lago de Serpa, a permanência cultural depende da garantia de uso tradicional do espaço, da proteção ambiental e da consolidação jurídica da posse coletiva. Conforme argumentam Superti e Silva (2015), a territorialidade é produzida socialmente por meio das práticas cotidianas que estruturam o patrimônio cultural do grupo. Políticas públicas que assegurem tais condições operam como mecanismos de preservação identitária no contexto atual, essa resistência assume forma institucional, mediada por políticas públicas estruturantes.

Desse modo, o papel das políticas públicas na preservação da identidade quilombola do Lago de Serpa revela-se decisivo. Mais do que instrumentos administrativos, elas configuram dispositivos de justiça histórica, proteção territorial e fortalecimento cultural. Quando articuladas às demandas comunitárias e construídas de forma participativa, tornam-se alicerces para que memória, território e futuro permaneçam integrados na continuidade da experiência quilombola contemporânea.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho de pesquisa apresentado teve como objetivo investigar os processos historiográfico e as trajetórias de sobrevivência da Comunidade quilombola do Lago de Serpa, em Itacoatiara/AM.

Desta forma, o presente estudo discorre sobre a história da comunidade quilombola do Lago de Serpa silenciada pela historiografia tradicional, suas trajetórias econômicas e como seus moradores têm mobilizado e desenvolvido as estratégias de sobrevivência, resistência e transmissão de saberes para manter viva sua identidade.

A pesquisa de abordagem qualitativa, contou com pesquisa documental, revisão bibliográfica, coleta de dados em campo e a análise interpretativa, buscando compor uma investigação analítica.

No juízo de valor deste estudo, a análise interpretativa considera uma lacuna entre a historiografia oficial do Brasil e a historiografia real dos africanos escravizados na Amazônia, (Melo, 2020). Estudos e pesquisas apontam para a presença africana na Amazônia desde o século XVII, para substituir a mão de obra indígena no sistema plantation.

Pode-se confirmar que a partir daí, a floresta já contava com o braço escravo dos africanos (Gomes, 1997), desmistificando o conceito de “vazio demográfico” desta população na região norte do Brasil (Bezerra Neto, 20114).

Traficados de várias partes da África, chegavam ao Maranhão para serem vendidos e distribuídos no Pará e Amazonas (Chamboleiron, 2006). A maioria dos escravizados era destinado ao Grão-Pará, um número pouco expressivo era deslocado para o Amazonas (Salles, 1971; Vergolino e Figueiredo, 1990). Em várias partes das cidades do Amazonas no período colonial existiam o braço escravo (Baena, 1839). Em 1788, só Em Macapá existiam 750 escravos africanos (Gomes, 1996).

Diante das evidências, a presença negra na Amazônia ainda que em número reduzidos Chamboleiron (2006), pouco investigada, Vergolino e Figueiredo (1990), ou que população do Amazonas tinha poucos recursos financeiros para ter escravos, Braga (2025), não pode ser mais silenciada ou invisibilizada na sua historiografia, diante de um sistema que ainda perpassa o colonialismo do saber.

A pesquisa expõe a formação dos quilombos e mocambos, como formas de resistência ao sistema escravista (Gomes, 1996), esses refúgios também se mostraram lugares de sobrevivência, quando buscavam um lugar seguro, fora do alcance da perseguição (Funes, 2022).

Nestes apontamentos da pesquisa, chega-se à historiografia e trajetórias do Quilombo do Lago de Serpa, este tem sua história marcada por escravidão disfarçado em liberdade condicionada no âmbito da Colônia Industrial de Itacoatiara.

Vindos de um carregamento de escravos em Pernambuco, traficados da África, quando a lei já proibia o tráfico negreiro, foram distribuídos para várias cidades do Brasil. Com o desmanche da Companhia de Comércio de Navegação do Amazonas, procuraram refúgio na região do Lago de Serpa no final do século XIX (Silva, 1997; Ribeiro, 2012; Oliveira, 2020).

Neste povoamento, aprenderam meios e modos tradicionais de sobrevivência, com destaque para a produção artesanal de carvão (Silva, 1997). Com as implicações impostas pelas leis ambientais que coíbe a partir de 1998 a produção de carvão sem licenciamento, os meios de subsistências foram ressignificados, passando por uma transição acompanhadas de desafios sociais, econômicos e identitários (Siqueira; Gonçalves, 2024).

Ao analisar a história do quilombo do Lago de Serpa, é possível verificar as lutas travadas desde sua fundação por sua sobrevivência, território, preservação de sua cultura, do meio ambiente e identidade. Observa-se a invisibilidade e o silêncio historiográfico de uma comunidade formada há mais de cem anos, mas que só foi certificada em 2014 como comunidade quilombola pela Fundação Palmares. Contudo, ainda pouca reconhecida no próprio município a qual faz parte.

Tal como no resto do país, observa-se que a marginalização desta comunidade esteve historicamente imbricada nos sistemas de exploração econômica, exclusão social e apagamento de sua história.

As recentes pesquisas desenvolvidas por universidades, têm sido relevantes para levar ao conhecimento da população amazonense e país afora, a história do quilombo do Lago de Serpa, o segundo quilombo mais documentado do país.

REFERÊNCIAS

- ALBUQUERQUE, Wlamyra R. de; FILHO, Walter Fraga. **Escravos e escravidão no Brasil**. In: _____. **Uma história do negro no Brasil**. Salvador: Centro de Estudos Afro-Orientais; Brasília: Fundação Cultural Palmares, 2006, p. 63-91.
- ALMEIDA, Maria Regino Celestino de. **Trabalho compulsório na Amazônia, séculos XVII–XVIII**. *Arrabalde*, Petrópolis, n. 2, 1988.
- ALVES, Karine Santos da Cruz. **Saberes tradicionais e educação de jovens e adultos (EJA): experiências docentes no Quilombo Monte Recôncavo-BA**. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao curso de Licenciatura em Pedagogia da Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (UNILAB), Campos dos Malês, sob a orientação do Prof. Dr. Ricardo Matheus Benedicto. Bahia, 2025.
- AMARAL, Assunção José Pureza. **Da senzala ao quilombo: práticas educativas e uso de recursos naturais entre os quilombolas do médio Amazonas – Pará**. 2008. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.
- AMAZONAS. **Fala dirigida à Assembleia Legislativa Provincial do Amazonas em o 1.º de outubro de 1857, pelo Presidente da Província Ângelo Thomaz do Amaral**. Rio de Janeiro: Typ. Universal Laemmert, 1858.
- ARRUTI, José Maurício A. **A emergência dos remanescentes: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas**. *Mana: estudos de antropologia social*, n.3/2, p. 7-38, out. 1997.
- AVÉ-LALLEMANT, Robert. **No Rio Amazonas**. São Paulo: Itatiaia, 1980.
- BAENA, Antônio Ladislau Monteiro. **Ensaio corográfico sobre a Província do Pará**. Belém: Typ. de Santos e Santos Menor, 1839.
- BAGESTON, Álvaro Albino da Silva. **A importância da CONAQ para as comunidades quilombolas**. V Semana de 4 Conhecimento, Universidade de Passo Fundo. Rio Grande do Sul, 2018.
- BARBOSA, Benedito Carlos Costa. **Em outras margens do Atlântico: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Grão-Pará (1707–1750)**. 2009. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2009.
- BATES, Henry Walter. **Um naturalista no Rio Amazonas**. São Paulo: Itatiaia, 1979.
- BENJAMIN, Roberto. **África está em nós: história e cultura afro-brasileira: livro 3**. João Pessoa-PB: Grafiset, 2010.
- BEZERRA NETO, José Maia. **Escravidão negra no Grão-Pará: séculos XVII–XIX**. Belém: Paka-Tatu, 2014.

BILLACRÊS, Máximo Alfonso Rodrigues; DOS SANTOS, João Batista Bezerra. **Gestão de resíduos sólidos e percepção ambiental: um estudo na Comunidade Boa Esperança do município de Itacoatiara (AM)**. Revista Brasileira de Educação Ambiental (RevBEA), v. 20, n. 6, p. 520-533, 2025.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BRAGA, Robério. **O negro no Amazonas**. Manaus: Rego; Nova Métrica, 2025.

BRASIL. **Lei n.º 13.043, de 13 de novembro de 2014**. Dispõe sobre a tributação de mercadorias, serviços e outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 14 nov. 2014.

BRASIL. **Lei nº 9.605, de 12 de fevereiro de 1998**. Dispõe sobre as sanções penais e administrativas derivadas de condutas e atividades lesivas ao meio ambiente, e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 13 fev. 1998.

BRASIL, **Lei 12.288/10. Estatuto da Igualdade Racial**. Brasília, DF: Presidência da República, 2010. CÂMARA DOS DEPUTADOS.

BRASIL. **Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996**. Estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 23 dez. 1996. Seção 1, p. 27833.

BRASIL. **Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Brasília, DF, 2003.

BRASIL. **Lei n.º 13.043, de 13 de novembro de 2014**. Dispõe sobre a tributação de mercadorias, serviços e outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 14 nov. 2014.

BRASIL. Ministério da Educação. Conselho Nacional de Educação. Câmara de Educação Básica. **Resolução nº 8, de 20 de novembro de 2012**. Define as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na Educação Básica. Brasília, DF, 21 nov. 2012.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário e Agricultura Familiar. INCRA: **Concluído o relatório técnico de comunidade quilombola em Itacoatiara (AM)**. Gov.br, Brasília. Disponível em: <https://www.gov.br/mda/pt-br>. Acesso em: 06 março 2026.

BRASIL. Portaria Nº 139, de 9 de dezembro de 2014. *Diário Oficial da União*: seção 1, número 239, de 10 de dez. de 2014. Brasília, DF,

BRITO, Roberta Kelly de Lima. **Vapores de Mauá: a Companhia de Navegação do Amazonas (1852–1871)**. Manaus: Hucitec, 2023.

BRITO, Roberta Kelly Lima de. **Vapores de Mauá: A Companhia de Navegação e Comércio do Amazonas (1852–1871)**. 2018. 183 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2018.

CAMPOS, Lorraine Vilela. **Bumba meu boi**. Brasil Escola. Disponível em: <https://brasilecola.uol.com.br/folclore/bumbameuboi.htm>. Acesso em: 7 ago. 2025.

CAVALCANTE, Igor Olinto Rocha. “Fugido, ainda que sem motivo”: escravidão, liberdade e fugas escravas no Amazonas Imperial (c. 1850–c. 1888). In: MELO, Patrícia Alves (org.). **O fim do silêncio: presença negra na Amazônia**. 2. ed. Curitiba: CRV, 2021.

CHAMBOULEYRON, Rafael. **Escravos no Atlântico Equatorial**. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 26, n. 52, p. 85, 2006.

CÚRIA PRELATÍZIA DE ITACOATIARA. **Certidão de batismo de africanos livres para o ano de 1857**.

DA SILVA, Marley Antônia Silva; BARBOSA, Benedito Carlos Costa. **A cidade “enegrecida”: escravizados na Belém do Grão-Pará colonial**. *Revista de Estudos Brasileños*, v. 7, n. 14, p. 109–122, 2020.

DIAS, Manuel Nunes. **Fomento e mercantilismo: a Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão (1775–1778)**. Belém: UFPA, 1970.

DECRETO nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. **Diário Oficial da República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, 20 de novembro de 2003. BRASIL.

DUSSEL, Enrique. **Europa, modernidade e eurocentrismo**, in **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Organizado por Lander, Edgardo, pp. 55-70. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

FERNANDES, Cyra Luciana Ribeiro de Oliveira. **Os africanos livres em Pernambuco: 1831–1864**. 2010. 121 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Pernambuco (CFCH), Recife, 2010.

FILHO, José Luís Xavier. **Quilombo e Contemporaneidade: a construção da identidade negra**. III Congresso Internacional e Interdisciplinar em Patrimônio Cultural: Experiência de Gestão e Educação em Patrimônio. Pernambuco, 2021.

FUNES, Eurípedes Antônio. **Naci nas matas, nunca tive senhor: histórias e memórias dos mocambos do Baixo Amazonas**. Fortaleza, CE: Plebeu Gabinete de Leitura, 2022.

GOMES, Flávio dos Santos. **A hidra e os pântanos: quilombos e mocambos no Brasil (séculos XVII–XIX)**. São Paulo: UNESP, 1997.

GOMES, Flávio dos Santos. **Em torno dos bumerangues: outras histórias de mocambos na Amazônia colonial**. *Revista USP*, São Paulo, p. 40–55, 1996.

GONÇALVES, Maria Ronízia Pereira; SIQUEIRA, João. **Relatório Antropológico da Comunidade Quilombola Sagrado Coração de Jesus, Lago de Serpa**. Manaus, 2024.

GUSMÃO, Neusa Maria Mendes de. **A questão política das chamadas terras de pretos**. Textos e debates núcleo de estudos sobre identidade e relações interétnicas - Terras e

Territórios de Negros no Brasil. Laboratório de Antropologia do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFSC. Santa Catarina, 1990.

HURLEY, Jorge. **Traços cabanos**. Belém: Off. Graphica do Instituto Lauro Sodré, 1936.

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA (INCRA). **Instrução Normativa nº 57, de 20 de outubro de 2009**. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 21 out. 2009.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). **Dossiê de registro – Marabaixo**. Brasília: IPHAN, 2018. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br>. Acesso em: 1 ago. 2025.

INVENTÁRIO NACIONAL DE REFERÊNCIAS CULTURAIS (INRC). **Carimbó**. Dossiê. Belém: IPHAN, 2014.

JOBIM, Anísio. **O Amazonas: suas histórias**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.

LEI nº 12.888 de 20 de julho de 2010. **Institui o Estatuto da Igualdade Racial; altera as Leis nº 7.716, de 5 de janeiro de 1989, 9.029, de 13 de abril de 1995, 7.347, de 24 de julho de 1985, e 10.778, de 24 de novembro de 2003**. Brasília: Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos, [2010].

LEITE, Cynthia Maria Bindá. **Quilombo de Itacoatiara-AM: um estudo de caso na Escola Municipal Engenheiro Casseano Secundo (2017–2021)**. 2021.

LEITE, Marcelo. Negros na Amazônia, uma história ainda em construção. *Real Time 1*, nov. 2023. Disponível em: <https://realtimel.com.br/negros-na-amazonia-uma-historia-ainda-em-construcao/>.

LIMA, Kátia de Oliveira et al. **Lideranças quilombolas no Amazonas**. 2024.

LIMA, Kézia Wandressa da Conceição. **A presença negra na Capitania do Rio Negro na Amazônia colonial**. 2018. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2018.

LIMA, Talyssa Mayra de et al. **Variações no percentual de vegetação nativa em áreas de remanescentes quilombolas em Itacoatiara-AM**. *Observatório de la Economía Latinoamericana*, v. 22, n. 4, 2024.

MAMIGONIAN, Beatriz G. **Africanos livres: a abolição do tráfico de escravos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

MAPA do Quilombo de Serpa. **Itacoatiara/AM**: s.n., 2019. Fonte: imagem de satélite Google (ago. 2019).

MELO, Patrícia Alves. **O fim do silêncio: presença negra na Amazônia**. 2. ed. Curitiba: CRV, 2021.

MELO, Patrícia Alves. **Rompendo o silêncio sobre a presença negra no Amazonas**. In: QUEIRÓS, César Augusto B. (org.). *Historiografia amazonense em perspectiva*. Manaus: Valer, 2020.

MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 17. ed. Petrópolis: Vozes, 1994.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. Brasília: Autêntica, 2019.

OLIVEIRA, Claudemilson Nonato Santos de. **Africanos livres da Colônia Itacoatiara**. Disponível em: <https://franciscogomesdasilva.com.br>. Acesso em: 23 set. 2025.

OLIVEIRA, Claudemilson Nonato Santos de. **A kipá e o cocar: a rede intercomunitária judaica na estruturação urbana de Itacoatiara**. 2019. 213 f. Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2019.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). **Convenção n. 169 sobre Povos Indígenas e Tribais e Resolução referente à ação da OIT**. Brasília: OIT, 2011.

PALHETA, Daniel; DAMASCENO, Alberto; SANTOS, Emina. **A diáspora africana para a Amazônia**. *Brazilian Applied Science Review*, 2018.

PEREIRA, Adriana Soares et al. **Metodologia da pesquisa científica**. Santa Maria: UFSM, 2018.

PEREIRA, Alessandro Sanches. **Impactos ambientais e sustentabilidade**. Alessandro Sanches Pereira/ Thalita dos Santos Dalbello: São Paulo: editora SENAC, 2019.

PEREIRA, Laura Belém. **Quilombolas no Amazonas**. *Revista Educação e Humanidades*, v. 4, n. 2, p. 330–345, 2023.

PINHEIRO, Luís Balkar Sá Peixoto. **Visões da Cabanagem**. 2. ed. Manaus: Valer, 2017.

POZZA NETO, Provino. **Alforrias escravas na Província do Amazonas**. In: MELO, Patrícia Alves (org.). *O fim do silêncio*. Curitiba: CRV, 2021.

POZZA NETO, Provino. **Ave libertas: ações emancipacionistas no Amazonas Imperial**. 2011. 166 f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2011.

RANCIARO, Magela de Andrade. **Quilombos do Andirá**. Manaus: Valer, 2021.

REIS, Arthur César Ferreira. **História do Amazonas**. 3. ed. Belo Horizonte: Itatiaia, 1998.

REIS, Arthur César Ferreira. **Tempo e vida na Amazônia**. Manaus: Governo do Estado do Amazonas, 1965.

REIS, Arthur César Ferreira. **O negro na empresa colonial dos portugueses na Amazônia**. Disponível em: <https://omeka.cultura.am.gov.br>. Acesso em: 8 dez. 2024.

RIBEIRO, Sylvia Aranha de Oliveira. **Uma colônia chamada Itacoatiara**. Manaus: Valer, 2012.

SALLES, Vicente. **O negro no Pará: sob o regime da escravidão**. Belém: UFPA, 1971.

SAMPAIO, Patrícia Melo. **Os fios de Ariadne**. Manaus: Livraria da Física, 1997.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, quilombos: modos e significados**. Brasília: UnB, 2015.

SILVA, Elizangela de Almeida. **Educação, movimentos negros e ações afirmativas no Amazonas**. 2018.

SILVA, Francisco Gomes da. **Cronologia de Itacoatiara**. Manaus: Papyros, 1997.

SILVA, Francisco Gomes da. **Fundação de Itacoatiara**. Manaus: Editora Cultural da Amazônia, 2013.

SILVA, Gilvânia Maria da. **Por outras epistemologias: os quilombos como espaços de construção de conhecimento**. *Revista de estudos em relações interétnicas | Interethnica*. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/interethnica/article/view/25545>. Acesso em: 8 de dez. 2025.

SILVA, Giselda Shirley da; SILVA, Vandeir José da. **Quilombos brasileiros**. *Revista Mosaico*, v. 7, n. 2, p. 191–200, 2014.

SILVA, Marilene Corrêa da. **O país do Amazonas**. 4. ed. Manaus: Valer, 2023.

SILVA, Jéssica Gonçalves da *et al.* **Influência de fatores socioeconômico e educacionais na percepção ambiental da Comunidade Quilombola Sagrado Coração de Jesus, em Itacoatiara-AM**. 2025.

SILVA, Raul de Andrade e. **A Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão**. *Revista de História*, São Paulo, 1972.

SIQUEIRA, João; GONÇALVES, Maria Ronizia Pereira. **Relatório antropológico da Comunidade Quilombola Sagrado Coração de Jesus do Lago de Serpa**. Itacoatiara: Associação Comunitária, 2024.

SUPERTI, E.; SILVA, G. V. **Comunidades Quilombolas na Amazônia: » Confins** [online], p. 20, 2015.

VEIGA, Glauco. **O desembarque de Serinhaém**. *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*, v. XLVII, Recife, 1975.

VERGOLINO, Henry Anaíza; FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. **A presença africana na Amazônia colonial**. Belém: Arquivo Público do Pará, 1990.

WEHLING, Arno; WEHLING, Maria José C. M. **Formação do Brasil colonial**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

ANEXOS

LISTA DE AFRICANOS LIVRES DAS APREENSÕES DE RELÂMPAGO, SIRINHAÉM E SÃO MATEUS.

FONTE: Arquivo Público Nacional/RJ- ANIJ6469

RELÂMPAGO (1851)	SIRINHAEM (1855)	SÃO MATEUS (1856)
David	Geremias	Amaro
Francisco	Deziderio	Odonel
Affonso	Trajanos 2o.	Barromeu
João	Pancrácio	Domiciano
	Margarida	Boaventura
	Zeferina	Ignacio
	Paulo 2o.	Martinho
	Bernardo 2o.	Firmo
	Estevão	Elias
	Rodolfo	Nepomuceno
	Felizardo	Jorge
	Augusto	Napoleão
		Honorato
		Emigídio
		Militão
		Peregrino
		Libencio
		João Paulo
		Vallerio
		Odon
		Brasilianno



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM
Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia -
PPGSCA



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 15 de janeiro 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, 15 de janeiro de 2025.

Assinatura do(a) Autorizante: Bernardo S. S. M. de S.

Assinatura do(a) Pesquisador(a): Célia Barbera



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM
Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia -
PPGSCA



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 janeiro 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, 22 de janeiro de 2026.

Assinatura do(a) Autorizante: Simone Lima Monteiro

Assinatura do(a) Pesquisador(a): Célia Barbosa



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM
Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia -
PPGSCA



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 dezembro 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 dezembro de 2025.

Assinatura do(a) Autorizante: Valdir Clarindo Cabral

Assinatura do(a) Pesquisador(a): Célia Barbosa



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM
Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia -
PPGSCA



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 outubro 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 outubro de 2025.

Assinatura do(a) Autorizante: Luiz Felipe Marquês Gadelha
 Assinatura do(a) Pesquisador(a): Célia Barbosa



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM
Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia -
PPGSCA



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 25 de janeiro 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, 25 de janeiro de 2026.

Assinatura do(a) Autorizante:

Reinardo João Robim Real

Assinatura do(a) Pesquisador(a): *Celia Barbosa*



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM
Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia -
PPGSCA



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 25 de outubro 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, 25 de outubro de 2025.

Assinatura do(a) Autorizante: Sebastião Gonçalves da Silva

Assinatura do(a) Pesquisador(a): Célia Barbosa



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM
Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia -
PPGSCA



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 25 de novembro 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, 25 de novembro de 2025.

Assinatura do(a) Autorizante: Luciana dos Santos de Melo

Assinatura do(a) Pesquisador(a): Célio Barbosa



UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM
Programa de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia -
PPGSCA



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 28 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, 28 de setembro de 2025

Assinatura do(a) Autorizante: Ozete C. de Melo

Assinatura do(a) Pesquisador(a): Célia Barbosa