

# **“Lá se vive como aqui”: Reflexões sobre a construção de fronteiras sociais e identidades étnicas de comunidades quilombolas no contexto regional do Baixo Amazonas, Santarém-PA.**

Diego Pérez Ojeda del Arco.

Cita:

Diego Pérez Ojeda del Arco (2019). *“Lá se vive como aqui”: Reflexões sobre a construção de fronteiras sociais e identidades étnicas de comunidades quilombolas no contexto regional do Baixo Amazonas, Santarém-PA. XXXII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Asociación Latinoamericana de Sociología, Lima.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-030/450>



## **“Lá se vive como aqui”: Reflexões sobre a construção de fronteiras sociais e identidades étnicas de comunidades quilombolas no contexto regional do Baixo Amazonas, Santarém-PA<sup>1</sup>**

Diego Pérez Ojeda del Arco

### **Resumo**

Considerando os distintos processos identitários étnicos protagonizados por grupos sociais que orientam as suas ações em prol do autorreconhecimento enquanto comunidades remanescentes de quilombo na região do Baixo Amazonas brasileiro, o objetivo geral deste trabalho é analisar a produção da etnicidade partindo do entendimento de que ela não decorre de descontinuidades culturais empiricamente observáveis. Cientes de sua variação, destacamos as complexas relações existentes entre etnicidade e cultura por meio de uma etnografia dos processos políticos de reconhecimento territorial como quilombo feita com base na análise situacional realizada na comunidade quilombola de Surubiu-Açú, última associação comunitária a acionar a categoria étnica na Federação das Organizações Quilombolas de Santarém-FOQS. Assim, levando em conta diferentes escalas de análise, daremos ênfase aos contextos de interação onde a identidade étnica é manifestada, seja na interação social com outras comunidades vizinhas ou com o próprio Estado, na reivindicação de direitos. Com isso, as similitudes presentes nos modos de fazer, criar e viver observadas entre as comunidades quilombolas e “ribeirinhas”, serão comparadas contrastivamente aos diferentes processos de distintividade cultural. É justamente por meio desses processos que sinais diacríticos são eleitos e se tornam relevantes tanto na interação intercomunitária, quanto na configuração de identidades étnicas e políticas. Finalmente, para compreendermos as redes locais interétnicas e intercomunitárias, fundamentadas no parentesco e em outras formas comuns de organização social, será proposta a utilização do conceito de campesinato como instrumento analítico para abordar as formas de organização social dos grupos étnicos, os quais muitas vezes terminam sendo essencializados pelo senso comum.

### **Palavras-chave**

Comunidades quilombolas; identidade étnica; Baixo Amazonas.

### **Introdução**

A partir da constituição brasileira de 1988, que em seu artigo nº 68 dos Atos das



Disposições Constitucionais Transitórias-ADCT outorga direitos territoriais aos *remanescentes de quilombos* que estejam ocupando as suas terras, vários grupos sociais começaram a orientar as suas ações para acionar dito artigo constitucional, dando início aos seus respectivos processos de auto-reconhecimento, reafirmando dessa maneira suas identidades étnicas como comunidades quilombolas<sup>2</sup>.

A região norte do país não foi estranha a esses processos, e no município de Santarém, localizado na região do Baixo Amazonas, no Oeste do estado do Pará, se tem registro que desde o ano de 2002 algumas comunidades começaram a debater sobre a possibilidade de formar uma Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo<sup>3</sup>. Dentro desse contexto, e se valendo da publicação de Decretos mais específicos que regulamentavam os processos de titulação dos territórios quilombolas, no dia 10 de março de 2006 foi formalmente criada a Federação das Organizações Quilombolas de Santarém-FOQS, em torno da qual passaram a se organizar as associações das comunidades quilombolas do referido município<sup>4</sup>.

Com o tempo várias outras comunidades da região também passaram a se auto-reconhecer como quilombolas, se incorporando posteriormente à FOQS. Hoje em dia a Federação está conformada pelas associações de doze comunidades quilombolas distribuídas entre a terra firme, no chamado “planalto” santareno, e a várzea, tanto nas margens do rio Ituqui como do rio Amazonas<sup>5</sup>.

Porém, é importante destacar que a grande maioria das comunidades do Baixo Amazonas não acionou nenhuma identidade étnica propriamente dita, por mais do que nestas, conforme ouvimos em diversas comunidades quilombolas, “se vive da mesma forma do que aqui”. Dessa forma os nossos interlocutores apontaram a existência de grandes semelhanças entre as suas comunidades (auto-reconhecidas como quilombolas) e as outras comunidades vizinhas; isto no que diz respeito à realização de atividades socioeconômicas relacionadas à agropecuária, à pesca, assim como também a outras manifestações culturais, como a participação em campeonatos de futebol intercomunitários, festas de santo, casamentos intercomunitários, etc.

Desta forma, o presente artigo pretende analisar, em primeiro lugar, a conformação da identidade étnica das comunidades quilombolas do Baixo Amazonas, a qual é frequentemente construída a partir da presunção de uma origem comum compartilhada que toma como referência distintos processos históricos presentes na memória social. Por sua vez, se dará ênfase também aos distintos contextos de interação onde a referida



identidade é manifestada, já seja na interação social com outras comunidades vizinhas ou com o próprio Estado.

Em segundo lugar, e de acordo ao material etnográfico coletado, se indagará sobre como as diferenças étnicas entre as comunidades quilombolas e as comunidades “ribeirinhas” da região não se traduzem necessariamente em diferenças culturais significativas entre as mesmas. Assim sendo, e para o melhor entendimento da situação social aqui apresentada, será proposta a utilização do conceito de campesinato como categoria analítica para que possa auxiliar às categorias étnicas atualmente utilizadas que, como podemos observar, às vezes terminam essencializando a certos grupos.

Finalmente, e levando em conta essa escassa distintividade cultural antes mencionada, se questionara o porquê dos direitos das comunidades ribeirinhas e das demais populações tradicionais parecem ser mais vulneráveis do que aqueles que resguardam os interesses de comunidades etnicamente diferenciadas. A maneira de ilustração se comentará sobre a atual discussão que gira em torno da aplicabilidade ou não às populações e comunidades tradicionais do direito à Consulta Prévia, Livre e Informada contemplada na Convenção nº169 da OIT.

### **O componente étnico das comunidades quilombolas**

Para entender o viés da etnicidade por meio da qual o Estado brasileiro passou a reconhecer às comunidades remanescentes de quilombo considero que não cabe agora fazer uma revisão histórica nem do período da escravidão nem da gênese do conceito quilombola, temas sobre os quais se tem discutido arduamente em diversas outras publicações (Funes, 1996; O’Dwyer, 2002; Oliveira, 2016; Salles, 1971). Interessa sim destacar como a partir da promulgação da Lei Áurea em 1888, deixaram de fazer sentido, pelo menos para as classes políticas dominantes, aqueles Quilombos ou Mocambos estabelecidos por negros escravizados que fugiam do controle do regime escravocrata. Como consequência disso, durante o período republicano se constatou “um silêncio nos textos constitucionais sobre a relação entre os ex-escravos e a terra” (Almeida, 2002, p.53); o qual, como assinalado anteriormente, só chegou a ser interrompido 100 anos depois com a constituição democrática de 1988 que, em seu artigo nº 68 dos ADCT, outorgou direitos territoriais aos *remanescentes de quilombos* que estejam ocupando as suas terras, sendo-lhes garantida a titulação definitiva.



A partir daí se fez necessário pensar também na efetiva regulamentação do referido artigo constitucional, o que abriu espaços para amplos debates acadêmicos que levaram a reconfigurar o conceito de “quilombo”. O mesmo ficou permeado por uma nova gama de significações que o libertaram das definições historiográficas e escravocratas às quais tinha estado fortemente ligado no passado. Vale destacar que nesses debates a disciplina antropológica ocupou um lugar central, tendo uma participação importante por meio da Associação Brasileira de Antropologia-ABA.

Passaram então a ser questionadas formas de identificação e classificação estranhas aos próprios grupos, muitas das quais estavam baseadas em critérios puramente “historiográficos”, “arqueológicos”, “raciais” e/ou “culturais”, em busca do “sentido” considerado “correto”, “puro” e “verdadeiro” (O’Dwyer, 2010, p.14).

Precisamente, um dos resultados mais importantes dessas discussões foi o consenso estabelecido que sugeria pensar às comunidades *remanescentes de quilombo* a partir do seu componente étnico. Sian Jones sintetiza aos grupos étnicos como qualquer grupo de pessoas que se diferenciam ou se separam de outros grupos, com os quais interagem ou coexistem, com base nas suas percepções de diferenciação cultural e/ou descendência comum (Jones, 1997). Ainda sobre a descendência comum, é importante frisar que esta seria uma crença subjetiva, “sendo indiferente a relação de sangue efetiva” (Weber, 2000, p.270).

Por sua vez, levando em conta os aportes teóricos de Fredrik Barth, a prevalência destes grupos étnicos não radicaria na manutenção dos seus traços culturais (os quais evidentemente poderiam mudar), mas sim na criação de *fronteiras* criadas e mantidas pelos mesmos. Por isso, dito autor assinala a necessidade de tornar como foco central das investigações as fronteiras étnicas que definem os grupos, e não ao conteúdo cultural por eles delimitado (Barth, 2000, p.32). Dessa forma a auto-identificação passou a ocupar um lugar de destaque no reconhecimento étnico, sendo esse o processo mediante ao qual os integrantes do grupo criam seus próprios critérios de pertencimento, definidos pelo antropólogo norueguês como sinais diacríticos.

Assim, o destaque ao auto-reconhecimento ficou evidente tanto no cenário nacional como internacional. No Brasil proliferaram as publicações de Decretos, que diziam respeito à regulamentação dos processos de titulação de territórios quilombolas, nos quais se levava em conta o caráter auto-identitário destes grupos. Veja-se por exemplo o Decreto nº 4887/2003, que define às comunidades quilombolas com “grupos étnico-



raciais, segundo critérios de autoatribuição<sup>6</sup>; ou o Decreto n° 6.040/2007, que tem como um dos seus objetivos “reconhecer, com celeridade, a auto-identificação dos povos e comunidades tradicionais”<sup>7</sup>. Já no cenário global, foi a Convenção n°169 da Organização Internacional do Trabalho-OIT<sup>8</sup>, da qual Brasil é signatário<sup>9</sup>, a que outorgou um arcabouço jurídico internacional ao auto-reconhecimento, sendo este considerado como “critério fundamental para a identificação dos grupos”<sup>10</sup>. Dessa maneira, os processos de auto- reconhecimento poderiam ser realizados sem a necessidade de um observador externo que os identifique e autorize. Pratica esta que no passado foi exercida tanto por representantes dos governos, como também por antropólogos e demais cientistas sociais, que, por muito tempo, foram considerados “peritos especializados” nessas discussões.

Alguns poderiam argumentar que pese a isso o trabalho do antropólogo ainda continua sendo requerido ao se tratar de grupos étnicos, como evidentemente acontece com o INCRA, a autarquia a quem cabe a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades quilombolas. Dentro das Instruções Normativas publicadas pelo INCRA, as quais regulamentam os procedimentos de titulação, se encontra efetivamente estipulada a realização de Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação-RTID<sup>11</sup>, os quais incluem, dentre outros, os estudos e relatórios antropológicos, popularmente conhecidos como “laudos antropológicos”.

Mas é importante destacar que os mesmos nem sempre foram aceitos, precisamente porque se temia que estes pudessem deslegitimar o auto-reconhecimento dos grupos. Por sua parte, a ABA se posicionou rapidamente argumentando que “a auto- definição utilizada pelos próprios atores sociais não prescinde da realização de estudos técnicos especializados que venham a descrever e interpretar a formação de identidades étnicas” (O’Dwyer, 2010, 32). Nesse sentido, os laudos antropológicos poderiam fornecer elementos, à luz duma disciplina já institucionalizada e legitimada no país, com os quais seria possível defender os direitos diferenciados destes grupos inclusive em instancias judiciais. O que de fato ocorreu no 2004, quando o Decreto n° 4887/2003 e o próprio

direito à autoidentificação das comunidades quilombolas foram questionado pelo Partido da Frente Liberal (PFL), atual Democratas (DEM), ao interpor uma Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADIN n°3.236) perante o Supremo Tribunal Federal-STF<sup>12</sup>. A partir daí a perspectiva da ABA passou a vigorar, sendo aprovada pelo INCRA, no ano



de 2005, uma portaria que previa a elaboração dos estudos e relatórios antropológicos já antes mencionados<sup>13</sup>.

Em vista disso, e frente à atual conjuntura de instabilidade política que abre espaço para posicionamentos que deslegitimam o reconhecimento étnico de comunidades quilombolas, inclusive do planalto santareno.<sup>14</sup> vale mencionar mais uma vez que os laudos antropológicos sérios em nenhum momento visam questionar a auto-identificação dos atores sociais, posto que:

*O antropólogo não deve revestir-se de uma autoridade acadêmica que supostamente o capacita a informar ou mesmo negar a identidade de grupos étnicos (...), pois indubitavelmente, em última análise, cabe aos próprios membros dos grupos étnicos se autoidentificarem e elaborarem seus próprios critérios de pertencimento e exclusão, mapeando situacionalmente as suas fronteiras étnicas. (...). Ao antropólogo cabe, pois, o papel de identificar a estruturação interna do grupo e os seus processos sociais interativos, isto é, não definir, mas contextualizar o grupo, utilizando como parâmetro as classificações e categorias nativas de autoidentificação. (Brasileiro; Sampaio, 2002, p. 91,92).*

### **A origem comum compartilhada**

No contexto regional do Baixo Amazonas, as comunidades remanescentes de quilombo hoje vinculadas à FOQS acionaram seus direitos constitucionais diferenciados por meio do estabelecimento, como sinal diacrítico de pertencimento, de uma descendência comum presumida com os escravos fugidos que tempo atrás habitaram essa mesma região.

Além disso, a relativa diversidade fenotípica presente nas comunidades quilombolas (as quais são recorrentemente pensadas como sendo de exclusividade negra baixo preceitos ligados a categorias estritamente raciais já bastante ultrapassadas nas ciências sociais) foi por eles mesmos relacionada a diversos acontecimentos históricos ocorridos na região (O'Dwyer, 2011). Um destes fazia referência direta à Cabanagem, revolta popular e social ocorrida na antiga Província do Grão-Pará entre os anos de 1835 e 1840, e que teve como uma das suas características precisamente a grande diversificação encontrada entre seus integrantes, denominados como cabanos, que envolvia indivíduos considerados “brancos”, de origem europeia, “negros”, de origem africana e trazidos como escravos, indígenas, e outros considerados “ mestiços”, “ caboclos”, “cafuzos”, “mulatos”.



No livro *O Negro no Pará* (1971), Vicente Salles aponta que a miscigenação se fez intensamente presente na Amazônia e na capitania do Pará, onde a massa da população escrava não foi exclusivamente negra (com exceção dos chamados africanos “natos”), apresentando o “crioulo” múltiplas combinações étnicas, passando todas estas a compor a chamada “população de cor”, que foi igualmente escravizada. Ainda, de acordo com Vicente Salles, na Cabanagem “o negro que até então fugia para os mocambos distantes, aderiu em massa ao movimento, pretendendo alcançar a liberdade” (Salles, 1971, p.212); mas esta não lhe foi concedida, e após a Cabanagem os quilombos se multiplicaram em quase toda a Amazônia, como pode-se comprovar por meio de diversas fontes escritas da segunda metade do século XIX.

Nesse sentido pode-se trazer aqui, a maneira de exemplo, o caso da comunidade quilombola de Surubiu-Açú, cujos membros legitimam a sua origem comum presumida naquele acontecimento histórico ainda bastante presente na memória coletiva da população local, como o evidenciam muitos dos depoimentos coletados em campo:

*No verão, quando seca e a restinga é grande, tem pessoas que já tem pegado vasilha de barro aqui na comunidade. Também em Cabeça D’Onça (comunidade vizinha) tem se encontrado muita coisa, já acharam crucifixo, corrente, acham muita coisa lá. De menino me contaram que lá acharam uma corrente muito grossa enterrada na terra. Isso tudo é da época dos cabanos. (Sr. Aldo Ernesto dos Santos Menezes, comunidade quilombola de Surubiu-Açú, Santarém, 18 de junho de 2018).*

Outro depoimento fala também sobre mais objetos materiais achados:

*Antes nós tínhamos um trabalho lá embaixo, e na saída existia muito pedaço de material de porcelana, barro, coisas feitas com o dedo. Aí, um dia meu irmão estava andando e me disse “rapaz não acredito!”. E ele pegou um crucifixo de ouro! Ele guardou, ainda ele tem, 3 gramas e oito décimos, ouro mesmo. Também é possível encontrar muita capsula de rifle, projeteis achatados. Não sei se ainda dá para ver, mas tinha vasilha de toda espécie, vasilhas de porcelana, vasilha de prata com desenhos; também há muitos anos eu achei umas pedrinhas, umas bolinhas enterradas, parecia metal. Tudo foi achado na mesma área daqui, mas na outra comunidade, em Cabeça D’Onça, lá embaixo, na boca do rio chamada Patucu, bem perto. (Sra. Maria Domingas dos Santos Menezes, comunidade quilombola de Surubiu-Açú, Santarém, 18 de junho de 2018).*

Não é de surpreender que dentro da área da comunidade quilombola de Surubiu- Açú não se tenham encontrado muitos objetos materiais, e isto devido a que antigamente



não existia o território atualmente ocupado pela comunidade, tendo este surgido há 60 anos pelo fenômeno das “terras crescidas”<sup>15</sup>. De qualquer forma, vale mencionar que o fato de que os objetos materiais não tenham sido encontrados exatamente dentro do território reivindicado como quilombola não deslegitima a memória social do grupo. O que realmente importa são as histórias às quais estão ligados esses objetos mencionados nas falas, os quais por si mesmos comprovam a existência de comércio e intensa mobilidade naquela região. Além do mais, vale lembrar que antigamente todo fazia parte de uma mesma grande área, já que foi só com o transcorrer dos anos que as comunidades foram sendo criadas e desmembradas de conjuntos territoriais maiores, em muitos casos obedecendo a questões meramente administrativas.

Esse é o caso da região de Aritapera, uma vasta extensão territorial que hoje em dia agrupa à comunidade quilombola de Surubiu-Açú e a outras treze comunidades ribeirinhas<sup>16</sup>. O interessante daquela região é que, pese a compartilhar uma mesm

história, somente uma comunidade chegou a se auto-reconhecer como remanescente de quilombo.

Partindo daquele caso empírico, não se indagará aqui nem sobre os possíveis motivos que levaram ao autoreconhecimento étnico da comunidade quilombola em questão, nem sobre o porquê das outras comunidades ribeirinhas não terem acionado a identidade quilombola para si. O que se tentara, a partir desse caso, é compreender a existência de diferenças étnicas entre as comunidades da várzea sem que estas se traduzam necessariamente em diferenças culturais significativas entre as mesmas.

### **Lá se vive como aqui, da mesma forma que aqui**

Numa das visitas realizadas à comunidade quilombola de Surubiu-Açú aconteceu uma situação específica que terminou sendo bastante reveladora. Esta surgiu a partir da pergunta, realizada por simples curiosidade, sobre a existência, ou não, de algum tipo de relação entre eles e a comunidade ribeirinha de Surubi-Mirim, devido a que ambas apresentam nomes bastante similares. Em Surubiu-Açú nos responderam que Surubi-Mirim ficava “um pouco mais para lá”, e que não pertencia mais ao município de Santarém e sim ao município de Alenquer, que se localiza a uma distância bastante próxima da comunidade, literalmente do outro lado do rio. Se perguntou então se é que lá se levava uma vida similar à que eles levavam, ao que responderam que “não muito”, isto devido a que, segundo nos indicaram, em Surubi-Mirim se plantava pouco, sendo



naquela comunidade a criação de gado e a pesca as principais fontes de renda.

Levando em conta essa primeira resposta, se passou a perguntar então quais eram as atividades que se realizavam em Surubiu-Açú, nos respondendo que ali se plantava, se pescava e também se criavam gado; quer dizer, nos foi indicado que realizavam exatamente as mesmas atividades que na outra comunidade, tendo uma diferenciação no grau de intensidade da atividade agropecuária, que eles diziam trabalhar mais. As indagações nesse sentido continuaram de nossa parte, e por meio das respostas que nos brindaram foi possível perceber como, mesmo não sendo totalmente aceitas num primeiro momento, posteriormente as semelhanças entre ambas comunidades foram reconhecidas pelos próprios moradores da comunidade quilombola de Surubiu-Açú, que inclusive chegaram a assinalar um “parecido” no modo de viver mantido com todas as outras

Água Preta e Ilha do São Miguel. Todas as comunidades fazem parte do Conselho regional de Aritapera, uma das regiões do Município de Santarém, PA.

comunidades da região, terminando por nós disser que, “lá se vive como aqui, da mesma forma que aqui”.

Estas semelhanças assinaladas transbordavam à realização de atividades puramente econômicas, sendo posta em evidencia uma similaridade que poderia ser denominada como cultural, posto que abrange as relações sociais como um todo. Hipóteses esta que se reforça levando em conta as festas de padroeiro realizadas nas distintas comunidades, as quais contam com a presença de comunitários de toda a região; os casamentos entre comunidades, jocosamente chamados por eles de “roubos” como categoria nativa; a atuação da igreja católica por meio da Dioceses, que coloca um coordenador para todas as comunidades da região, sendo estas quilombolas ou não; os campeonatos de futebol intercomunitários, que conta com a participação de “jogadores quilombolas” no chamado “campeonato ribeirinho”, entre outros.

Desta maneira, o contexto etnográfico aqui mencionado permite assinalar que, enquanto a identidade étnica das comunidades quilombolas do Baixo Amazonas é frequentemente construída a partir da noção de ancestralidade comum que toma como referência à Cabanagem e/ou a outros processos históricos presentes na memória coletiva, as práticas culturais referem-se a representações, costumes e normas que são comuns a todas as demais comunidades da região. Assim, as observações sugerem que podem



haver diferenças étnicas no que se refere à origem comum e ao parentesco presumido, principalmente com relação a outras comunidades ribeirinhas, sem que isso implique em diferenças culturais significativas entre elas (Eidheim, 1969; Eriksen, 1991).

Por isto, e na procura de um melhor entendimento da situação social até aqui apresentada, será proposta a utilização do conceito de campesinato como categoria analítica para que este possa auxiliar às categorias étnicas atualmente utilizadas que, como podemos observar, às vezes terminam essencializando a certos grupos que, ao igual que seus grupos vizinhos, compartilham os mesmos “modos de criar, fazer e viver”<sup>17</sup>. Dessa forma, e em concordância com o antropólogo Fabio Murra<sup>18</sup>, pretendemos chamar a atenção para a importância de entender aos grupos etnicamente diferenciados, antes que nada, como grupos domésticos que se relacionam e organizam politicamente a nível local.

Temos consciência de que o campesinato hoje em dia pode ser entendido como uma “noção problemática” (Velho, 2007, p.15), principalmente quando se tenta utilizar o

conceito para fazer referência a grupos étnicos. Evidentemente não é o intuito do presente trabalho trazer de volta aquela noção de “Campesinato histórico”, consolidada a partir da segunda metade do século XX, que entendia ao campesinato a partir da sua identidade de classe (por mais que dito conceito classista ainda seja reivindicado por diversos coletivos políticos<sup>19</sup>). Tampouco se pretende relegar às distintas identidades étnicas a uma posição subordinada como sendo simplesmente “vertentes distintas de um bloco amazônico camponês”<sup>20</sup>.

Muito pelo contrário, respeitamos, defendemos e acreditamos nas reivindicações identitárias dos grupos étnicos, assim como na importante pauta que marcam na agenda política do país e do continente. Porém, entendemos que a utilização do campesinato, como conceito e não como categoria política, fornece um outro enfoque por meio do qual também é possível estudar às comunidades quilombolas do Baixo Amazonas, cujos moradores, assim como a grande maioria dos moradores da região, fazem parte dum “campesinato polivalente”<sup>21</sup> (Castro, 1998, p.7) ao exercer distintas atividades socioeconômicas<sup>22</sup>.

Por conseguinte, as formas de organização social das comunidades quilombolas não deveriam ser analisadas exclusivamente à luz das teorias da etnicidade, sob o risco de se ter uma compreensão menos abrangente das mesmas. Frente a isso, a utilização de

teorias que tratam sobre as particularidades da unidade econômica camponesa tem auxiliado muito no melhor entendimento da organização e da dinâmica das distintas comunidades da região, sejam estas tanto quilombolas quanto ribeirinhas. Desse modo, as unidades de produção familiar comumente presentes em ditas comunidades podem passar a ser pesquisadas mediante enfoques teóricos clássicos do campesinato, como os trazidos por Chayanov, que evidenciam, mediante o estudo dos “sistemas econômicos não capitalistas”, uma lógica de produção familiar própria que não se baseia no trabalho assalariado, mas sim na denominada “auto-exploração familiar”<sup>23</sup> (Chayanov, 1981).

Agora, que a lógica de produção dos grupos domésticos estudados seja diferente à lógica de produção capitalista não equivale a dizer que os mesmos se encontram à margem do sistema econômico no qual evidentemente estão inseridos, como muitos críticos de Chayanov afirmaram erroneamente (Pérez, 1983, p.66). De igual maneira, afirmar que o movimento da circulação de mercadorias na produção camponesa é distinto ao da produção capitalista por prevalecer a produção de *valores de uso* por sobre os de *valores de troca* (Oliveira, 2001, p.52; Silva, 2009, p.55)<sup>24</sup> tampouco pode ser entendido como um intento por relegar a essas populações para fora do *Sistema Mundial* contemporâneo.



*Figura 1. Grupo familiar da comunidade quilombola de Surubiu-Açú composto por Rosilete Menezes Cardoso, Trinidad Correa de Souza (que naquele momento se encontrava pescando), e os dois filhos do casal que permaneceram na comunidade, Rosivam e Rivaldo. Na foto encontram-se arrumando os produtos que serão comercializados na feira da cidade de Alenquer. Dentre os produtos podem-se encontrar “cachos de banana grande”, jerimum, cheiro verde, pimentinha, mandioca e diversas espécies de peixe. Data: 25 de outubro de 2018.*

*Fonte: Acervo pessoal*



O que sim vale a pena assinalar é que, na região do Baixo Amazonas, as comunidades quilombolas e ribeirinhas, as quais foram aqui apresentadas como pertencendo a um mesmo tipo de “campesinato de várzea”, são por sua vez compreendidas baixo a categoria mais ampla de “povos tradicionais”<sup>25</sup>. Nesse sentido, mesmo não sendo colocadas à margem ou fora do sistema econômico, as comunidades chamadas de tradicionais, ao igual que o foram historicamente as distintas realidades camponesas, são comumente entendidas como contrastivas ou como obstáculos à mudança e a modernidade (Grynszpan, 2002, p.129; O’Dwyer, 2013, p.123; Ploeg, 2008, p.35).

Frente a isso, cabe questionar porquê, pese as grandes semelhanças nos modos de vida e a escassa distintividade cultural, como se evidenciou no caso aqui apresentado, as comunidades ribeirinhas e grande parte das demais populações tradicionais parecem encontrar-se em desvantagem, no que diz respeito à defesa dos seus direitos e interesses, frente a aquelas comunidades que acionaram alguma categoria étnica de grupo.

#### **A aplicabilidade da Consulta Prévia, Livre e Informada**

*Sobre a terra coletiva, eu entendo que o quilombola e o indígena têm apoio, diferente a nós que ficamos no coletivo e não temos apoio; se a gente vai ao banco não temos financiamento porque a nossa área não tem documento como garantia. Nosso problema não é só o coletivo, se o coletivo tivesse apoio beleza, mas o problema é que não temos apoio em nada. (Sr. Jose Paulino, comunidade ribeirinha de Acutireça, Lago Grande do Curuai, Santarém, 15 de junho de 2018).*

A fala aqui transcrita de uma liderança ribeirinha do município de Santarém traz o sentir de boa parte dos moradores das comunidades ribeirinhas do Baixo Amazonas ao expor um certo sentimento de abandono por conta da ausência do Estado. É verdade que essa percepção de ausência estatal é bastante recorrente e evidentemente não se cerne só as comunidades ribeirinhas de várzea; porém, o interessante das declarações do nosso interlocutor é que, ao comparar a sua própria realidade com a realidade das comunidades quilombolas e das comunidades indígenas vizinhas, sente que a sua comunidade não conta com o apoio que essas outras comunidades etnicamente diferenciadas sim recebem, tal vez fazendo referência implicitamente à interlocução que as mesmas mantem junto com a Fundação Cultural Palmares- FCP e a Fundação Nacional do Índio- FUNAI, respetivamente.

Do mesmo modo, um outro caso que ajuda a pensar dita situação é o debate que gira em torno da aplicabilidade ou não do direito à Consulta Prévia, Livre e Informada,



contemplada na Convenção nº169 da OIT, às populações e comunidades tradicionais; o que evidencia a disparidade de condições com as quais distintas comunidades visam a defender seus direitos.

A diferença de outros países da região, que além de ratificar a Convenção nº 169 da OIT investiram também na regularização da consulta prévia por meio da criação de leis específicas que assegurassem seu cumprimento, no Brasil a consulta não chegou a ser regulamentada. No ano de 2012 inclusive se chegou a instituir, por meio da Portaria Interministerial nº35, um Grupo de Trabalho Interministerial que tinha a finalidade de “estudar, avaliar e apresentar propostas de regulamentação da Convenção nº 169 da OIT no que tange aos procedimentos de consulta prévia dos povos indígenas e tribais”<sup>26</sup>. Porém, o Grupo de Trabalho Interministerial fracassou na sua tentativa de regulamentar a consulta, em grande parte devido à saída do movimento indígena do processo de diálogo, como consta na Carta Pública emitida pela Articulação dos Povos Indígenas do Brasil- APIB, encaminhada em julho de 2013, onde, entre outras coisas, se justifica a saída do processo alegando-se a inexistência de boa-fé por parte do Governo<sup>27</sup>.

É importante assinalar que os representantes do movimento quilombola que participavam do Grupo de Trabalho decidiram não se retirar daquele processo de diálogo posto que, a diferença das populações indígenas, eles não tiveram desde sempre assegurado o seu direito à consulta. Assim, “o Governo brasileiro somente passou a reconhecer às comunidades quilombolas enquanto povos tribais a partir de 2008” (Rojas; Magami; Magalhães, 2016, p. 17), quando as incluiu pela primeira vez nos relatórios anuais enviados a uma comissão de especialistas da OIT. Já as demais chamadas populações tradicionais, por sua parte, não receberam ainda um reconhecimento semelhante por parte do Estado, fato pelo qual o seu direito a serem consultados corre o risco de ser questionado.

De qualquer forma, a falta da regulamentação da consulta prévia no Brasil não foi, como poder-se-ia pensar, prejudicial, posto que, em primeiro lugar, a ausência de uma regulação específica não afetou a obrigatoriedade da aplicação da consulta, já que a Convenção nº 169 da OIT, ao dispor sobre os direitos humanos, foi incorporada à legislação brasileira na qualidade de norma supralegal, possuindo assim aplicabilidade imediata. Em segundo lugar, porque as experiências de regulamentação da consulta prévia em países vizinhos do continente sul-americano têm-se mostrado, na maioria dos casos, contraproducentes.



Veja-se, a título de exemplo, a regulamentação da consulta prévia realizada no Peru, onde no ano de 2011 se aprovou a "Lei do direito a consulta prévia aos povos indígenas originários, reconhecido na convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT"; a mesma rapidamente evidenciou uma série de incongruências, sendo, por citar algumas destas, não exatamente uma lei de consulta prévia e sim de “consulta posterior”, posto que o Estado determinou que a consulta às populações seja feita antes do início das atividades de extração de recursos ou implantação de projetos, mas depois da assinatura dos contratos.<sup>28</sup>

Tal vez seja por isso que a regulamentação da consulta prévia no Brasil deixou de ser uma das pautas levantadas tanto pelos povos indígenas como pelos povos tradicionais em geral, posto que, na atual conjuntura nacional, qualquer regulamentação da consulta correria o risco de terminar sendo extremamente restritiva e excludente. Frente a isso, o meio que estas populações têm encontrado para poder garantir efetivamente o direito à consulta tem sido a individualização e judicialização dos casos, aos quais a Justiça tem se mostrado favoravelmente em razão dos demandantes, inclusive quando se trata de comunidades tradicionais.

Precisamente isso foi o que aconteceu em Santarém no ano de 2016, quando foi apresentada, em conjunto pelo MPF/PA e o MPE/PA, uma Ação Civil Pública com pedido de liminar que visava à suspensão do licenciamento ambiental do projeto de construção do chamado “Porto de Maicá”, até que seja realizada a consulta prévia, livre e informada das comunidades quilombolas e demais populações tradicionais da região que iriam se ver diretamente afetadas pela instalação do referido empreendimento portuário<sup>29</sup>.

### **Considerações finais**

Partindo de uma detalhada revisão do auto reconhecimento étnico das comunidades quilombolas de Santarém, as quais hoje em dia conformam a FOQS, foi possível assinalar a escassa contrastividade cultural entre estas e as comunidades ribeirinhas vizinhas, podendo assim ser comprovadas empiricamente teorias da etnicidade que assinalavam a possibilidade de existir diferenças étnicas entre grupos sem que isso se traduza necessariamente em diferenças culturais expressivas entre os mesmos.

Por sua vez, e levando em conta esses primeiros resultados que baseados no material de campo evidenciaram uma similaridade na realização de atividades econômicas e



sociais, foi proposta a utilização do campesinato como categoria analítica para fazer referência igualmente a ambos grupos, também considerados como “povos tradicionais”. Coincidentemente, tanto os povos tradicionais como as chamadas sociedades camponesas, as quais cada vez se encontram mais ausentes nos trabalhos de viés antropológico, foram igualmente vistos, sem distinção, como contrastivo à modernidade.

Pese a isso, foi possível observar diferenças na luta pelo cumprimento de direitos destes distintos tipos de povos tradicionais posto que, enquanto as comunidades quilombolas tem legalmente reconhecido seu direito à Consulta Prévia, Livre e Informada contemplada na convenção nº 169 da OIT e contam com organismos oficiais do Estado que teoricamente seriam os encarregados de velar pelos seus interesses; as comunidades ribeirinhas não tem nem assegurado o reconhecimento oficial do direito à Consulta Prévia, nem nenhum órgão estatal designado para que possa velar pelos seus interesses específicos, o que faz com que se sentam completamente abandonadas.

### Notas

<sup>1</sup> Trabalho apresentado no Grupo de Trabalho n.5, no **XXXII Congreso Internacional ALAS Perú 2019**, realizada entre os dias 01 e 06 de dezembro de 2019, Lima, Peru.

<sup>2</sup> Entenda-se como comunidades ao termo localmente utilizado para se referir a grupos de unidades residenciais reunidas numa mesma localidade, onde são estabelecidos critérios próprios que, entre outras coisas, regulamentam a utilização de recursos em um território de uso comum. Para uma revisão mais minuciosa sobre a história de dito termo, revisar Wiggers, R; Ratier, H & Rodrigues, C. (org.). 2012. *Comunidades Rurais: organização, associações e lideranças*. Manaus, AM: Editora da UFAM.

<sup>3</sup> O'Dwyer, E. C. 2005. A construção da Várzea como problema social na Região do Baixo Amazonas, in *Diversidade socioambiental nas Várzeas dos rios Amazonas e Solimões: Perspectivas para o desenvolvimento da sustentabilidade*. Lima, D. (Org.). Manaus: IBAMA/ProVárzea.

<sup>4</sup> Veja-se por exemplo o Decreto nº 4887/2003 (20/11/2003) que regulamenta o procedimento para a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 dos ADCT. Esta regulamentação, por sua parte, vem sendo realizada atualmente conforme a Instrução Normativa nº 57/2009 do INCRA, na qual se faz uso de vários outros fundamentos legais, entre os quais destacam os artigos 215 e 216 da



Constituição Federal; o Decreto nº 6.040 (07/02/2007); e a Convenção nº169 da Organização Internacional do Trabalho-OIT.

<sup>5</sup> Segundo assinala Deborah Lima (Lima, 2005, p.11), ao longo dos 3.000km de extensão dos rios Solimões e Amazonas, em terras brasileiras, podem-se encontrar dois tipos de ambientes: a várzea, como é chamada a área de planície inundada anualmente, e a terra firme, terras altas que consistem em extensões do platô do período terciário que alcançam as bordas do rio.

<sup>6</sup> Decreto nº 4887/2003, art.2º: “Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida”.

<sup>7</sup> Decreto nº 6.040/2007, art.3º, inciso VI: “reconhecer, com celeridade, a auto-identificação dos povos e comunidades tradicionais, de modo que possam ter acesso pleno aos seus direitos civis individuais e coletivos”.

<sup>8</sup> Em 1989 a OIT apresentou a Convenção nº 169, “sobre povos indígenas e tribais”, a qual substituiu à antiga Convenção nº 107.

<sup>9</sup> No Brasil o Congresso Nacional aprovou o texto da Convenção nº 169 da OIT, por meio do Decreto Legislativo nº 143, no dia 20 de junho de 2002. O Governo brasileiro passou a ratificar a convenção no dia 25 de julho de 2002, a qual entrou plenamente em vigor só um ano depois, em 25 de julho de 2003.

<sup>10</sup> Convenção nº 169 da OIT, art.1º, inciso II: “A autoidentificação como indígena ou tribal deverá ser considerada um critério fundamental para a definição dos grupos aos quais se aplicam as disposições da presente Convenção”.

<sup>11</sup> ORTID aborda informações cartográficas, fundiárias, agronômicas, ecológicas, geográficas, socioeconômicas, históricas e antropológicas, obtidas em campo e junto a instituições públicas e privadas. Regularização de território quilombola, perguntas e respostas. INCRA. <<https://bit.ly/3nCJara>>. Acesso: 21/05/18.

<sup>12</sup> Por maioria de votos, o Supremo Tribunal Federal-STF declarou a validade do Decreto 4.887/2003, garantindo, com isso, a titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades quilombolas. A decisão foi tomada na sessão da quinta-feira 08 de fevereiro de 2018, no julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade ADIN nº.3.236, julgada improcedente por oito ministros.<<https://bit.ly/30SfKLD>>. Acesso: 29/05/18.



<sup>13</sup> "O INCRA aprova a Instrução Normativa nº 20, de 19 de setembro de 2005, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desinversão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos. (...) A identificação será feita a partir de indicações da própria comunidade, bem como a partir de estudos técnicos e científicos, inclusive relatórios antropológicos". <<https://bit.ly/30RiBET>>. Acesso: 29/05/18.

<sup>14</sup> "Declaração e Nota Pública do Antropólogo Edward Luz sobre o Reconhecimento do INCRA do suposto Quilombo do Tingu". Jornal O Estadonet, Santarém. 16/10/2018.

<sup>15</sup> As chamadas "terras caídas" e "terras crescidas" são fenômenos naturais que se encontram em estreita relação com as estações climáticas conhecidas como o "verão" e o "inverno" amazônico. É no período do "verão", quando o nível das águas começa a descer, que as margens dos rios começam a ficar expostas a uma velocidade muito rápida, ficando assim cada vez mais pronunciadas as distâncias que passam a separar a terra firme do nível do rio. Estas distâncias, que pode variar de 1 a 2 metros de altura, fazem com que as bases expostas das margens dos rios fiquem cada vez mais instáveis por causa da correnteza. Pouco a pouco a terra vai cedendo até que grandes pedaços de terra se desmoronam por completo, terminando depositados tanto no fundo como em margens opostas do rio, fazendo assim "cair" e "surgir" grandes pedaços de terra.

<sup>16</sup> As 14 comunidades da região de Aritapera são a comunidade quilombola de Surubiu-Açú, Centro do Surubiu-Açú, Praia do Surubiu-Açú, Ponta do Surubiu-Açú, Cabeça D'Onça, Santa Terezinha, Enseada do Aritapera, Centro do Aritapera, Costa do Aritapera, Boca de cima do Aritapera, Mato Alto, Carapanatuba,

<sup>17</sup> Art. 216º, inc. II. Da Constituição Federal de 1988.

<sup>18</sup> Seminário *Laudos & Direitos Humanos: Antropologia em Ação*; Mesa Redonda 2: *Demandas por Laudos e possibilidades de ação*. Belém, PA, 26 jun. 2018.

<sup>19</sup> Trocate, C. (org.). 2017. Ideias para o pensamento político da Via Campesina na Amazônia 2004-2013, In: *Quando as armas falam as musas calam?* Marabá: Editorial iGuana.

<sup>20</sup> Trocate, C. (org.). 2017. Assembleia dos movimentos sociais da Amazônia, In: *Quando as armas falam as musas calam?* Marabá: Editorial iGuana.

<sup>21</sup> Agricultores, agro-extrativistas, seringueiros, pescadores, coletores e caçadores, garimpeiros, castanheiros, quebradeiras de coco, entre outras.



<sup>22</sup> Segundo Klaas Woorman (Woorman, 1967, p.212), é notória a pulsação das atividades agrícolas de subsistência em decorrência das variações da atividade extrativa (...). Ampliando-se esta última, a agricultura de subsistência tende-se a retrair, acontecendo o inverso na situação contrária.

<sup>23</sup> “O grau de Auto-exploração familiar é determinado por um equilíbrio específico entre a satisfação da procura familiar e a fadiga devida ao trabalho” (Chayanov, 1981).

<sup>24</sup> Segundo os autores, a lógica de produção camponesa seria a de *valores de uso*, quer dizer, uma produção voltada para o autoconsumo onde o excedente produtivo entra na esfera monetária como sendo parte de uma forma de circulação simples das mercadorias. Durante a pesquisa etnografia realizada nas comunidades quilombolas do Baixo Amazonas era comum ouvir depoimentos como o seguinte: “Tudo mundo planta aqui, banana, mandioca, macaxeira, milho, feijão, hortaliça, tomate, jerimum, várias coisas. O roçado é só para o consumo mesmo, mas também dá para vender”. (Sr. Manuel Trindade Correa de Souza, comunidade quilombola de Surubiu-Açú, 24 de outubro de 2018).

<sup>25</sup> “A expressão “povos tradicionais”, como categoria inclusiva, compreende grupos indígenas, remanescentes de quilombos, os chamados ribeirinhos, seringueiros, entre outras designações que assumem significados descritivos e analíticos (...)”. (O’Dwyer, 2005, p.123).

<sup>26</sup> <https://bit.ly/3lrmcAB> Acesso: 01/12/17.

<sup>27</sup> <https://bit.ly/34MCTQK> Acesso: 01/12/17.

<sup>28</sup> Chirif, A. "Los 20 años del convenio 169. ¿Algo que celebrar?". In Revista *Ideele*. [online]. Lima n.250. mayo, 2015. <https://www.servindi.org/actualidad/128507>. Acesso em: 02/10/2018.

<sup>29</sup> Para mais informação sobre o projeto de construção do porto de Maicá e as comunidades quilombolas de Santarém consultar Pérez, D. 2017. *As comunidades quilombolas de Santarém/PA e o Porto de Maicá: os efeitos sociais de um empreendimento anunciado*. Trabalho de Conclusão de Curso. UFF: Niterói.

### Referências Bibliográficas:

Almeida, A. W. B. 2002. Os Quilombos e as novas etnias, In: *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV.

Barth, F. 2000. Os grupos étnicos e suas fronteiras, In: *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Lask, T. (org.). Rio de Janeiro: Contra Capa.



- \_\_\_\_\_. 2005. Etnicidade e o Conceito de Cultura. *Antropolítica*. 19(2):15-30.
- Brasileiro, S. ;Sampaio, J. 2002. Sacutiaba e Riacho de Sacutiaba: uma comunidade negra rural no oeste baiano, In *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. O'Dwyer, E. C. (Org.). Rio de Janeiro: Editora FGV.
- Castro, E. 1998. Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais. Papers NAEA.
- Chayanov, A. V. 1974. La organización de la unidad económica campesina. Buenos Aires: Nueva Visión.
- \_\_\_\_\_. 1981. Sobre a teoria dos sistemas econômicos não capitalistas, In: Graziano da Silva, J.; Stolcke, V (org.). *A questão agrária*. São Paulo: Brasiliense.
- Eidheim, H. 1969. When ethnic identity becomes a social stigma, In *Ethnic groups and boundaries*. (ed.) F. Barth. Oslo: Norwegian Univ. Press.
- Eriksen, T. H. 1991. The cultural contexts of ethnic differences. *Man*. 26(2): 127-144, mar.
- \_\_\_\_\_. 2010. *Ethnicity and nationalism*. London: Pluto Press.
- Funes, E. A. 1996. "Nasci nas matas, nunca tive senhor"- História e memória dos mocambos do Baixo Amazonas", In: *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. Reis, J. J.; Gomes, F. (org.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Grynszpan, M. 2002. Da barbárie à terra prometida: o campo e as lutas sociais na história da República, In: *A República no Brasil*. Gomes, Â; Pandolfi, D. & Alberti, V. (orgs.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Jones, S. 1997. *The Archaeology of Ethnicity*. Londres: Routledge.
- Lima, D. 2005. Introdução: Apresentação do estudo, In: *Diversidade socioambiental nas Várzeas dos rios Amazonas e Solimões: Perspectivas para o desenvolvimento da sustentabilidade*. LIMA, Deborah (Org.). Manaus: IBAMA/ProVárzea.
- O'Dwyer, E. C. 2002. Os Quilombos e as práticas profissionais dos antropólogos, In: *Quilombos: identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro: FGV.
- \_\_\_\_\_. 2005. A construção da Várzea como problema social na Região do Baixo Amazonas, In: *Diversidade socioambiental nas Várzeas dos rios Amazonas e Solimões: Perspectivas para o desenvolvimento da sustentabilidade*. Lima, D. (Org.). Manaus: IBAMA/ProVárzea
- \_\_\_\_\_. 2010. *O papel social do antropólogo*. Rio de Janeiro: E-papers.



\_\_\_\_\_. et al. 2011. *Relatório Antropológico de Identificação e Delimitação das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Território Maria Valentina*. Santarém: INCRA.

\_\_\_\_\_. 2013. Desenvolvimento e povos tradicionais, In: *Dicionário temático desenvolvimento e questão social: 81 problemáticas contemporâneas*. São Paulo: Anna Blume.

Oliveira, A. U. 2001. *A Agricultura Camponesa*. São Paulo: Contexto.

Oliveira, O. M. (org.). 2016. *Direitos quilombolas & dever do Estado em 25 anos da constituição federal de 1988*. Rio de Janeiro: ABA.

Pérez, E. 1983. Las concepciones de economía campesina, In: *Agricultura y capitalismo. Análisis de la pequeña producción campesina*. Madrid: Servicio de Publicaciones Agrarias.

Pérez, D. 2017. *As comunidades quilombolas de Santarém/PA e o Porto de Maicá: os efeitos sociais de um empreendimento anunciado*. Trabalho de Conclusão de Curso. UFF: Niterói.

Ploeg, J. V. D. 2008. O que é, então, campesinato?, In: *Camponeses e impérios alimentares: lutas por autonomia e sustentabilidade na era da globalização*. Porto Alegre: UFRGS.

Rojas, B.; Magami, E. & Magalhães, R. 2016. *Direto a consulta e consentimento de povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais*. São Paulo.

Salles, V. 1971. *O negro no Pará sob o regime da escravidão*. Coleção Amazônica. Serie José Veríssimo. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, Serv. de publicações UFPA.

Silva, P. A. 2009. A unidade de produção familiar e os enfoques teóricos clássicos. *Campo-Território: revista de geografia agraria*, 8(4): 52-66.

Trocate, C. (org.). 2017. *Quando as armas falam as musas calam?* Marabá: Editorial iGuana.

Velho, O. 2007. Marabá, régua e compasso, In: Dialogo com Otávio Velho. *Humanitas* 23(1):13-32.

Weber, M. 2000. Relações comunitárias étnicas, In: *Economia e sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva*. Volume 1. Brasília DF: Editora da UnB.

Wiggers, R; Ratier, H & Rodrigues, C. (org.). 2012. *Comunidades Rurais: organização, associações e lideranças*. Manaus, AM: Editora da UFAM

Woortmann, K. 1967. *Grupo doméstico e parentesco num vale da Amazônia*. Separata da Revista do museu paulista, volume XVII. São Paulo.