



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA**

MARIA ALBENIZE FARIAS MALCHER

**O OLHAR GEOGRÁFICO: A FORMAÇÃO E TERRITORIALIZAÇÃO DE
COMUNIDADES QUILOMBOLAS NO MUNICÍPIO DE SÃO MIGUEL DO
GUAMÁ, PARÁ.**

FORTALEZA

2017

MARIA ALBENIZE FARIAS MALCHER

O OLHAR GEOGRÁFICO: A FORMAÇÃO E TERRITORIALIZAÇÃO DE
COMUNIDADES QUILOMBOLAS NO MUNICÍPIO DE SÃO MIGUEL DO GUAMÁ,
PARÁ.

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em Geografia do Departamento de Geografia da Universidade Federal do Ceará, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutora em Geografia.

Área de concentração: Dinâmica Territorial e Ambiental.

Orientador: Prof. Dr. Francisco Amaro Gomes de Alencar.

FORTALEZA

2017

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- M199o Malcher, Maria Albenize Farias.
O olhar geográfico: a formação e territorialização de comunidades quilombolas no município de São Miguel do Guamá, Pará / Maria Albenize Farias Malcher. – 2017.
191 f. : il. color.
- Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Ciências, Programa de Pós-Graduação em Geografia, Fortaleza, 2017.
Orientação: Prof. Dr. Francisco Amaro Gomes de Alencar.
1. Território. 2. Quilombola. 3. Regularização Fundiária. I. Título.

CDD 910

MARIA ALBENIZE FARIAS MALCHER

O OLHAR GEOGRÁFICO: A FORMAÇÃO E TERRITORIALIZAÇÃO DE
COMUNIDADES QUILOMBOLAS NO MUNICÍPIO DE SÃO MIGUEL DO GUAMÁ,
PARÁ.

Tese apresentada ao Curso de Doutorado em
Geografia do Departamento de Geografia da
Universidade Federal do Ceará, como parte dos
requisitos para obtenção do título de Doutora
em Geografia.

Área de concentração: Dinâmica Territorial e
Ambiental

Aprovada em: ___/___/_____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Francisco Amaro Gomes de Alencar (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. José Levi Furtado Sampaio
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof^a. Dr^a. Maria Edivani Silva Barbosa
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof^a. Dr^a. Maria Zelma de Araújo Madeira
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

Prof^a. Dr^a. Zélia Amador de Deus
Universidade Federal do Pará (UFPA)

À Nilma Bentes.

AGRADECIMENTOS

À força dos ancestrais;

Aos olhos de Xangô;

À Oiá, rainha do tempo;

À Oxum rainha das águas;

À minha família, especialmente as minhas mães: Antônia Farias Malcher e Maria Malcher da Silva, minhas tias/irmãs Antônia Lúcia Malcher e Maria da Providência Malcher Toso, ao meu pai Raimundo Malcher (in memoriam) e a todas (os) que apresentaram à importância da família e o “caminho a pé” até Santa Rita das Barreiras;

À Nilma Bentes pelo apoio incondicional em todos os momentos, principalmente nos de incerteza, muito comuns para quem tenta trilhar os caminhos da luta antirracista;

Ao Prof. Francisco Amaro Gomes de Alencar: o meu reconhecimento pela oportunidade de realizar este trabalho sob sua orientação, o meu respeito e admiração pela sua serenidade e compromisso com a luta pela terra; a minha gratidão pelo incentivo e oportunidade de convívio;

As professoras Maria Edivani Silva Barbosa, Maria Zelma de Araújo Madeira e Zélia Amador de Deus e ao professor José Levi Furtado Sampaio por contribuírem para o enriquecimento deste trabalho, o meu reconhecimento e gratidão;

Ao Programa de Pós-graduação em Geografia da UFC;

A FUNCAP, pelo apoio financeiro e concessão de um ano de bolsa de pesquisa;

Às minhas amigas e amigos, especialmente aos que estiveram envolvidos nessa trama acadêmica: Iracema Teixeira, Sandra Fontenelle, Maria Lúcia Moreira, Silvia Juliane Ventura, Gudo Bai, Rafael Benevides, Tabilla Verena Leite, Gheisy Alves e Pâmela Costa. Gratidão pela amizade, acolhimento e cumplicidade;

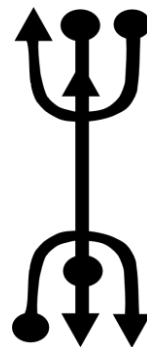
À D. Raimunda Lopes (in memoriam), foi uma grande perda não só para aqueles que acompanhavam sua trajetória, assim como eu, mas também para os quilombolas de São Miguel do Guamá;

Ao Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará – CEDENPA;

À MALUNGU - Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Pará;

Aos quilombolas do Pará;

Aos Quilombolas de São Miguel do Guamá, que mantém viva a nossa herança, Axé!



Abrindo Caminhos

Axé, Exu!

Axé!

**Tu, que abres todos os caminhos,
Polvilha teu brilho sagrado em nossa trilha**

Axé, Exu!

Axé!

**Tu, que possuis a centelha da
transformação,
Dá-nos a senha-seta da vitória**

Axé, Exu!

Axé!

**Tu, que os ignorantes julgam demoníaco,
Mostra-nos a beleza do risco de mudar**

Axé, Exu!

Axé!!!

NB

(CEDENPA, 2010, p.5).

RESUMO

Compreender a formação e territorialização das comunidades quilombolas do município de São Miguel do Guamá e suas estratégias de resistência cotidiana foi um dos desafios deste trabalho. Como objetivo geral, estudei quatro comunidades quilombolas do município de São Miguel do Guamá, por estas apresentarem uma diversidade de questões referentes à territorialidade quilombola na Amazônia paraense, essenciais para discussão do processo de regularização fundiária no estado do Pará. Utilizei os seguintes procedimentos metodológicos: análise documental, levantamento bibliográfico, entrevistas com roteiro de perguntas semiestruturada, aplicação de questionário, preenchimento de formulário para elaboração de um banco de dados, observação e registros fotográficos. O estudo revelou que a emergência da identidade quilombola faz vir à tona elementos que marcam o sentimento de pertença ao território. Acredito que este sentimento desencadeia o processo de construção da territorialidade quilombola que de certa forma se fundamenta na luta pela permanência na terra, no trabalho de roça e nas relações de parentesco, vizinhança e na religiosidade. Diante disso, este estudo, conclusivamente, reconhece o processo de construção da identidade quilombola, recolocadas na problemática da terra, no trabalho e na família como unidade primária de produção e reprodução.

Palavras-chave: Território. Quilombola. Regularização Fundiária.

ABSTRACT

Understanding the formation and territorialisation of the Quilombola communities of the municipality of São Miguel do Guamá and their strategies of everyday resistance was one of the challenges of this work. As a general objective, studied four Quilombola communities of the municipality of São Miguel do Guamá, by these present a diversity of issues related to territoriality in the Amazon region of para, quilombola essential to the process of agrarian regularization in the State of Pará. I used the following methodological procedures: document analysis, bibliographic survey, interviews with screenplay by semi-structured questions, questionnaires, filling out form for the preparation of a database, observation and photographic records. The study revealed that the emergence of the quilombola identity does come out elements that mark the sense of belonging to the territory. I believe that this sentiment triggers the process of construction of the quilombola territoriality which in a way is based on the struggle for permanence in the land, in the work of the farm and in the relations of kinship, neighbourhood and religiosity. Given this, this study conclusively, recognises the identity-building process, the problem of the quilombola replaced Earth, in the workplace and the family as a primary unit of production and reproduction.

Keywords: Territory. Quilombola. Agrarian Regularization.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACOB	Associação Cultural Obidense
ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
ARQMO	Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná
ARQMOB	Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Município de Óbidos
CCN	Centro de Cultura Negra do Maranhão
CEBs	Comunidades Eclesiais de Base
CEDENPA	Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará
CEPPIR	Coordenação Estadual de Promoção de Políticas de Igualdade Racial
CF	Constituição Federal
CONAB	Compania Nacional de Abastecimento
CONAQ	Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas
CONEPPIR	Conselho Estadual de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
COPPIR	Coordenação de Promoção de Políticas de Igualdade Racial
CPI SP	Comissão Pro - Índio de São Paulo
EMATER	Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural
ENEN	Encontro Nacional de Entidades Negras
FCP	Fundação Cultural Palmares
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICMBIO	Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade
IDEFLOR	Instituto de Desenvolvimento Florestal e da Biodiversidade
INCRA	Instituto de Colonização e Reforma Agrária
ITERPA	Instituto de Terras do Pará
MALUNGU	Coordenação Estadual das Associações Remanescentes de Quilombo do Pará
MDA	MDA – Ministério do Desenvolvimento Agrário
MDS	MDS - Ministério do Desenvolvimento Social
MNU	Movimento Negro Unificado
MOVINE	Movimento Negro

NUPINQ	Núcleo de Apoio às Populações Indígenas e Quilombolas
OIT	Organização Mundial do Trabalho
PAA	Programa de Aquisição de Alimentos
PBQ	Programa Brasil Quilombola
PCN	Parâmetros Curriculares Nacionais
PEPPIR	Plano Estadual de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
PNAE	Programa Nacional de Alimentação Escolar
PNCSA	Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
PRONAF	Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar
PSE	Processo Seletivo Especial
PT	Partido dos Trabalhadores
RTID	Relatório Técnico de Identificação e Delimitação
SAFs	Sistemas Afro-Florestais
SEJUDH	Secretaria de Justiça e Direitos Humanos
SPU	Superintendência de Patrimônio da União
STR	Sindicato dos Trabalhadores Rurais
TEFs	Territórios Federais Quilombolas
TEQs	Territórios Estaduais Quilombolas
UFPA	Universidade Federal do Pará
UPFs	Unidades de Produção Familiares

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 - Localização da área de estudo	24
Mapa 2 - Comunidades Quilombolas do Estado do Pará.....	55
Mapa 3 - Canta Galo.....	139
Mapa 4 - Menino Jesus.....	144
Mapa 5 - Nossa Senhora de Fátima do Crauateua.....	148
Mapa 6 - Santa Rita das Barreiras.....	151

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 -	Principais Mocambos que Negros fugidos das senzalas organizaram no território Amazônico.....	93
Figuras		
2 e 3 -	Canteiro do Projeto Tijolo Verde na Comunidade de Santa Rita das Barreiras.....	123
Figura 4 -	Área de roça a ser plantada em Pirucaua, Comunidade Quilombola de Canta Galo.....	126
Figura 5 -	Casa de Farinha em Pirucaua, Comunidade Quilombola de Canta Galo.....	126
Figura 6 -	Processo de amolecimento da mandioca em Pirucaua, Comunidade Quilombola de Canta.....	127
Figura 7 -	Comercialização do Açaí em Santa Mônica, Comunidade Quilombola de Canta Galo.....	131
Figura 8 -	Açaizal do Sítio da D. Raimunda Lopes, Comunidade Quilombola de Canta Galo.	131
Figuras 9, 10		
11 e 12 -	Sítio da D. Ester Lopes em Pirucaua, Comunidade Quilombola de Canta Galo.....	133

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 -	População quilombola desagregada por gênero em São Miguel do Guamá...	27
Tabela 2 -	Distribuição das áreas quilombolas no Brasil.....	53
Tabela 3 -	Número de comunidades quilombolas certificadas, por estado da federação...	58
Tabela 4 -	Número de comunidades Quilombolas tituladas, por estado da federação...	60
Tabela 5 -	Distribuição das associações e comunidades quilombolas na regional Nordeste Paraense, Pará.....	63
Tabela 6 -	Distribuição das associações e comunidades quilombolas na regional Guajarina, Pará.....	66
Tabela 7 -	Distribuição das associações e comunidades quilombolas na regional Tocantina, Pará.....	70
Tabela 8 -	Distribuição das associações e comunidades quilombolas na regional do Marajó, Pará.....	74
Tabela 9 -	Distribuição das associações e comunidades quilombolas na regional do Marajó, Pará.....	75
Tabela 10 -	Grupos de idade da população quilombola de São Miguel do Guamá.....	119

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Emissão da certidão de autodefinição como remanescente de quilombo.....	59
Quadro 2 - Caracterização das Comunidades Quilombolas de São Miguel do Guamá.....	137

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	18
2	CERTIFICAÇÃO E TITULAÇÃO DE TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS NO ESTADO DO PARÁ.....	32
2.1	Das primeiras associações a identidade coletiva e ao território.....	33
2.2	A luta pela efetivação da titulação dos territórios quilombolas.....	38
2.3	Territórios cobiçados: conflitos em potencial.....	43
2.4	As políticas públicas por identidade territorial e de ações afirmativas.....	52
2.4.1	<i>Nordeste Paraense</i>	62
2.4.2	<i>Guajarina</i>	65
2.4.3	<i>Tocantina</i>	68
2.4.4	<i>Marajó</i>	71
2.4.5	<i>Baixo Amazonas</i>	74
2.4.6	<i>Consolidando uma agenda quilombola</i>	76
3	PROCESSO DE FORMAÇÃO E TERRITORIALIZAÇÃO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE SÃO MIGUEL DO GUAMÁ, PARÁ..	83
3.1	Territórios quilombola: das comunidades negras rurais às comunidades quilombolas.....	84
3.2	A atuação do movimento negro.....	100
3.3	Mulheres negras quilombolas: luta contra a opressão.....	104
3.4	Juventude negra quilombola, identidade e educação.....	108
4	ESTRATÉGIAS DE REPRODUÇÃO DO MODO DE VIDA QUILOMBOLA.	115
4.1	<i>Canta Galo</i>	138
4.2	<i>Menino Jesus</i>	143
4.3	<i>Nossa Senhora de Fátima do Crauateua</i>	147
4.4	<i>Santa Rita das Barreiras</i>	150
5	CONCLUSÃO	155
	REFERÊNCIAS	166
	APÊNDICE A – FORMULÁRIO DE INFORMAÇÕES SOBRE COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO PARÁ	
	APÊNDICE B – QUANTITATIVO DE COMUNIDADES E ASSOCIAÇÕES	

QUILOMBOLAS NO PARÁ

APÊNDICE C – JURISDIÇÃO DAS TERRAS QUILOMBOLAS NO PARÁ

APÊNDICE D - TITULAÇÃO DAS TERRAS QUILOMBOLAS NO PARÁ

APÊNDICE E – CERTIFICAÇÃO DAS TERRAS QUILOMBOLAS NO PARÁ

APÊNDICE F – COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO PARÁ COM PROCESSO DE REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA NO INSTITUTO DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRARIA - INCRA

APÊNDICE G – COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO PARÁ COM PROCESSO DE REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA NO INSTITUTO DE TERRAS DO PARÁ – ITERPA

APÊNDICE H – COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO PARÁ COM PROCESSO DE REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA SEM PROCESSO DE REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA

APÊNDICE I – DISTRIBUIÇÃO DAS ASSOCIAÇÕES E COMUNIDADES QUILOMBOLAS POR MUNICÍPIOS DO PARÁ

APÊNDICE J – ASSOCIAÇÕES QUILOMBOLAS DO ESTADO DO PARÁ

APÊNDICE K – QUESTIONÁRIO

APÊNDICE L – ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMI-ABERTA

ANEXO A - PRINCIPAIS MOCAMBOS QUE NEGROS FUGIDOS DAS SENZALAS ORGANIZARAM NO TERRITÓRIO PARAENSE

1 INTRODUÇÃO

Uma espiada nuns remanescentes de quilombos do Pará

Negros pretos, um montão/ Outros nem tão pretos, são/
 Em terra de avós e bisas, desde a escravidão/ A luta grande é mesmo, pra ficar naquele chão/ Poucos não são parentes/ Nesse lugar de pessoas negras resistentes/ No meio rural estão, mas sem cercas precisar/ Cada família sabe, qual que é mesmo seu lugar/ Com forte ou rouco cantar/ Os galos avisam, que é hora de acordar/ Uns acordam de lua, outros, até com alegria/ Maioria, quase sempre, vive cheia de energia/ Enquanto galinhas ciscam nos terreiros/ Cachorros protegem o povoado como porteiros/ Nuns tem luz elétrica o dia inteiro/ Noutros, lanterna, lamparina e candeeiro/ No pé de árvores frondosas/ Tem banco fincado pra assuntar e inventar algumas prosas/ Nuns tem duas Matintas/Noutros, tem uma só/ Assombração como essa, tira da tripa qualquer nó/ Fofoca não é muita, só algumas leva a um brigar/ Mas isso acontece, em todo e qualquer lugar/ Tem capela pra rezar/ Escolinha pra estudar/ Campo bonito ou feio, pra mulher e homem jogar/ No retiro, tipiti ou catitu tem um lugar/ Um forno, frio ou quente/ Pois farinha não pode faltar/ No roçado ou nas matas na hora de safar comida/ Ter um terçado amolado, é sempre boa pedida/ No pescar, paciência, silêncio, talvez até coisa não palha/ E canoa amiga, garante pesca que valha/ Um açaí do bom, pede farinha de mandioca/ Nada há de melhor, pra aliviar uma forte broca/ Uns apreciam cupuaçu, taperebá e bacuri/ Outros não dispensam um grude, com jambu e tucupi/ Se dor de barriga ou outra doença surgir/ Benzedeira tem ervas e óleos, pra logo acudir/ Alguns desse jeito não gostam não/ Mas muitos trabalhos, são feitos em mutirão/ Um sol lascado na roça, um repouso na sombra, carece/ Uma farofa de ovo, qualquer quilombola merece/ Artesanato de barro, de palha e cipó/ Vendem junto com copaíba, andiroba e até goró/ Banho no rio sempre é bom tomar/ Não deve é ser à tardinha, pra malária não pegar/ A pé, a cavalo, de baike, moto, rabeta ou caminhão/ Difícil de chegar, é mesmo de avião/ Como a roça é trabalho duro prá danar/ Um lazer tem quase sempre, data, hora e lugar/ Siriá, carimbó, lundu ou marambiré/ Não amofinam pro samba de cacete, marujada ou aiué/ Mas não faltam regue, rep, brega e lambada/ Nessas festas de gente preta animada/ Até em festa de santo, pode rolar uma cana abençoada/ Mas é só pra animar, um pouco mais a moçada/ Nuns, recados vão por internet e até por celular/ Noutros, é só de boca em boca, para tudo anunciar/ Quando um raio risca e alumia o céu, um temor logo aparece/ Correr a cobrir espelhos, é coisa que carece/ Na beira de rio, igarapé, estrada ou perto da cachoeira/ Todos sabem que a luta, é sempre pra vida inteira/ Se ter ancestrais e morrer, são únicas certezas de nós viventes/ Vale ver luar, junto com essas pessoas valentes/ Na beira do Trombetas, do Amazonas ou do Acará/ No Marajó e em todo lugar/ Tem quilombos no Pará.
 (ENEBÊ, 2017).

Esse texto-rimação, revela o modo de vida em uma comunidade quilombola e do muito que eu mesma vivi, quando criança e adolescente, quando visitava meus parentes índios e quilombolas. Por isso, iniciei com essa citação, além de ressaltar que o Pará foi o primeiro estado do Brasil, com base no Art.68, Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), da Constituição Federal, 1988, a conseguir que uma comunidade remanescente de quilombo recebesse o título da terra, em 20 de novembro de 1995, na comunidade Boa Vista, município de Oriximiná, Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná– ARQMO.

Embora àquela altura, algumas dúvidas houvesse sobre o que seriam *remanescentes das comunidades dos quilombos*, hoje, estando em vigor o Decreto 4.887, datado de 20 de novembro de 2003, pode-se dizer que tais dúvidas estão eliminadas¹², já que o Art. 2º, reza:

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. (BRASIL, 2003, Art. 2º).

Com relação à população negra, os dados de 2010 do Pará apontam que é cerca de 77% da população do estado, ou seja, 5.819.132 pessoas. (BENTES, 2014, p. 69). No que se refere à população originária, as estimativas são de que existem no Pará 39.081 indígenas, outros registros mostram que no Pará existem

[...] mais de 50 povos indígenas, falando línguas filiadas a sete troncos linguísticos, além dos povos cuja língua sequer foi identificada ou estudada, como é o caso dos índios “isolados” ou “resistentes” ao contato com não-indígenas. “Isolado” é a denominação usada pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e “resistente” é a denominação do movimento indígena [...]. (BELTRÃO, 2012, p.10).

Ainda sobre os indígenas do Pará, registra-se a presença de várias etnias: Tembé, Guajá, Ka’apor, Amanayé, Ananbé, Sataré-Maué, Parakanã, Arara, Araweté, Atikum, Kayapó, Juruna, Tupinambá, Munduruku, Guarani, Guajajara e muitos outros, distribuídos em diferentes municípios do estado.

Em 2017, somente em 48, dos 144 municípios do Pará, identifiquei a existência de territórios quilombolas, equivale a 32,63% dos municípios. Dentre esses municípios está São Miguel do Guamá, situado na mesorregião nordeste paraense. O povoamento de São Miguel

¹Segundo a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais – Decreto Nº 6.040, artigo 3º, povos tradicionais, entre eles as comunidades quilombolas, são: “grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.”

do Guamá iniciou no século XVII, quando o governo da capitania Grão Pará-Maranhão concedeu sesmarias aos frades do Convento do Carmo, para fundação da fazenda Pernambuco. Em 1758, o Bispo D. Frei Miguel de Bulhões contribuiu para a formação da freguesia de São Miguel, originalmente conhecida como São Miguel da Cachoeira.

A história do município remonta ao período das políticas de ocupação da Amazônia traçadas no período colonial, cujo objetivo era garantir o domínio territorial assegurando a posse de uma área estratégica sendo que, “na impossibilidade do controle das terras, o controle das águas [...]” (PORTO GONÇALVES, 2001, p. 35). Dessa maneira, a sede do município, como era comum nas cidades que remontam ao período da colonização portuguesa, desenvolveu-se atrelada à dinâmica dos rios, em consequência, a urbanização ocorreu no entorno da igreja católica Nossa Senhora da Conceição, localizada à margem do rio Guamá.

Essa forma de ocupação ribeirinha “resultou em um povoamento disperso ao longo dos rios sustentados pelo extrativismo das drogas do sertão, por uma agricultura de subsistência e a pesca artesanal [...]” (PORTO GONÇALVES, 2001, p. 35). Neste contexto histórico da região amazônica, ressalto que as vilas, freguesias e povoamentos localizados às margens dos cursos fluviais na Amazônia, tornaram-se estratégias de ocupação e de usos eficientes, permitindo, assim, o desenvolvimento das atividades econômicas.

O rio Guamá é o mais importante do município, servindo de limite natural, ao sul, com os municípios de Irituia, São Domingos do Capim e Bujaru. Até a década de 1960, o rio Guamá era o único meio de ligação entre São Miguel do Guamá, as vilas, povoados e outros municípios do estado do Pará. Isso mudou com a construção das rodovias federais BR 010 (Belém-Brasília) e BR 316 (Pará-Maranhão), no processo de construção de Brasília - DF, o principal eixo de integração e de acesso ao seu território passou a ser via terrestre. Dessa forma, o acesso ao município (Mapa 1) por via terrestre se faz por meio das rodovias BR 010 e BR 316 e pelas rodovias PA – 136 (Canta Galo), PA - 127 (Nossa Senhora de Fátima do Crauateua), PA - 322 (Menino Jesus) e PA – 251 (Santa Rita das Barreiras).

Entendo que a formação das quatro comunidades quilombolas de São Miguel do Guamá alinha-se a uma perspectiva histórica e social de ocupação das margens do rio Guamá e seus afluentes. Apesar de haver populações quilombolas espalhadas por quase todo o estado do Pará, a escolha das populações quilombolas de São Miguel do Guamá como campo de estudo, ocorreu pelo fato de serem comunidades são retratos da historicidade das comunidades quilombolas através da cultura étnico-racial e socioambiental, inclusive por

zelarem por um patrimônio que vem sendo ameaçado pelos avanços das fronteiras agro-minerais-madeireira e pecuária.

A conquista do direito ao território por parte das comunidades quilombolas é consequência de um longo processo de reivindicações. No Pará a questão quilombola apresenta-se de forma significativa, mesmo assim, ainda hoje, é difícil traçar um perfil da população quilombola estadual, inclusive devido à diversidade de fatores que constituem suas especificidades – isso pode até parecer paradoxal, mas isso é um tanto comum quando se estuda grupos étnico-raciais.

Nesse contexto, por pressão do movimento negro rural e urbano, o governo do Pará criou o Programa Raízes em 2000, para tratar de assuntos dos segmentos quilombolas. Com isso, tornou-se possível uma ampliação dos trabalhos ligados ao citado segmento, sobretudo, no que se refere ao processo de regularização dos territórios quilombolas. Ainda em 2000, Programa Raízes desenvolveu o Projeto “Mapeamento das comunidades negras rurais no Pará: ocupação do território e usos dos recursos, descendência e modo de vida”, que constatou a existência de 253 comunidades quilombolas distribuídas nas regiões: Metropolitana de Belém, Nordeste Paranse, Tocantina, Marajó e Baixo Amazonas.

Estudos realizados por Treccani (2006) identificou 410 comunidades distribuídas por 49 municípios paraenses, reafirmando as análises anteriormente feitas. Já o mapeamento realizado por Anjos (2009), quantificou 414 comunidades quilombolas. O “Guia de Cadastramento de famílias quilombolas”, do Ministério do Desenvolvimento Social – MDS (2010), identificou a existência de 6.300 famílias distribuídas em 457 comunidades e em 64 municípios paraenses – não os 48 inicialmente citados. (Cf. Apêndice B).

Em meio a um cenário de precariedade de informações oficiais e diferenças entre fontes, considero neste trabalho, a existência de 324 comunidades quilombolas (Mapa 2) agrupadas em 187 associações quilombolas (Cf. Apêndice J). Entretanto, somente 136 comunidades estão tituladas no Pará (Cf. Apêndice D).

De acordo com Almeida (2006, p. 33). “[...] O processo social de afirmação étnica, referido aos chamados quilombolas, não se desencadeia necessariamente a partir da Constituição de 1988 uma vez que ela própria é resultante de intensas mobilizações”. Nos estados do Pará e Maranhão, ativistas das comunidades rurais e urbanas já defendiam os direitos das comunidades negras rurais, antes mesmo da promulgação da Constituição de 1988, a qual acabou garantindo o direito à terra aos remanescentes dos quilombos, através da inclusão, na mesma, do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT).

Assim, ficou assegurado o direito à permanência nas terras por parte das comunidades negras rurais, hoje, majoritariamente, nominadas comunidades quilombolas. Embora o uso do termo “mocambo” tenha sido frequente na historiografia regional, o “quilombo” era mais usado nacionalmente, por isso considerado mais adequado ao momento político pré-constituente, quando o movimento negro envidou esforços para garantir avanços na luta contra o racismo.

Mesmo assim, o “quilombo” demandava várias interpretações: gênese do movimento Negro no Brasil na luta contra a opressão, resistência e uma proposta de modelo alternativo de estado ou sociedade para população negra, “quilombismo” (NASCIMENTO, 2002). O fato é que a Constituição Federal trouxe a base legal diretamente ligada à regularização de terras quilombolas, remanescentes das comunidades dos quilombos.

Segundo Leite (2010, p.20) “o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal de 1988 foi objeto de discussão parlamentar, jurídica, científica e popular” e sua aprovação se deu no campo de muitas tensões e disputas. A primeira proposta de reconhecimento de terras quilombolas foi reivindicada pelo movimento Negro (Movine), a partir da apresentação dessa demanda a membros da Comissão Provisória de Estudos Constitucionais, Comissão Afonso Arinos, ou Comissão dos Notáveis, e depois, à Assembléia Nacional Constituinte, formalizada pela deputada federal do Partido dos Trabalhadores - PT, do Rio de Janeiro, Benedita da Silva, para integrar o texto constitucional.

É nesse contexto que os remanescentes das comunidades dos quilombos emergem como uma categoria social e demandam a efetivação do direito à propriedade de suas terras. As estratégias de resistência dos remanescentes das comunidades dos quilombos têm se configurado, principalmente a partir dos anos de 1990, com a inserção de instrumentos de regulamentação do Artigo 68 da ADCT- CF. A busca pela manutenção da terra pode começar com o simples ato da criação de uma associação quilombola, mas ganha contornos de movimento de raça e classe através da mediação desses sujeitos.

Nesse trabalho, o conceito de território é utilizado como categoria analítica para compreender os conflitos acerca dos processos de titulação dos territórios quilombolas, em relação à política de titulações no estado do Pará e, ainda, como essa questão se dá dentro do campo político mais amplo. Dessa forma, entendo que a regularização fundária desses territórios está inserida no debate da questão agrária. A luta pela terra como categoria coletiva serve é o objeto de recorte para analisar a formação e territorialização das comunidades quilombolas do município de São Miguel do Guamá, e, ainda, as relações sociais,

econômicas, políticas e culturais desse grupamento rural autoidentificado³ como remanescente de quilombo.

Ao examinar as estratégias de resistência das comunidades quilombolas de São Miguel do Guamá procurei compreender a tessitura sócioespacial dessas comunidades e incursiono por algumas imbricações, como constitutivas da territorialidade quilombola, cunhada na interpretação dos costumes, na tradição, e em um consenso popular. (THOMPSON, 2013). Busco, também, entender os arranjos associativos enquanto um processo que sugere um movimento com atualizações e permanências. A relevância de estudos como este permite compreender o movimento de resistência quilombola inseridos em um contexto político, econômico e social.

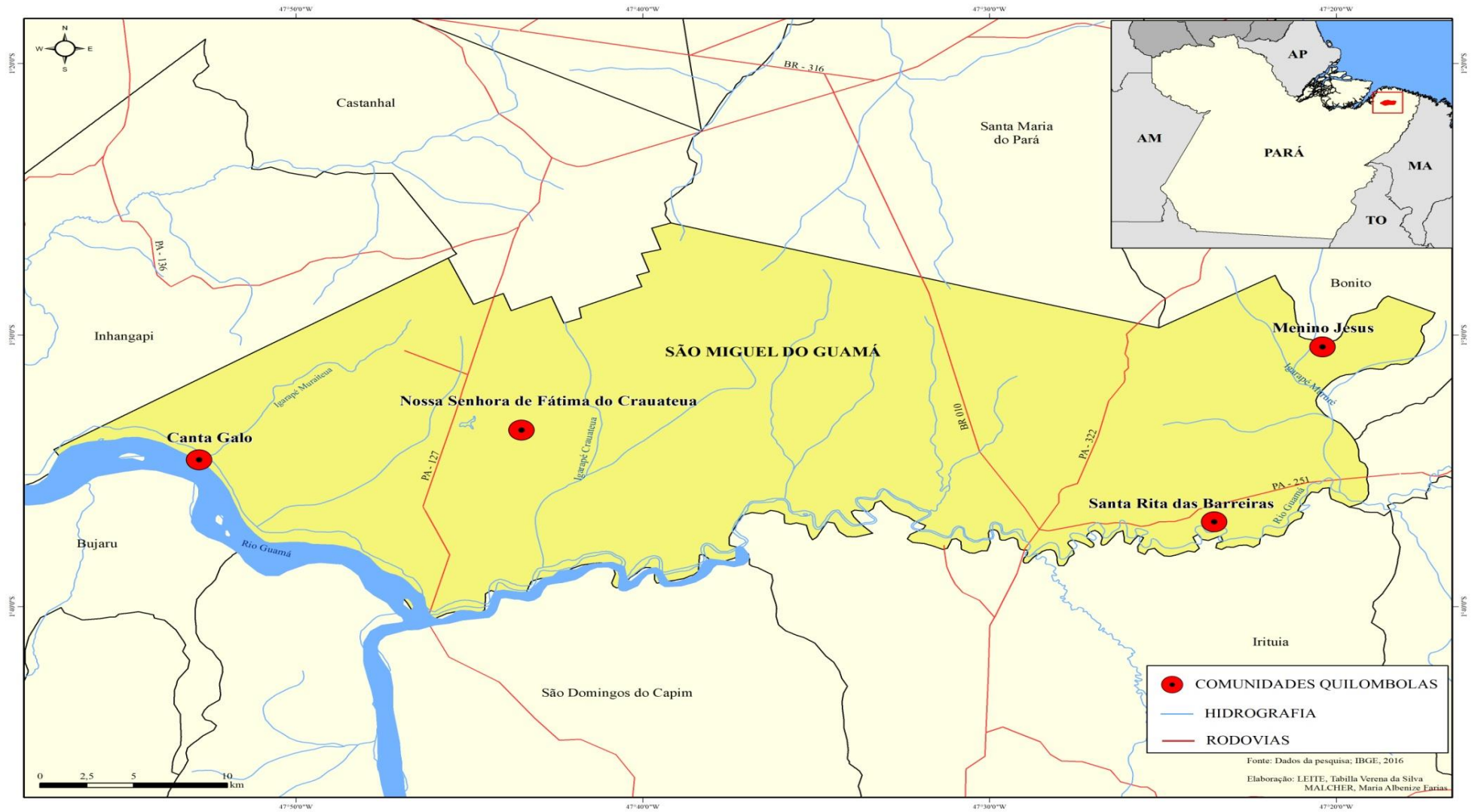
Cabe destacar que essa luta pela permanência na terra se constitui no campo político, por meio do qual os remanescentes das comunidades dos quilombos elaboram estratégias de afirmação a partir do acionamento de uma identidade negra. Dessa forma, algumas indagações norteiam este trabalho. A demarcação dos territórios quilombolas tem implicações sobre a configuração territorial municipal e estadual? O processo de certificação, reconhecimento, demarcação e titulação têm revelado contradições inerentes ao processo de formação territorial na Amazônia paraense? Que estratégias são utilizadas pelos remanescentes de quilombos para garantir a permanência no território?

Conduzida pela ideia de compreender a territorialidade das comunidades quilombolas e, por assim dizer, a maneira como aparecem sob vários aspectos, acredito ser fundamental apontar essa diversidade de questões. E, com atenção a elas, refletir sobre um assumir a identidade quilombola que, no olhar de alguns pesquisadores e também no meu, de alguma forma, encontra relação com a terra – território, laços de parentesco, vizinhança e produção agro-extrativista.

O recorte temporal, década de 1980 até 2017. Esse período de 37 anos ajuda a identificar elementos da territorialidade quilombola no município de São Miguel do Guamá. Cabe ressaltar que um capítulo importante dessa história, foi à realização do Projeto “Mapeamento das comunidades negras rurais no Pará: ocupação do território e usos do recursos, descendência e modo de vida”, realizado entre os anos de 1998 e 2000, pois impulsionou o processo de organização das comunidades.

³A autoidentificação deve ser garantida aos povos tradicionais, entre eles os quilombolas segundo a Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais da Organização Internacional do Trabalho – OIT.

Mapa 1: Localização da àrea de estudo.



Fonte: Dados da Pesquisa, 2017.

Elaboração: LEITE, Tabilla Verena da Silva; MALCHER, Maria Albenize Farias

As razões da escolha da área de estudo (mapa 1) se devem ao fato de, nos últimos anos, a autora desta tese ter desenvolvido ações de incidência política (oficinas, ovolunários, reuniões, etc.) para dar visibilidade à população negra que, cotidianamente, é invisibilizada no município de São Miguel do Guamá, tornando-se possível contar com a parcerias e o diálogo com os moradores e lideranças das comunidades estudadas.

Registro que minha aproximação com a temática deste trabalho começou com a pesquisa do Trabalho Acadêmico de Conclusão – TAC: “A Geografia da Territorialidade Quilombola na Microrregião de Tomé-Açu: o caso da ARQUINEC – Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos Nova Esperança de Concórdia do Pará”, defendido no ano de 2006, no IFPA (Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará). No entanto, a minha aproximação com a luta pela permanência na terra emerge em 1999, depois de uma visita à comunidade quilombola de Abacatal, município de Ananindeua.

Acredito ser, se não importante, ao menos, recomendável, que eu sinalize algumas razões da escolha da temática que marca a escolha de meus estudos nesse âmbito acadêmico. A lembranças que tenho no entendimento de quando eu era criança: algumas tardes de trabalho no retiro do sítio da família do Senhor Cazuzza, na comunidade de Santa Rita das Barreiras, na volta, ou quando não ia para lá, os banhos de igarapé no Patauateua, a coleta dos frutos da mata, às 5h:00 da manhã, antes de ir pra escola e as noites no bairro do Patauateua, onde morava, ouvindo histórias de assombração e encantaria.

Essas memórias me levam a achar que, de certa forma, foi relativamente fácil, ser, ao mesmo tempo, uma curumim (da etnia indígena Tembé) e uma erê (criança negra-africana-quilombola, no caso). Até hoje, em vista de meus traços fenotípicos, algumas pessoas me consideram negra-indígena (ou afro-Tembé), o que no Pará, representa estar sujeita a uma superposição de discriminações raciais, já que os brancos, descendentes de colonizadores (oficiais) portugueses e descendentes de outros europeus, continuam hegemonizando o todo do sócio-econômico-cultural-político-ambiental e oprimindo as populações indígenas e negras.

Entretanto, embora possa ser comum à história de vida da maioria na região, essas experiências, possivelmente foram importante para fazer com que eu, já adulta, enfrentasse os altos e baixos do meu viver, até aqui. Esse tipo de trajetória tem sido muito comum a famílias que migram para as grandes cidades. Continuando uns registros, após me descolar de São Miguel do Guamá para tentar seguir estudando, o caminho lógico apontava para Belém – mais especificamente para morar na periferia da cidade. A periferia é para onde, no Brasil, se dirige, sobretudo, a migração negra-indígena interna.

Não devo deixar de registrar que de alguma forma, a sorte tem me acompanhado, pois além de ter conseguido determinar- por mim própria -, meu tema de estudo, optando pela trajetória da população negra, desde a graduação e depois também no mestrado, fazendo parte da turma de 2008 do Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford (International Fellowships Program - IFP).

Destaco, por achar relevante, que paralelamente a esse percurso, participei da Pastoral Afro Brasileira/Regional Norte 2, como assessora da Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Pará – MALUNGU e atualmente continuo como militante do Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará – CEDENPA, através do qual cheguei até ter uma incidência forte na organização/mobilização para a Marcha das Mulheres Negras contra o Racismo, a Violência e pelo Bem Viver – Brasília/2015.

Acredito necessário registrar, também, que encontrei ambiente acolhedor no Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal do Ceará (UFC), para onde me dirigi para cursar o doutorado. Vários outros aspectos eu poderia registrar aqui, ligados, principalmente, à escolha da temática, para além da minha própria origem quilombola-indígena, porém a pouca visibilidade do tema e contínua opressão que esses segmentos sociais sofrem, sobretudo na Amazônia, me estimulam a, ao menos, tentar fazer a minha parte na explicitação da necessidade de maior visibilização dessa desigualdade tão forte e no aprofundamento de estudos, não só para melhor entender as dinâmicas de sobrevivência desses grupamentos humanos – nem sempre considerados como tal, pela classe dominante branca-, mas para contribuir com os que acreditam que ações políticas são necessárias para corrigir desigualdades étnicas-raciais que foram secularmente estabelecidas.

Por outro lado, dado meu esforço em concluir estudos a nível universitário, algumas pessoas tendem a tomar trajetórias como a minha, como exemplo de que tudo é possível quando há um desejo e a certeza de algum ponto que se queira chegar; discordo desse ponto de vista, uma vez que a meritocracia só seria validada, se todos e todas partissem das mesmas condições mínimas para seguir um percurso acadêmico e profissional, o que inequivocamente, não acontece com a população negra nem com a indígena no Brasil.

De certo, os quilombolas de São Miguel do Guamá estão sempre me ensinando: plantar, pescar, produzir farinha e, nesta etapa da minha vida, pesquisar. Embora a ciência seja constituída no contexto da aplicação de métodos, procedimentos metodológicos e técnicas sujeitos à racionalidade e aceita convencionalmente pela comunidade científica, o/a pesquisador/a está sujeito à motivações, interesses, crenças, superstições e fortes emoções.

Ao escolher o método dialético para ancorar o presente trabalho, não significa que todas as categorias e leis dessa abordagem sejam explicitadas no mesmo. Algumas das características ligadas a mutabilidade, a permanente transformações, as tentativas de passagem do singular, particular para compreender o geral (singularidades/universalidade), podem ser admitidas no trajeto teórico, mesmo que não se tenha esquecido que muitas diferenças nem sempre devem ser entendidas como contradições – que forçam as transformações -, pois em todos os processos existe uma diversidade de ligações e relações – inclusive de harmonia, concordância, de correspondência – que atuam simultaneamente, forjam a realidade objetiva, esta, constantemente provisória.

Assim, mesmo que possa não ser visível o esforço de análise-síntese-análise no todo deste estudo, isso foi tentado no bojo dos capítulos, onde pode ser notado o respeito e a troca de conhecimentos quilombolas-pesquisadora. No processo de acionamento da categoria remanescente das comunidades dos quilombos pelas, antes, mais conhecidas comunidades negras rurais, as famílias quilombolas ora recuam, ora avançam no requerimento não só do tamanho das áreas que ocupam desde tempos remotos, como também do acesso a políticas que garantam uma sobrevivência para além do mínimo que conseguiram obter sem o apoio do Estado. Os maiores ou menores conflitos que enfrentam – inclui divergências entre moradores do próprio quilombo-, mostram o caráter dinâmico do processo e podem apontar para soluções aceitáveis, mesmo que os quilombolas estejam em desvantagem na correlação de forças diante de inimigos acumuladores de riquezas, que são os agentes do capitalismo que não respeitam fronteiras e que para isso contam com o apoio do Estado. Não obstante, um crescente nível de organização tanto quantitativa quanto qualitativamente pode garantir um maior equilíbrio da correlação de forças.

O contato com a realidade das comunidades quilombolas dá outra dimensão à imaginação geografia, uma maneira de extrair sentido da complexidade e de me ajudar a entender onde estou. (MASSEY, 2008). O presente estudo realiza-se a partir de uma combinação de metodologias: aplicação de um questionário (Cf. Apêndice K), um formulário (Cf. Apêndice A) e um roteiro de entrevista semiestruturada (Cf. Apêndice L). Essas entrevistas foram realizadas com diversas pessoas, de diferentes faixas etárias, identidade de gênero e posições diferentes, frente ao envolvimento com a questão quilombola.

Entretanto, os nomes dos entrevistados foram substituídos por significados de símbolos adinkras (sistema de escrita pictográfica e de ideias comprometidas com a preservação e transmissão de valores fundamentais). Para estas entrevistas foram utilizados,

sempre que possível, isto é, quando havia permissão das pessoas entrevistadas, a utilização de um gravador e posterior transcrição das gravações.

No ano de 2014 apliquei o questionário (Cf. Apêndice K) nas quatro comunidades com a pretensão de elaborar um perfil demográfico da população quilombola municipal. A tabela 1 expõe o número de habitantes e a divisão por gênero:

Tabela 1: População quilombola desagregada por gênero em São Miguel do Guamá.

Comunidade	Homens	Mulheres	População total
CantaGalo	44	50	94
Menino Jesus	28	26	54
N^a S^a de Fátima do Crauateua	93	87	180
Santa Rita das Barreiras	136	122	258
Total	301	285	586

Fonte: Dados da Pesquisa, 2014.

Elaboração: MALCHER, Maria Albenize Farias.

Realizei a pesquisa com 120 famílias quilombolas de São Miguel do Guamá: 15 famílias no Menino Jesus, 19 no Canta Galo, 36 em Fátima do Crauateua e 50 em Santa Rita das Barreiras reunidas em um universo de 586 pessoas, sendo 285 do sexo feminino e 301 do masculino. Menino Jesus é a menos povoada e nela residem 54 pessoas, Canta Galo tem uma população de 94 pessoas; 180 pessoas vivem em Fátima do Crauateua e Santa Rita das Barreiras agrupa o maior número populacional, com 258 pessoas de acordo com a pesquisa realizada.

Os dados mostram elementos da dinâmica populacional, mas também as condições gerais de vida da comunidade. Foram levantadas informações sobre fontes de renda, educação e saúde, o que nos deu base para um campo de exploração extremamente rico. No cruzamento das informações em forma de tabela utilizo os dados brutos da pesquisa devido ao universo pesquisado ser pequeno e também pelo fato de não ter sido visitado todas as famílias residentes nas quatro comunidades.

Devido às características peculiares das comunidades estudadas, este trabalho faz uso e apóia-se em fontes orais: relatos, depoimentos, denúncias em reuniões e audiências, poemas, músicas e histórias dos quilombolas do Pará. Com o intuito de analisar a relação das comunidades quilombolas com o território, foi necessário recorrer à memória dos moradores dessas comunidades, isto é, lembrar a origem das comunidades negras rurais e sua posterior identificação comunidade quilombola, enfim seu modo de vida. Para isto, além de documentos oficiais escritos, foi utilizada a técnica depoimentos orais. (HEREDIA, 1979; BANDEIRA, 1988; GUSMÃO, 1995).

Neste campo do conhecimento busco captar a resistência cotidiana dos moradores das comunidades quilombolas para recolher destas tradições, mitos, narrativas de ficção e crenças, os aspectos da vida das pessoas entrevistadas. Em alguns casos há somente registros escritos no caderno de campo. Além, é evidente, do registro fotográfico e observações da paisagem das comunidades e dos hábitos e costumes de seus moradores.

Nesta pesquisa, também, foram utilizados documentos oficiais, bibliografia pertinente aos temas abordados. Sobre a análise documental, procurei reunir documentos publicados sobre os territórios quilombolas para desenvolver uma abordagem analítica conceitual do panorama jurídico e histórico das políticas de regularização fundiária para quilombos no estado do Pará. Essas informações foram pesquisadas mais detidamente nos sites do Instituto de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, do Instituto de Terras do Pará - ITERPA e da Fundação Cultural Palmares – FCP e nas publicações do Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará – CEDENPA.

Para levantar algumas pistas que ajudassem a refletir sobre o processo de organização, consultei as atas e estatutos das associações quilombolas do município de São Miguel do Guamá e demais associações filiadas a Malungu - Coordenação Estadual das Associações Remanescentes de Quilombo do Pará. Reuni também, outros materiais pertinentes ao tema (artigos, cartilhas, dentre outros). A análise dessa documentação está de acordo com as proposições dos capítulos e com a aplicação do roteiro de entrevista semiestruturada com os moradores das comunidades deste estudo.

O desenvolvimento de uma relação de confiança com os moradores demanda um longo período, iniciado em 2010, sobretudo, em pesquisas anteriores. A coleta de dados por meio de observações, anotações e entrevistas tiveram e têm como foco compreender as formas de viver e reproduzir a existência do grupo e, sob certo prisma, valorizar os saberes e práticas sócioespaciais do modo de vida “tradicional” e dos elementos que contribuem para o processo de construção da territorialidade quilombola, expressos no município em questão.

Esta pesquisa é um instrumento que busca conhecer a realidade social, política local, as correlações de forças existentes e, ainda, expor estratégias de mudança social local em conexão com os processos de mudança global. Essa metodologia apresenta ainda alguns traços cunhados por Hall (2006, p. 14) “como um esforço consciente é necessário para manter o ritmo da ação-reflexão do trabalho”, aprendendo a escutar e tornar-se parte do dia a dia de uma determinada comunidade.

Este estudo constitui, também, um esforço para compreender a formação e territorialização das comunidades quilombolas, baseadas no modo de vida socialmente

construído e incorporado ao território. Assim, torna-se evidente que o modo de vida é dinâmico e está sujeito constantemente às recriações.

O reconhecimento do território quilombola no presente perpassa pela autoidentificação dos descendentes dos que o ocuparam no passado, e isto, exige da comunidade quilombola, maior empenho à visibilidade nas estratégias de reivindicação deste reconhecimento e na externalização das relações construídas nesses territórios. A compreensão dessa territorialidade é fundamental para construir um quadro de possibilidades que permitirão a reprodução do modo de vida quilombola.

Destaco que o debate sobre o conceito de território, a partir dos fundamentos teóricos e metodológicos norteadores da pesquisa, e proposto aqui, foram instrumentos de aporte capaz de manter o diálogo com antropologia, sociologia, história e com as demais categorias cunhadas a partir do saber geográfico. Com a revisão da literatura sobre apropriação do território pela comunidade e/ou sociedade, associada à identidade (HALL, 2006) e, também, ao debate da resistência cotidiana (SCOTT, 2002 e 2011), que se apresenta relevante a opção pelo estudo de caso, para compreender os elementos estruturantes da formação e territorialização das comunidades quilombolas.

A pesquisa está estruturada em cinco capítulos. O primeiro é essa introdução. O segundo capítulo, **CERTIFICAÇÃO E TITULAÇÃO DE TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS NO ESTADO DO PARÁ**, trata dos processos de identificação, certificação e titulação dos territórios quilombolas a partir do município de São Miguel do Guamá para o estadual, Pará, territórios esses, que se originam na ressignificação de comunidade negra rural para comunidade quilombola. Isso implica, em mudança conceitual, individual e coletiva de um “ser quilombola”, recolocadas na problemática da terra, no trabalho e na família como unidade primária de produção e reprodução, cuja organização social, política, econômica e cultural se estabelece na relação com a terra e meio ambiente em que vivem.

No terceiro capítulo, **PROCESSO DE FORMAÇÃO E TERRITORIALIZAÇÃO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE SÃO MIGUEL DO GUAMÁ, PARÁ**, persigo a identificação de alguns elementos da territorialidade quilombola, tomando como ponto de partida a luta pela permanência na terra, as práticas sócioespaciais, as articulações políticas e a produção e reprodução dos territórios quilombolas no município de São Miguel do Guamá. Sustento que a formação e territorialização de um território quilombola pode ser entendida se concebida a terra enquanto território, que adquire uma dinâmica própria impressa pelo grupo no interior da sociedade onde está inserido. Assim, o capítulo trata da formação e

territorialização quilombola em São Miguel do Guamá, sua territorialidade embasada no modo de vida que se constrói e reconstrói historicamente.

No quarto capítulo, **ESTRATÉGIAS DE REPRODUÇÃO DO MODO DE VIDA QUILOMBOLA**, a pretensão é identificar as formas de resistência e luta das comunidades quilombolas no cotidiano das unidades de produção familiares (UPFs) da área de estudo. Assim, dentre muitas escolhas optei por discorrer e analisar as condições básicas de re-existência das comunidades quilombolas. Assim, concordando com Almeida (1989), meu argumento não é para justificar a situação socioeconômica das comunidades em objeto do estudo, mas verificar como as políticas públicas não são espacializadas nos territórios.

No quinto capítulo, **Conclusão**, retomo os pontos fundamentais que foram discutidos nesta tese, a qual, em síntese, teve como o objetivo primordial, compreender os processos de formação e territorialização de comunidades quilombolas do município de São Miguel do Guamá, estado do Pará.

2 CERTIFICAÇÃO E O PROGRAMA DE TITULAÇÃO DE TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS NO ESTADO DO PARÁ

Força do Negro

A força do negro chegou/ No Trombetas e no Erepecuru
Mas eu queria que essa força/ Fosse desde o tempo de
nossos avós

Só que naquele tempo/ Negro não tinha valor
Na eleição da constituinte/O direito do negro se
aprovou.

(RAFAEL VIANA, QUILOMBOLA DE ORIXIMINÁ).

O quilombola cantador do município de Oriximiná, acima citado, saudou com alegria, a conquista de alguns direitos, através da Constituição Federal promulgada em 1988, a qual, entre seus dispositivos, criou a categoria remanescente das comunidades dos quilombos através do ART. 68 ADCT - Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. O que o quilombola cantador não sabia, era que apesar de ter sido um passo importantíssimo para retirar da invisibilidade o negro rural e dar-lhe vida legislativo-jurídica, a trajetória burocrática para fazer valer, de fato, essa conquista, é uma ‘via crucis’.

Além das longas discussões sobre o que seria remanescente das comunidades dos quilombos, surgiram outras, como: 1) a titulação é coletiva ou individual? 2) como proceder quando as terras ocupadas pelos remanescentes dos quilombos pertencem aos particulares? 3) Em áreas de jurisdição dos Estados Federados (quando o reconhecimento do direito, estava na alçada dos Institutos de Terras de cada estado), ou da União (quanto o assunto teria de ser tratado por órgãos como INCRA-Instituto de Colonização e Reforma Agrária, SPU-Secretaria do Patrimônio da União e mais recentemente, pelo ICMBIO-Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade)?

Também não sabia o quilombola cantador, que muitos debates e reunião teriam de ser realizados para decidir se a comunidade poderia autoidentificar-se ou se precisaria de laudo histórico-antropológico, para provar que a comunidade é quilombola, embora formada após 1888. Não sabia que precisaria ser feito muitos estudos para mostrar articulações entre conceitos de terra, territórios, territorialização/ (des) territorialização/ (re) territorialização e territorialidade. Não sabia se a questão quilombola era também camponesa, ou não, e muitas outras celeumas acadêmicas e jurídicas.

O certo é que, mesmo que o quilombola cantador soubesse das dificuldades e obstáculos que cada comunidade enfrentaria para regularizar juridicamente o direito ao pedaço de chão que já lhe pertencia há séculos, certamente ele não desistiria de seguir em

frente, buscando garantir que a justiça fosse feita, após mais de trezentos anos de escravidão legalizada e opressão racial institucionalizada até os dias de hoje. O quilombola cantador sabia do racismo, do medo que os brancos são capazes de fazer suas vítimas sentirem, por isso, o quilombola cantador aqui destacado, não representa a si só e sim as centenas de milhares de pessoa que compõem a população negra, que correspondem a cerca de 54% da população brasileira.

2.1 Das primeiras associações a identidade coletiva e ao território

O processo de ampliação organizacional das comunidades quilombolas no estado do Pará iniciou com a realização do I Encontro Raízes Negras, aconteceu na comunidade Pacoval, município de Alenquer, entre os dias 24 e 26 de junho de 1988, organizado pela Associação Cultural Obidense, ACOB. Foram dias de redescoberta da história e trocas de experiências regadas pela dança do Marambiré do Pacoval, sem fugir do caráter político e organizativo, o 1º Encontro Raízes Negras teve como tema “do entrelaçar de nossas diferentes raízes brota o rebento da esperança – solidariedade”. Naquele momento, a ACOB, “sem abdicar de sua tarefa de apoio e serviço, transferiu ao CEDENPA a coordenação e continuidade desses encontros, por ser uma entidade que, no Pará, assume e dinamiza iniciativas dessa natureza”. (AZEVEDO, 2002, p.141-142).

A partir desse encontro, para terem seus direitos assegurados, os quilombolas assumem sua origem de famílias negras e organizaram-se em associações tais como: Associação Comunitária dos Negros do Quilombo do Pacoval de Alenquer (ACONQUIPAL), a Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná (ARQMO) e a Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Óbidos (ARQMOB). “Essas associações, junto com o CEDENPA, outras entidades e as comunidades envolvidas, promoveram os demais encontros”. (AZEVEDO, 2002, p. 142).

Em virtude da extensão territorial do Pará, mas não só dela, a dificuldade de comunicação (sobretudo direta: meios de transporte, acesso difíceis, etc.) entre os municípios é enorme - a exemplo do que ocorre, praticamente, em toda a Amazônia brasileira. O destaque é que a criação dessas primeiras associações incentivou a criação de outras e outras. Assim como os reflexos do Art. 68 ADCT foi sentido em todo país, em novembro de 1995, a questão quilombola ganha peso no cenário nacional com a criação da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, CONAQ, na qual a representação das associações quilombolas do Pará tem participação significativa, sobretudo, após a

fundação (novembro de 1999) e legalização (março de 2004) da MALUNGU-Coordenação Estadual das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Pará.

A apropriação de instrumentos que permitem verificar as múltiplas formas de equacionar o ser e estar no mundo em suas múltiplas dimensões, cria possibilidades de pesquisar e valorizar as lutas de resistência da população negra, que inclui a quilombola, a partir da condição camponesa, por meio das diversas formas de apropriação da terra e do trabalho familiar, demonstra que existem elementos comuns ao universo camponês brasileiro e, ao mesmo tempo, elementos que os diferenciam no campo étnico-racial.

Com efeito, uma discussão sobre acesso e permanência a/na terra traz a necessidade de uma breve fundamentação do conceito de camponês. Entendo que isso seja necessário, pois iluminará a discussão subsequente e tornou mais amplos o sentido que o termo assume no presente. Tendo como referência as contribuições de Shanin (1979, p. 288) entende o campesinato como uma classe social, uma forma de organização da produção, um mundo diferente, como um modo de vida.

Para Martins (1990, p.16),

[...] o campesinato é uma classe, e não um estamento. É um campesinato que quer entrar na terra, que, ao ser expulso, com frequência a terra retorna, mesmo que seja terra distante daquela de onde saiu. O nosso campesinato é constituído com a expansão capitalista, como produto das contradições dessa expansão. Por isso, todas as ações e lutas camponesas recebem do capital, de imediato, reações de classe: agressões e violências, ou tentativas de aliciamento, de acomodação, de subordinação.

Ainda conforme Martins (1990) o campesinato é um “conceito síntese”, ou “categoria analítica” que remete a combinação de tempos históricos, não apenas se expressa o passado e o presente, mas também as possibilidades futuras, pois para este autor é no espaço agrário que se torna mais evidente a diversidade de tempos históricos de relações sociais enraizados numa longa história de lutas por acesso a terra, a exemplo do posseiro, do parceiro, do foreiro, do arrendatário, do pequeno proprietário, etc.

Por sua vez, Woortmann (1990) trabalha com o conceito camponês centrado no papel da família na organização da produção e na formação de seu modo de vida, que associado ao trabalho na terra, constitui elementos comuns que se vinculam estreitamente a valores e a princípios organizatórios centrais do universo camponês. Para este autor, economia camponesa é carregada de valores e ancorada principalmente sobre a família, “neste contexto, a economia camponesa é pensada mais como oeconomia do que como economics; mais como oikos” (WOORTMANN, 1990, p. 12).

Desta maneira, pode-se discutir a economia camponesa sob a perspectiva de que

ela está imersa em uma ordem moral que se reproduz a partir da coesão das categorias família, trabalho e terra. Categorias centrais para a compreensão da territorialidade quilombola, agregada a um conjunto de significações que se articulam no universo camponês.

Nessa perspectiva, não se vê a terra como objeto de trabalho, mas como expressão de uma moralidade; não em sua exterioridade como fator de produção, mas como algo pensado e representado no contexto de valorações éticas. Vê-se a terra, não como natureza sobre a qual se projeta o trabalho de um grupo doméstico, mas como patrimônio da família, sobre a qual se faz o trabalho que constrói a família enquanto valor. Como patrimônio, ou como dádiva de Deus, a terra não é simples coisa ou mercadoria. Estou tratando, pois, de valores sociais; não do valor-trabalho, mas do trabalho enquanto um valor ético. (WOORTMANN, 1990, p. 12).

Diante do panorama agrário, parte significativa das comunidades quilombolas no Brasil não tem a propriedade da terra, e nela trabalham na condição de posseiros. Essas comunidades, imbricadas no universo camponês, apresentam inúmeras diferenciações, reafirmando a existência de uma diversidade, já apontada por Shanin (2005, p. 1), “em qualquer continente, estado ou região, os assim designados, diferem em conteúdo de maneira tão rica quanto o próprio mundo”.

No estado do Pará, tal diferenciação vincula-se, sobretudo, ao processo de ocupação que delineiam modalidades de cultivo e relações diferenciadas com os mercados locais, regionais e internacionais, principalmente para um grupo que produz, além de outros bens agrícolas, a extração do fruto do açaí (por exemplo). Por meio de cooperativas e, ou associações, os quilombolas extrativistas destinam parte da produção do fruto do açaí ao mercado nacional e internacional. Neste contexto, é importante salientar também que a trajetória histórica das comunidades quilombolas da amazônia passam ainda por mobilizações políticas para conquista de terras, formando comunidades negras rurais em busca de autonomia no trabalho e propriedade da terra.

O conteúdo social e simbólico da atuação política das comunidades quilombolas ficou ancorado por muitas décadas no trabalho de setores da igreja cristã católica, a exemplo das CEBs-Comunidades Eclesiais de Base, que conectavam as famílias das comunidades negras rurais ao Sindicato dos Trabalhadores Rurais-STR, o qual sempre exerceu papel importante na organização econômica e política dessas comunidades. As CEBs foram fundamentais na construção das comunidades negras rurais como categoria social na Amazônia Brasileira, articulando ações de luta por direitos e representação política.

Neste capítulo me utilizo dos termos território, territorialidade e territorialização não apenas como conceito, mas como categoria de análise para pensar as formas de acesso ao programa de titulação dos territórios quilombolas, a permanência na terra e ancianidade no local, no estado do Pará.

Destaco que se trata de um processo especial onde se busca o resgate de uma dívida histórica para com a população negra, mas que por vezes desrespeita as formas habituais de territorialidade, sobretudo no campo da apropriação material e imaterial que as comunidades negras rurais – remanescentes das comunidades dos quilombos desenvolvem sobre um determinado território. Segundo Bentes (2014) foi o movimento negro urbano quem primeiro estimulou a criação do termo remanescente de quilombo.

Tem havido várias discussões sobre a expressão ‘remanescentes de quilombos’ e de onde partiu a proposta de titulação das terras dessas comunidades para inclusão nas discussões na constituinte. Registra-se que, independente de terem havido outras iniciativas e/ou de falhas de memórias, o Cedenpa (apoiado pelo CCN-MA) levou a proposta (como esse nome ‘remanescente de quilombo’, sinalizado ao sentido de ‘rebrotar’), ao Prof. Hélio Santos (fundador do Conselho de Desenvolvimento da População Negra do Estado de São Paulo, único representante do movimento negro na chamada ‘comissão dos notáveis’ (pré-constituente). Assim, a categoria ‘remanescentes de quilombos’ foi criada pelo movimento negro urbano, sendo que até hoje, existem comunidades negras rurais que rejeitam ser incluídas nessa categoria. (BENTES, 2014, p. 75).

Não se pretende fazer um resgate de todas as iniciativas legislativas destinadas às comunidades quilombolas, no entanto, cabe registrar que existe uma hierarquia no campo das leis, a qual deve ser obedecida, para que o trajeto jurídico até o alcance do objetivo principal que, no caso, é a titulação dos territórios, seja o mais ágil possível. Então, para esse caso quilombola, no âmbito das legislações, além da Constituição Federal, as demais infraconstitucionais, nas quais incluem-se as com efeitos mais práticos como leis complementares, decretos, instruções normativas e outros dispositivos que devem ser observados na tramitação dos processos, quer, estejam na escala federal quer na estadual.

No entanto, compreendo que é através da memória que as narrativas das comunidades quilombolas são contadas e a noção de passado e presente é pensada através de histórias orais, memórias e vivências.

Uma das tarefas do ensino da geografia é despertar nossa consciência para a variedade de condições socioambientais, interligações espaciais e práticas laborais envolvidas em cada aspecto da vida cotidiana, mesmo no ato diário de preparar um simples café da manhã. (HARVEY, 2013, p.48).

Com isso, é essencial ter presente, que por muito tempo a maioria das comunidades negras rurais se construiu comunitariamente sob uma base geográfica, física e social, formando uma territorialidade de negros e negras resistindo como camponeses e camponesas. Essa história é marcada pelo lugar que define o negro ou a negra não como um sujeito genérico. (GUSMÃO, 1995, p.17), mas pertencente a uma comunidade que ocupa um território.

As categorias de análise território, territorialidade, territorialização embora

tenham significados distintos, tecem relações construtivas de identidade. No processo de construção da identidade no território, as identidades podem ser compreendidas como construções de caráter simbólico e de domínio da luta política para afirmar a diferença do grupo, a fim de garantir a continuidade de seus valores e modo de vida. Dessa forma, o território é uma condição essencial que define quem ou o que são as “comunidades negras”, onde estão e porque estão naquele lugar.

Outro conceito importante é o de tradicional, porque, este não se reduz à história, nem tampouco a laços primordiais que amparam unidades afetivas e sim incorpora as territorialidades coletivas redefinidas numa mobilização continuada, assinalando que as unidades sociais em jogo podem ser interpretadas como unidades de mobilização “representada por uma aliança pontual e/ou circunstancial contra um inimigo comum, onde suas práticas alteram padrões tradicionais de relação política com os centros de poder e com as instâncias de legitimação” (ALMEIDA, 2006, p.18).

Dessa forma, a concepção de que os quilombos foram constituídos somente a partir de fugas, processos insurrecionais ou de grupos isolados, simplifica processos complexos, que vão além de uma concepção elaborada no período colonial pelo Conselho Ultramarino, em 1740, que descreve o quilombo como “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões neles”. Com efeito, essa “definição se baseia em cinco elementos: 1) a fuga; 2) uma quantidade mínima de fugidos; 3) o isolamento geográfico, em locais de difícil acesso e mais próximos de uma “natureza selvagem” que da chamada civilização; 4) moradia habitual, referida no termo “rancho”; 5) autoconsumo e capacidade de reprodução, simbolizados na imagem do pilão de arroz. ” (ALMEIDA, 2000, p. 165-166).

Sem dúvida que, o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias - ADCT, da Constituição Federal – “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”, representa um dispositivo importante direcionado à regularização dos territórios quilombolas, por isso mesmo deve merecer um destaque especial neste trabalho.

Isto ocorre, não só por sua importância ligada a uma espécie de reparação histórica, mas também, porque abre caminhos para mobilizações políticas inclusive através das respectivas Constituições Estaduais, a exemplo do que ocorreu no estado do Pará, onde a titulação de terras quilombolas foi abrigada no Art. 322, da Constituição promulgada em 1989, e posteriormente objeto da Lei 6.165, de 02 de dezembro de 1998, que dispõe sobre

procedimentos básicos necessários à ativação da regularização dos territórios quilombolas, na escala estadual.

Então, mesmo que as discussões demonstrem que tudo está em construção, há que ser levado em conta os caminhos jurídicos de cada época. Nesse sentido, as bases para a tramitação dos processos determinam que o conceito de remanescentes de quilombos seja o do Decreto 4.887 - 20.11.2003, que regulamenta procedimentos ligados ao Art. 68 ADCT- Ato das Disposições Gerais Transitórias, da Constituição Federal, sendo que o citado 4.887, no Art. 2º. reza: “consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de autoatribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.”

2.2 A luta pela efetivação da titulação dos territórios quilombolas

O território quilombola perpassa pela condição material e imaterial e este, na condição de comunidade negra rural, ao longo do tempo, tem assegurado o sentimento de pertença a um território da negritude, a “um processo político de tomada de consciência de pertencer a uma raça que foi submetida à opressão colonial eurocêntrica”. (AMADOR DE DEUS, 2008, p. 121). Não obstante, a categoria de análise “territorialidade” nos ajuda a pensar essa relação como “o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-se assim em seu território”. (LITTLE, 2002, p.3).

A territorialidade quilombola transpõe a dimensão geométrica e constrói o direito das comunidades negras rurais de nela estar e nela permanecer, manifestada na luta pela permanência no território, que neste caso, é uma conformação territorial protagonizada por coletividades autônomas, mesmo que não usando essa nomenclatura, cultivam uma territorialidade específica em relação às demais territorialidade dos povos e populações tradicionais.

No caso quilombola, há superposições de categorias, pois algumas são definidas por aspectos como: a) localização – ribeirinhos, povos das florestas, b) ocupação, fontes de rendas - extrativistas, castanheiros, pescadores e outras. Assim, existem comunidades quilombolas que são, ao mesmo tempo, ribeirinhas e extrativistas, semelhantes ao modo de vida de povos indígenas, com quem compartilham uma história do período escravista, sobretudo, pela necessidade de amplas áreas de perambulação para garantir seus modos de

sobrevivência, os quais, geralmente, são compatíveis com o zelo pelo ambiente que ocupam – exceto os que estão mais pressionados pelas fronteiras minerais–madeireiras-agro/monocultivas /pecuárias.

O reconhecimento desta autonomia está embasado na territorialidade, na relação que a comunidade estabelece com o território em que ocupa, usa, controla e identifica-se, compreendido como “um produto histórico de processos sociais e políticos” (LITTLE, 2002, p.3). Dessa forma, a construção da territorialidade quilombola é o fator fundante de uma identidade coletiva e requer mudanças paradigmáticas, pois a luta pelo direito ao território parte da necessidade de legitimar a comunidade com os seus próprios parâmetros de sociabilidade para construir um sujeito coletivo.

Milton Santos chama atenção no debate sobre territorialidade ao destacar que sua construção “não provém do simples fato de viver num lugar, mas da comunhão que com ele mantemos” (SANTOS, M., 2007, p.82). Nessa linha, a territorialidade negra dar-se-á através do sentimento de pertença à uma determinada comunidade e no caso, dos territórios quilombolas, esse sentimento está atrelado não somente a um simples “conjunto de objetos mediante os quais trabalhamos, circulamos e moramos, mas também um dado simbólico” (Idem, idem).

Por outro lado, Mathias Le Bossé (2004) ao propor o debate sobre a dimensão identitária do território, destaca que “a identidade se exprime e se comunica de maneira interna e externa, através de práticas simbólicas e discursivas” (BOSSÉ, 2004, p.162) e ainda busca compreender a dimensão identitária do território não apenas como “ritual e simbólico, este se coloca como um conceito chave para a compreensão dos novos processos de construção da identidade” (Idem, p.169). Nesse sentido, verifico que muitas associações quilombolas no Pará desenvolvem ações nas áreas de educação, cultura, agricultura familiar, entre outras, como exemplos: 1) a comunidade quilombola de Santa Rita das Barreiras - busca na paixão pelo samba do cacete, reviver suas tradições; 2) Canta Galo - prepara todos os anos ladainha cantada nos festejos para Nossa Senhora das Graças e Santa Mônica e até mesmo em festejos que ocorrem seguindo o calendário em homenagem a outros Santos e Santas da tradição católica nestas e nas demais comunidades quilombolas (Menino Jesus e Nossa Senhora de Fátima do Crauateua), em São Miguel do Guamá.

A dimensão identitária do território também é verificada em outros tipos de festas nas comunidades, como a festa de aniversário de recebimento do título da terra, do aniversário da associação e do dia da consciência negra. Um caminhar nessa direção perpassa por compreender as estratégias territoriais com manifestações culturais que retratam as

especificidades do lugar e como um conceito de cultura se traduz no cotidiano das comunidades quilombolas. “É pela existência de uma cultura que se cria um território e é por ele que se fortalece e se exprime a relação simbólica existente entre a cultura e o espaço”. (BONNEMAISON, 2002, p.101-102).

A influência do cristianismo, sobretudo católico, nas comunidades quilombolas do Pará, é provável, que isso tenha, freado as manifestações da afro-religiosidade e até estimulado o racismo – a exemplo de parte da população negra urbana, muitos quilombolas resistem a ideia de se considerar uma pessoa negra, o que de certa forma, emenizado, a partir da aprovação de reserva de vagas para quilombolas no ensino superior (UFPA - Universidade Federal do Pará), desde o ano de 2012, ocorrendo, ao contrário, muitas pessoas brancas do meio urbano querendo se identificar como quilombolas para acessar essas vagas.

O que pretendo discutir é o sentimento de pertença, uma resignificação do conceito de territorialidade como um sistema de direitos territoriais que codificam o espaço pela sobrevivência das comunidades quilombolas, de seus traços culturais e modos de vida. Uma herança cultural e material que lhe confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar específico e a “um processo histórico de resistência, deflagrado no passado, é evocado para constituir resistência hoje, praticamente como a reivindicação de uma continuidade desse mesmo processo”. (SCHIMITT; TURATTI; CARVALHO, 2002, p. 5).

No momento em que, a Geografia como ciência social possui em seu arcabouço um conjunto de categorias que “pode auxiliar na análise dessa problemática ao lado de diversas áreas, como a Sociologia, Antropologia, a História e a Psicologia Social” (CARRIL, 2006, p. 33), a abordagem da apropriação material e imaterial torna-se fundamental para se compreender as relações das comunidades quilombolas com o território e entre si, “a fim de constituir referenciais teóricos e metodológicos que permitam apreender os fenômenos sociais contemporâneos” (Idem, idem).

É importante considerar o território tomando como referência o espaço “formado por um conjunto indissociável, solidário e também contraditório sistema de objetos e sistemas de ações” (SANTOS, 2004, p. 63). Apoio-me na concepção de território usado por Milton Santos (2007) “o importante é saber que a sociedade exerce permanentemente um diálogo com o território usado, e que esse diálogo inclui as coisas naturais e artificiais, a herança social e a sociedade em seu movimento atual” (SANTOS, M., 2007, p.26).

O território são formas, mas o território usado são objetos e ações, sinônimo de espaço humano, espaço habitado (SANTOS, 1994, p.16), abrigo de todos os seres humanos, de todas as organizações, mais do que isto, uma mediação entre o mundo e a sociedade

nacional e o local, constituindo-se em uma categoria essencial para se pensar o futuro. Trata-se, portanto, de pensar uma ordem mundial que relaciona o global e o local, o primeiro produtor de verticalidades e o segundo produtor de horizontalidades - as horizontalidades se relacionam entre os pontos contínuos de uma mesma região.

Neste sentido, o uso do território se revela a partir da dinâmica dos lugares, espaços por excelência, do acontecer solidário. Tais solidariedades pressupõem coexistências que definem usos e valores de múltiplas naturezas; “isso implica em tecer laços de cumplicidade, de solidariedade que evoluem em processo de formação de alianças familiares”. (CASTRO, 2003, p.69), constituindo assim, mundo e lugar como pares indissociáveis.

Neste cenário, há emergência de um novo tempo, gestado a partir dos territórios e dos lugares marcado pela resistência dos lugares às perversidades impostas a ele pelo mundo. Não há dúvidas que os territórios quilombolas são de grande relevância para a configuração territorial brasileira e suas especificidades têm revelado contradições geradas pelo processo de desenvolvimento econômico e territorial do país.

A terra não deve ser concebida tão somente para produzir, força produtiva e meio de produção. As atividades na terra têm o sentido de cultivar, cultivar e cultivar, tal como nos lembra Alfredo Bosi na sua obra *Dialética da Colonização* (1992, p.12). Há um entendimento de que o cultivo da terra não está dissociado de um culto a terra, ambos pertencentes à cultura e modo de vida do lugar. Portanto, não há um estranhamento, uma relação de dominação do ser humano sobre a terra, o que vigora é uma relação de completude que ao cultivar a terra o ser negro cultiva a si mesmo.

Um elemento que contribui na análise deste processo é a abertura para uma leitura antirracista. Uma leitura antirracista busca elementos que considerem a história da população discriminada, buscando romper com o diálogo que presenteia a todos um conhecimento onde essa situação contínua velada. No processo de dominação, imposição dos valores de um grupo sobre os de outro, a discussão sobre identidade está na base da discussão dos direitos dos grupos e das lutas contra as hegemonias culturais que são, acima de tudo, políticas e econômicas, mas também formas enraizadas de relações de poder dominantes, intensificada com o processo de globalização.

O que o Santos (2005, p. 67) chama de globalização, seja uma forma de “globalismos localizados” ou “localismos globalizados”, é o processo que cria o global, enquanto posição dominante nas trocas desiguais e o que produz o local, enquanto posição dominada e, portanto, hierarquicamente inferior e primeira forma da globalização

[...] localismo globalizado. Consiste no processo pelo qual o determinado fenômeno é globalizado com sucesso [...] A segunda forma de globalização chamo de globalismo localizado. Consiste no impacto específico nas condições locais produzido pelas práticas e imperativos transnacionais que decorrem do localismo globalizado. (SANTOS, 2005, p.71)

Santos (2005) compreende que há dois tipos de globalização. A primeira caracterizada por este autor como hegemônica, controlada pelas grandes corporações capitalistas, pelo mercado financeiro e de capitais, apoiada por seus representantes em todas as partes do mundo. A segunda por sua vez, contra-hegemônica, caracterizada pela ação insurgente de possibilidades. Para Quijano (2005, p. 120), a globalização em todas as suas formas de representação, expressa a “colonialidade do poder”. O atual modelo padrão de dominação se dá a partir da articulação de alguns fatores, dentre eles a “colonialidade do poder” tendo a ideia de “raça”, como fundamento do padrão universal de classificação social básica e de dominação social.

Um dos eixos fundamentais desse padrão de poder é a classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça, uma construção mental que expressa à experiência básica da dominação colonial e que desde então permeia as dimensões mais importantes do poder mundial, incluindo sua racionalidade específica, o eurocentrismo. (QUIJANO, 2005, p.117).

As relações de poder são caracterizadas pela presença permanente de elementos como a dominação, a exploração e o conflito (QUIJANO, 2005, p.119). Portanto, experiências que se forjam no processo de territorialização e que traçam múltiplas territorialidades podem ser abordadas levando-se em conta o processo de globalização, suas características e consequências, sobretudo no que diz respeito à aplicação das políticas territoriais, reitero que, no universo destas políticas territoriais, a emissão de títulos coletivos é parte essencial da política de ação afirmativa voltada para as comunidades quilombolas.

Essas considerações reforçam o meu ponto de vista de que à medida que se produzem e reproduzem a vida material das comunidades quilombolas de São Miguel do Guamá, as relações sócioespaciais entre os membros das comunidades são re-construídas e se constituem em um movimento de atuação de sujeitos políticos que vai além de um exercício da reivindicação. É a rigor, a construção da noção de direitos a partir de sua identidade territorial tratada por dois aspectos fundamentais. O primeiro à presunção a ancestralidade e à coletividade do grupo. O segundo as práticas de trabalho na terra passada de geração a geração, as festas religiosas, os conhecimentos de plantas medicinais.

Os espaços coletivos têm como base a identidade territorial de um grupo. Bem como, a apropriação material e imaterial e a construção de identidades territoriais resultam num fortalecimento das diferenças entre os grupos, o que por sua vez, pode desencadear tanto

uma desagregação maior quanto um diálogo mais fecundo e enriquecedor. Neste contexto, a discussão sobre identidade territorial quilombola e sua relação com a emergência do artigo 68 da Constituição Federal de 1988, criam e recriam um caminho prenhe de conflitos indissociáveis, independentemente de que, por um longo período, a geografia no Brasil “não comportava nem a ideia do Negro enquanto ente social, e nem das relações raciais enquanto constituintes de nossa estrutura social que grafa o espaço e produz geo-grafias”. (SANTOS, R. E. dos, 2007, p. 14).

Contudo, é preciso analisar o papel das comunidades “remanescentes de quilombos” na sociedade atual, as implicações legais e impasses da formação do território quilombola a partir da afirmação de suas tradições e organização, sem desconsiderar que qualquer análise sobre quilombos, requer uma compreensão mais alargada da história da escravidão no Brasil, notadamente a partir da literatura pós – colonial e das relações entre o Brasil e Portugal, que se mantiveram intactas nas relações raciais no Brasil até os dias atuais. Essa relação também contribui no emergir da ideia de “raça”, a mais profunda e perdurável expressão da dominação colonial, impostas sobre toda a população do planeta na expansão do “colonialismo europeu” (QUIJANO, 2005, p.118).

2.3 Territórios cobiçados: conflitos em potencial

A revisão das epistemologias modernas impõe-se nas distintas áreas do conhecimento. Segundo Ratts (2003, p. 29), “uma abordagem geográfica da etnicidade e de sua espacialidade [...] aparecem na trajetória intelectual e assumem outros contornos e conteúdos”. Enquanto ciência produzida, a geografia é um campo de saber inserido em um campo de tensões e de relações de poder difundida na historiografia do pensamento geográfico. A invisibilidade e o silenciamento de determinados grupos sociais, a exemplo dos ligados a territórios negros, “são resultantes de embates desenvolvidos na comunidade científica, que criam hierarquias e dependências, ratificando o poder de grupos hegemônicos e, conseqüentemente, de suas próprias teorias científicas”. (SILVA, 2009, p.25).

Para Porto Gonçalves (2006, p.12) “há toda uma série de sujeitos sociais cuja compreensão da sua própria natureza sociológica implica considerar o espaço e a natureza”. Neste caso, as comunidades remanescentes dos antigos quilombos emergem neste momento histórico, buscam visibilidade no movimento do campesinato brasileiro. Até porque não são poucos os quilombos formados durante a escravidão, ao contrário, a exemplo dos povos indígenas, para que o meio ambiente fosse protegido, as comunidades negras se

responsabilizam pela gestão e controle dos recursos naturais nos ambientes em que vivem. O que é novo é o papel mais ativo atribuído a essas comunidades locais.

Deste modo, é admissível que uma sociedade que constitui suas relações por meio do racismo, tenha em sua geografia lugares e espaços com as marcas dessa distinção social: no caso brasileiro, a população negra é francamente majoritária nos presídios e absolutamente minoritária nas universidades; se uma sociedade se constitui com base em relações de gênero assimétricas, os diferentes gêneros não frequentarão os mesmos espaços da mesma forma: as mulheres sabem, numa sociedade machista, que não podem frequentar qualquer lugar da cidade a qualquer hora do dia; se uma sociedade se constitui a partir de relações de produção que canalizam o excedente (que bem pode ser a mais valia) para um dos pólos da relação, sua geografia acusará “bairros ricos” e “bairros pobres” ou “países pobres” e “países ricos”. É importante assinalar que essas diferentes configurações espaciais se constituem em espaços de conformação das subjetividades de cada qual. (PORTO GONÇALVES, 2006, p. 11-12).

É fato que em muitas ocasiões, a sobrevivência de um território quilombola vê-se ameaçado pelo avanço de outros grupos e/ou empresas. Por isso, não surpreende que as questões mais controversas girem em torno de interesses distintos. Por exemplo, em alguns municípios paraenses os interesses das empresas nacionais e transnacionais são muito fortes, inclusive no que diz respeito à mineração. Sabe-se que no município de Oriximiná existem possibilidades de desenvolvimento de atividades de mineração nas áreas das comunidades localizadas no rio Trombetas. Em face da falta de regulamentação específica para outorga de títulos minerários em regiões ocupadas por comunidades quilombolas, essas comunidades na tentativa de se defenderem acionaram o acompanhamento do Ministério Público (MP). No entanto, as ameaças sobre os territórios das comunidades se intensificaram com o estabelecimento da Mineração Rio Norte desde a década de 1970, e também, com a criação de áreas de preservação ambiental, como a Reserva Biológica do Trombetas, à margem esquerda do rio, em 1979.

Os quilombolas foram proibidos de “pescar, abrir roças e coletar castanhas, enfim, foram impedidos de usar os recursos naturais existentes na área da unidade de conservação”. (ACEVEDO; CASTRO, 1998, p.161). Ao considerar que o empresariado tem o apoio do Estado, não surpreende que os direitos quilombolas continuem sendo drasticamente mutilados. A existência de múltiplos territórios deve ser considerada como um ativo importante da humanidade inclusive pelo fato de contribuir para a produção de conhecimento nos mais diversos campos da vida social. Por envolver a humanidade, o Estado deve proteger os territórios, sobretudo, os que têm menor poder na correlação de forças, de modo a garantir a existência dos mesmos, assegurando, por conseguinte, a diversidade territorial.

Outro aspecto a destacar é que as desigualdades sócioespaciais estão estruturadas de tal forma, que sempre é preciso reconhecer a desigualdade, para que sejam proporcionadas

oportunidades iguais aos sujeitos. A categoria comunidade quilombola ganhou um significado específico devido a uma façanha política cujo mérito cabe às articulações de organizações e pessoas em diferentes níveis, sobretudo, do movimento negro (movine).

Bentes (2014) compreende movimento negro como

[...] todas as formas organizativas (juridicamente registradas ou informais) que desenvolvem atividades que podem favorecer ao processo de superação do racismo anti-negro, mesmo as que não se explicitam como fazendo parte do mesmo (movine). Exemplo: um grupo de capoeira ou um terreiro de umbanda, os quais, pelo simples fato de valorizarem expressão da cultura e da religiosidade africana negra, contribuem para o fortalecimento da cultura e religiões de matrizes africanas, respectivamente, pode ser considerado movimento negro. Importa destacar que o movimento negro não representa a população negra com um todo, embora a maioria das organizações busque essa legitimidade, destaque-se, também, que ele não é composto somente por pessoas negras. (BENTES, 2014, p.64).

Em uma compreensão ampla é forçoso um reconhecimento crítico de que a maioria das associações até então criadas, e até mesmo parte de suas assessorias, não dominam, os meandros legislativos-jurídicos que possam vir a beneficiá-las ou prejudicá-las. Relembro que as comunidades quilombolas desde o início construíram suas territorialidades em meio aos conflitos e às tensões em torno da permanência na terra e apropriação de seus recursos, o que muda no contexto atual é o reconhecimento deste sujeito político, que permite forjar estratégias que demonstram suas territorialidades, mesmo que seja pela sobreposição de territórios múltiplos, em diferentes escalas. Desse modo, diante da titulação ou certificação de uma comunidade quilombola ou até no simples ato de abertura de um processo de titulação, o Estado se mantém resistente e por vezes desconhece a territorialidade das mesmas.

Por isso, os conceitos de território e territorialidade, na obra “Human Territoriality”, Robert Sack (1986) vê-se que ele corrobora o sentido de que tentativas individuais ou de grupo para afetar, influenciar ou controlar, pessoas, fenômenos e relações estão presentes em uma dada área geográfica, tendo origem naqueles que controlam essa determinada área: “the attempt by an individual or group to affect, influence, or control people, phenomena, and relationships, by delimiting and asserting control over a geographic área” (SACK, 1986, p.19). Dessa forma, a territorialização em uma determinada área, não implica somente em delimitá-la territorialmente e sim dinamicamente, no momento em que as fronteiras criadas, afetem o comportamento social por força do controle de acesso por parte de autoridades.

Souza (2003) afirma ser o território “um espaço definido e delimitado por e a partir das relações de poder” (SOUZA, 2003, p.78). Neste caso, o território quilombola pode ser considerado apenas um espaço em termos de base, limites territoriais em que por vezes é

diretamente relacionado com a forma como o Estado o cria. Redimensionando sempre em torno da lógica de que há uma dissonância importante que tem a ver com a própria noção de “quem domina ou influencia e como domina ou influencia esse espaço? [...] quem influencia ou domina quem nesse espaço, e como?” (SOUZA, 2003, p.79). Geralmente primeiro esses projetos são elaborados por alguém em posição de poder, e só depois vem à fase de "envolver" grupos locais neles.

Desta forma, percebo que dependendo do “projeto de território” e dos sujeitos envolvidos, a ação de poder pode configurar apropriação material e imaterial, dominação e influência. Observo que, se por um lado a emergência do artigo 68 da Constituição Federal de 1988 indica um avanço na aquisição e garantia de direitos quilombolas, por outro, a efetivação de tais direitos – incluindo a implementação das políticas destinadas para territórios quilombolas – está em permanente situação de ameaça.

Além disso, a simples titulação, sem oferecer-lhes meios alternativos de subsistência, quase sempre é uma rota segura para desastres. A comunidade de Camiranga, município de Cachoeira do Piriá, por exemplo, solicitou a correção de alguns problemas ocorridos no processo de titulação (em tramitação no ITERPA), pois a titulação de terras, ao contrário da maioria das comunidades rurais quilombolas, foi feita considerando parcelas individuais apesar de existir uma porção do território em que o título é coletivo. Com isso, a comunidade reivindica a ampliação dessa área coletiva.

Nesse caso conforme entendimento de Raffestin (1993) “o território é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível, assim, ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente (por exemplo, pela representação), o ator territorializa o espaço. ” (RAFFESTIN, 1993, p. 50). O território se apóia no espaço, mas não é o espaço, é uma produção, a partir do espaço. “Por conta das relações que envolvem, essa produção inscreve-se num campo de poder” (RAFFESTIN, 1993, p. 51). Raffestin (1993) trata da territorialidade como estratégia de controle, chamando atenção para suas multiescalas e para variação temporal.

Por outro lado, o território, tal como lembra Fernandes (2009) “é multidimensional”, base das práticas sócioespaciais, “multifacetado”, ou seja, constitui uma totalidade, que aplica de certa forma na discussão de multiterritorialidades, seriam elas as diferentes formas que os territórios se apresentam. É forçoso reconhecer que a formação do território brasileiro foi às custas da desterritorialização, reterritorialização de inúmeros indígenas, quilombolas e outras populações tradicionais.

Outra contribuição é a de Saquet (2007) que compreende o território como

“multiescalar e multitemporal; processual-relacional; identidade/unidade e movimento” (SAQUET, 2007, p.163), a partir da “relação E-P-C-N”- econômica, política, cultural e não deixando a parte à natureza, interligadas entre si no processo de apropriação do espaço por e a partir das relações de poder.

Saquet (2007) define territorialidade como as relações diárias momentâneas e, ainda, enfatiza que essas relações são necessárias e acontece em todas as atividades no cotidiano produzindo “um movimento processual e relacional de apropriação, dominação e produção (i) material (material e imaterial) do território”. (SAQUET, 2007, p.158). Dessa maneira, o território possui diferenças de acordo com os grupos que agem no espaço e estampam suas características e objetividades, moldando o espaço conforme suas relações já apontadas anteriormente (E-P-C-N).

Cabe ainda destacar que, para Saquet (2007), os processos sociais são multiescalares e multitemporais e isso ocorre em todas as atividades de nossa vida cotidiana. A torre de transmissão de energia elétrica erguida pela Companhia Vale do Rio Doce - construída para garantir o funcionamento do mineroduto de 350 quilômetros construído para transportar bauxita entre os municípios de Paragominas e Barcarena- que atinge os territórios quilombolas do município de Moju, é multiescalar e multitemporal, da mesma forma que a derrubada dessa torre por parte das famílias quilombolas da comunidade de Tracuateua – território de Jambuaçu, em Moju, em dezembro de 2006.

Um dos indicativos da direção são as relações de poder numa compreensão multidimensional, constituindo campos de forças econômicas, políticas e culturais “(i) materiais” com uma pluralidade de combinações. Embora o individualismo estimulado pelo sistema seja forte, a posse coletiva da terra é um elemento essencial, uma vez que a titulação coletiva tem demonstrado, em muitos casos, ser importante para aumentar a segurança de permanecer na terra, pois pode sinalizar para a redução de ameaças, de conflitos e para a garantia da existência/resistência secular da comunidade.

No que se refere à construção histórica das identidades, as narrativas quilombolas são recriada pela memória das lutas dos antepassados, marca de uma conjuntura histórica e corresponde a forma primeira do seu processo de construção social e de diferenciação face aos outros, que “estruturou de forma complexa, as resistências à dominação no presente [...]”. (ACEVEDO; CASTRO, 1998, p.161). Concordo que o processo de dominação e imposição dos valores de um grupo sobre o outro está na base da discussão dos direitos dos grupos e das lutas contra as hegemonias culturais que são, acima de tudo, políticas e econômicas.

Nesse sentido, de acordo com Almeida (2006), a permanência na terra ocorreu não

apenas através das tradicionais estruturas intermediárias da família, dos grupos de parentes e do povoado, mas também por um certo grau de coesão e solidariedade obtida em situações de extrema adversidade que reforçam politicamente as redes de relações. A terra é um importante meio de reprodução do modo de vida. As formas ligadas a garantir a permanência incluem relações materiais e imateriais, onde a estreita relação do grupo representa uma relação complexa e aponta para a existência da terra como território e da territorialidade como um elemento de construção da identidade ou o ponto mais importante da estrutura sócioespacial.

[...] aparecem hoje envolvidas num processo de construção do próprio tradicional, a partir de mobilizações e conflitos, que tem transformado de maneira profunda as formas de solidariedade apoiadas em relações primárias. Deste ponto de vista, além de ser do tempo presente, o tradicional é, portanto, social e politicamente construído [...] se além a processos reais e sujeitos sociais que transformam dialeticamente suas práticas, mesmo quando as convertem em normas para fins de interlocução, redefinindo suas relações sociais e com a natureza. Tais processos reais nos levam a pensar em comunidades dinâmicas [...]. Sob este prisma é que estamos propondo relativizar o peso da normatização consuetudinária no significado das práticas jurídicas dos povos tradicionais. (ALMEIDA, 2006. p. 10-11)

É possível concluir que a Lei nº 601, de 18/09/1850 (Lei de Terras), dentre outras coisas, criou obstáculos de todas as ordens o acesso legal às terras, coibindo a posse, sobretudo dos indígenas, escravizados e libertos, pois instituiu a aquisição pela compra, como forma de acesso a terra, o que tornou impossível a posse para os povos tradicionais do campo, das florestas e das águas.

Para Martins (1994) “os próprios fazendeiros estariam em condições de personificar as necessidades de reprodução capitalista do capital, não dependendo de uma nova classe, distinta dos proprietários de terra, para viabilizar-se historicamente” (MARTINS, 1994, p. 55). Para esse autor, a Lei de Terras foi um retrocesso em relação à Lei de Sesmarias.

No regime sesmarial, o fazendeiro tinha apenas a posse formal, que podia ser objeto de venda, mas o rei, isto é o Estado, mantinha sobre a terra a propriedade eminente, podendo arrecadar terras devolutas ou abandonadas e redistribuí-las para outras pessoas, como fora comum até o século XVIII. (MARTINS, 1994, p. 76).

Dessa forma, com a criação de uma legislação a exemplo da Lei de Terras, o papel do Estado no processo de concentração fundiária atende exclusivamente aos interesses de uma elite agrária que concentra a propriedade da terra e poder político. Essa colaboração do Estado para com o latifúndio é viabilizada ao realizar a “alienação de terras devolutas por meio de venda” e favorecer a “fixação de preços suficientemente elevados das terras, buscando impedir a emergência de um campesinato livre [...]”. (ALMEIDA, 2006, p.6).

Para Porto Gonçalves (2002, p. 230) “[...] os homens e mulheres só se apropriam

daquilo que faz sentido; só se apropriam daquilo a que atribuem uma significação e, assim, toda apropriação material é, ao mesmo tempo, simbólica”; talvez por isso, observei nas primeiras entrevistas realizadas na comunidade Quilombola de Santa Rita das Barreiras que a necessidade de lutar por melhores condições de vida consolidada pelo direito à propriedade da terra, forçou a criação da associação dos moradores da localidade Santa Rita, no dia 22 de julho de 1990, em 2001, de Associação dos Moradores e Produtores Rurais da Comunidade Quilombola de Santa Rita das Barreiras.

Com a documentação das comunidades de Santa Rita das Barreiras, Menino Jesus, Nossa Senhora de Fátima do Crauateua, São Pedro do Crauateua, São Luís e Canta Galo, percebe-se que a discussão sobre titulação coletiva se tornou mais ávida nas comunidades organizadas politicamente para este fim, como exemplo Santa Rita das Barreiras, Menino Jesus, Nossa Senhora de Fátima do Crauateua e Canta Galo. Enquanto nas comunidades de São Pedro do Crauateua e São Luís, o debate inicial foi sobre a titulação coletiva, que tem se mostrado arrefecido.

Destaco que a regularização de um território quilombola é instituída pelo governo, federal ou estadual: 1) INCRA (em terras da União), 2) SPU (em terras/terrenos de marinha) e 3) ITERPA (em terras estaduais no Pará). As comunidades quilombolas de São Miguel do Guamá estão na jurisdição do Instituto de Terras do Pará – ITERPA, porém como a comunidade do Canta Galo é quilombola-ribeirinha, o seu processo de titulação tramita conjuntamente no ITERPA e na SPU.

Em 2000, a questão de titular terras quilombolas era algo novo para muitas lideranças de São Miguel do Guamá, mas, a partir de então, as lideranças de Santa Rita das Barreiras passaram a integrar o movimento de reivindicação pelo reconhecimento das terras quilombolas e realizaram mobilizações para titular suas terras na categoria coletiva. Na reunião realizada na comunidade de Santa Rita das Barreiras no dia 3 de outubro de 2001, a comunidade decidiu encaminhar ao ITERPA os documentos necessários “à autodefinição quilombola e o pedido formal de titulação das terras remanescentes de quilombos”. (SANTA RITA DAS BARREIRAS, 03/10/2001). Posteriormente, a ideia de titular as terras e a autoafirmação das comunidades enquanto quilombolas foram difundidas nas demais comunidades negras rurais do município.

Já na comunidade Nossa Senhora de Fátima do Crauateua, ocorreu uma reunião do dia 24/06/2006, com o objetivo de discutir e apresentar o estatuto da recém-criada Associação das Comunidades Remanescente de Quilombo Nossa Senhora de Fátima do Crauateua (NOSSA SENHORA DE FÁTIMA DO CRAUATEUA, 24/06/2006). Nos meses

seguintes foram feitas reuniões para proceder a autoidentificação e formalizar o pedido de titulação coletiva das comunidades como “remanescentes das comunidades dos quilombos”, junto ao ITERPA. Processo semelhante ocorreu na comunidade de Menino Jesus e na comunidade do Canta Galo.

Observo, entretanto, que o pedido de titulação coletiva encaminhado ao ITERPA, apresenta conflitualidades nas comunidades de Nossa Senhora de Fátima do Crauateua e no Canta Galo, diferentemente do que ocorre nas comunidades de São Pedro do Crauateua e São Luís, onde nos últimos anos não tem se falado sobre regularização da terra como remanescente de quilombo. Enquanto isso, nas comunidades de Santa Rita das Barreiras e Menino Jesus, o fim do processo de regularização fundiária ocorreu com a entrega do título pelo ITERPA em 2002 e 2008, respectivamente.

Neste sentido, a leitura de Scott (2002 e 2011) foi fundamental para compreender certos aspectos da questão, pois este autor assinala diversas formas cotidianas de resistência camponesa. Penso a noção de resistência cotidiana como instrumento teórico-metodológico eficaz para compreensão da identidade política, já que isto pode ser combinado ao direito costumeiro de posse da terra, ocasionado pela irradiação (ou dispersão) das famílias na própria comunidade e na formação de outras comunidades.

James Scott (2011, p. 229) amplia essa noção, incluindo os princípios de reciprocidade e de subsistência ligadas a um conjunto de deveres e obrigações mútuas que servem para orientar as diversas formas de resistências cotidianas do campesinato frente aos mais “fortes”. Observa-se que o direito costumeiro não está necessariamente ligado à ausência de documentação legal da posse da terra, mas nas dimensões imateriais do território reivindicado, dos costumes, tradições e manifestações culturais próprias de cada comunidade negra rural.

Sabe-se que a base do direito costumeiro é a que se funda na posse e uso de uma terra partilhada por grupos de parentes, descendentes, em sua maioria, dos que primeiramente se estabeleceram no lugar. Ao considerar essas noções, procuro analisar como se processa, por meio de resistências cotidianas, as lutas pela permanência na terra de forma coletiva, a partir das comunidades quilombolas do município de São Miguel do Guamá.

O debate sobre a titulação coletiva se apresenta de forma diferente, nas comunidades de Santa Rita das Barreiras e Menino Jesus alguns ocupantes não aceitaram a titulação coletiva dos lotes, mas, como não faziam fronteira com os que concordaram com titulação coletiva, não houve tanto conflito interno. Assim, com a exclusão dos proprietários desfavoráveis à titulação coletiva, o processo culminou com efetivação da titulação coletiva.

Já as comunidades de Nossa Senhora de Fátima do Crauateua e Canta Galo estão ainda em situação de negociação de legalização de suas terras junto ao ITERPA, mas têm encontrado dificuldades no andamento do processo, pois envolve casos de indenizações a pretensos proprietários, o que faz com que os quilombolas esperem o encerramento com ansiedade, pois receiam o alongamento da tramitação desses processos, que garantirão título definitivo das áreas de suas respectivas comunidades.

A partir da noção de resistência de Scott (2011, p. 233), busco refletir sobre alguns enfrentamentos cotidianos da luta pela terra. Percebo que as comunidades quilombolas apesar de apresentarem diferenças, acionam uma identidade comum em torno da manutenção da terra para cultivo familiar, ora elaborando estratégias de resistência à dominação, ora manejando a regularização fundiária de seus territórios, na tentativa de defender seus interesses. Observo que a defesa dos interesses perpassa por escolhas inclusive morais, articuladas a um repertório cultural dos quilombolas em suas diferentes vivências cotidianas, permitindo que estes resistam àqueles que estão em posições dominantes nas relações das quais participam.

Entendo que a redefinição da terra conformada na regularização das áreas de remanescentes das comunidades dos quilombos, ultrapassa o limite dos elementos étnico-culturais e questiona a condição da terra no Brasil, onde a apropriação da terra consolidou a propriedade privada como condição única de domínio da terra, mesmo que, na prática, o uso coletivo da terra seja significativo. É pertinente tratar também da resistência praticada pelos quilombolas que tiveram suas terras tituladas, mas que durante o processo, enfrentaram inúmeras resistências para garantir a permanência na área legalizada.

Ressalto que as ações fragmentadas e difusas dos quilombolas são vistas à luz de Scott (2002 e 2011), como formas cotidianas de resistência, que possuem uma dimensão oculta, e pode ser comparado às ações coletivas, “motim”, estudadas por Thompson (2013, p. 208). É possível acreditar que a decisão de lutar pela terra em meados da década de 1990, era tida, basicamente, como uma alternativa para permanecer na terra a partir da crença de um direito fundiário e histórico, até mesmo por usucapião, uma vez que a Lei de Terras foi aprovada em 1850, quando a população negra ainda estava sob o regime de escravidão legalizada, não podendo, portanto, acessá-la.

Tais resistências cotidianas entre os quilombolas do Pará estabelecem relações recíprocas, que vão desde tensionamentos, disputas, até alianças e cooperações. Há momentos em que até a apropriação das tradições é transformada em fundamento legal para a garantia de direitos. Assim, os quilombolas têm o direito de permanência na terra, fundamentada numa relação diferenciada que envolve inúmeras especificidades.

2.4 As políticas públicas por identidade territorial e de ações afirmativas

Tento neste trabalho, um diálogo com e entre diferentes conceitos e categorias que envolvem a temática quilombola, concordo que as identidades são construções de caráter simbólico e de domínio da luta política, para afirmar a diferença do grupo, acionada para garantir a continuidade de seu modo de vida. Nesse caso, vale registrar que no âmbito estadual, o Pará possui referência legal específica uma vez que existe dispositivo na Constituição Estadual que reconhece o direito dos quilombolas à propriedade da terra, estadualizando os termos do art. 68, ADCT. Assim, vê-se que o Art. 322, da Constituição Estadual de 1989 reza: “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos no prazo de um ano, depois de promulgada esta constituição” (PARÁ, 2012, p.169). É sabido que o prazo de um ano, não foi cumprido, até porque surgiram muitas dúvidas, inclusive ligadas à auto-aplicação do dispositivo.

Vale enfatizar que os principais direitos das comunidades remanescentes de quilombos reconhecidos através da Constituição Federal - CF foram, basicamente, a outorga do título de reconhecimento de propriedade das terras ocupadas (art. 68) e os direitos culturais (arts. 215 e 216). O artigo 215 prevê que “o Estado garantirá a todos, o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais [...]”. Nesse sentido, estabelece em seu § 1º que “o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional [...]”. Já o artigo 216 no §5º estabelece que “Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos [...]” (BRASIL, 1988, p.134-135).

Insisto em ressaltar que esses dispositivos podem ser considerados um avanço na história do país, inclusive porque permite visibilidade à questão, validando legalmente o antigo debate acerca da existência dos quilombos, a relação dos mesmos com a terra e a própria formação de um território quilombola. Por outro lado, o conceito de remanescente de quilombo expresso no Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003, contribui não apenas por afirmar sua legitimidade, mas também considerar a luta pela autoidentificação como comunidade quilombola.

Neste sentido, observo que a situação apresenta uma diversidade de sujeitos que desenvolvem seu modo de vida em diferentes contextos sócio-territoriais e vivenciam o espaço agrário a partir da posse da terra-território conquistada historicamente e forjada em séculos de

resistência e enfrentamento a modelos de desenvolvimento em diferentes épocas. O fato é que tais modelos imprimem uma dinâmica socioeconômica de políticas de estado que condenam à extinção do modo de vida quilombola, indígena, camponês, dentre outros.

Insisto em apontar que o reconhecimento de que a titulação do território das comunidades negras rurais é um grande passo diante da estrutura de um país conservador e se define como um dos principais desafios, sobretudo, quando esta questão refere diretamente na problemática agrária, ou seja, na permanência e reconhecimento das terras remanescentes de quilombos e no seu papel no cenário atual de transformação do campo brasileiro.

Não se deve esquecer que a juvenilidade da identidade quilombola como sujeito de direito, foi atribuída pós-1988, nesse sentido, uma grande arma das comunidades poderá ser a identidade territorial dos que pleiteiam o território que ocupa. Se por um lado a emergência do artigo 68 da CF indica um avanço em termos de aquisição e garantia de direitos quilombolas - fruto de intensas lutas políticas. Por outro lado, a efetivação de tais direitos, a implementação das políticas destinadas para territórios quilombolas, o reconhecimento das identidades atribuídas e acionadas, estão em permanente situação de ameaça – contrariando normas, o INCRA tem exigido parecer histórico-antropológico, no RTID – Relatório Técnico de Delimitação e Identificação, o que invalida, de certa forma, a autoidentificação.

De acordo com dados do Ministério do desenvolvimento Social – MDS (2010) existem 4.520 comunidades remanescentes de quilombo em quase todos os estados brasileiros. A maior concentração está no Maranhão com 1.351 comunidades. Na Bahia existem 658, seguida por Minas Gerais, 462 e Pará 457, (tabela 2).

Tabela 2: Distribuição das áreas quilombolas no Brasil.

Estado	Nº	Estado	Nº	Estado	Nº
Alagoas	43	Mato Grosso	118	Rio de Janeiro	39
Amapá	104	Mato Grosso do Sul	35	Rio Grande do Norte	73
Amazonas	14	Minas Gerais	462	Rio Grande do Sul	189
Bahia	658	Pará	457	Rondônia	13
Ceará	157	Paraíba	29	Santa Catarina	35
Espírito Santo	84	Paraná	92	São Paulo	49
Goiás	74	Pernambuco	154	Sergipe	50
Maranhão	1.351	Piauí	196	Tocantins	44
BRASIL				4.520	

Fonte: MDS, 2010.

Elaboração: MALCHER, Maria Albenize Farias.

Tal empreitada passa por estudar como emergiu essa territorialidade diante de outras territorialidades existentes no espaço amazônico. Neste sentido, esta sessão tem como objeto de preocupação expor características das comunidades quilombolas quanto ao processo

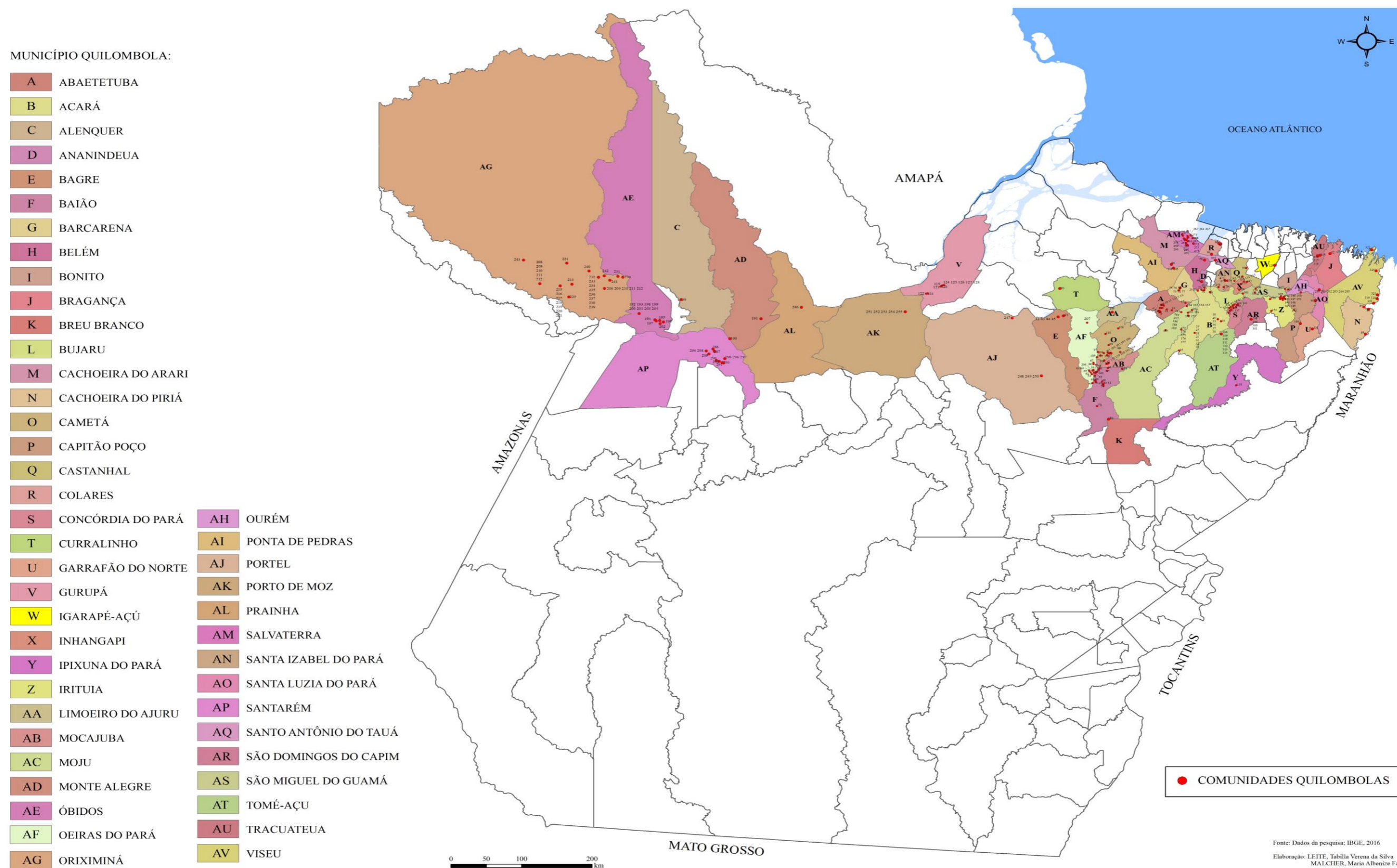
de certificação e titulação de seus territórios. Embora pesem as dificuldades, o mapeamento resultou na identificação de 324 comunidades quilombolas no estado do Pará (mapa 2). Para tanto, utilizo o banco de dados e informações construídos a partir de trabalho de campo no período de 2013-17. Os dados utilizados neste mapa foram obtidos de fontes primárias e secundárias (Cf. Apêndice A).

Aqui, dentre muitas escolhas, optei por discorrer e analisar sobre o perfil organizativo das comunidades quilombolas para conhecer a situação do processo de certificação e titulação nos meandros da geografia da resistência. Em todo caso, isso demanda um aumento na organização das comunidades quilombolas em todo o território nacional, através do agrupamento de uma, duas e até mais comunidades, em associações quilombolas no âmbito municipal, para reivindicarem o direito à permanência nas terras, que garantam a sobrevivência física, a manutenção e a continuidade das tradições quilombolas.

A diversidade de informações obtidas sobre as comunidades me permite afirmar que, das 457 comunidades quilombolas (MDS, 2010), 324 autoidentificam-se como território da negritude e salvaguardam valiosos patrimônios: conhecimentos de plantas medicinais, técnicas produtivas de agricultura familiar, extrativismo, hábitos alimentares, festas, registro oral da história da comunidade e diversos outros tipos de manifestações. No entanto, tornam-se mais relevante analisá-las neste capítulo a partir dos processos de certificação e regularização fundiária. Em suma, trata-se de um subsídio para entender o objeto pesquisado, qual seja, a construção da territorialidade quilombola.

Percebo um fortalecimento significativo no que se refere à organização das comunidades quilombolas no estado do Pará, uma vez que, das 457 áreas identificadas, 324 se constituíram ou construíram como territórios, acionando sua condição de existência, sobrevivência física admitindo-se como grupo ou comunidade negra rural que partilham a mesma origem e elaboram uma unidade: a de ser remanescentes das comunidades dos quilombos. Sendo assim, a identidade no qual estão identificados e que são identificados pelos outros é o que torna mais resistente/consistente a luta pela efetivação dos direitos de ancestralidade da ocupação.

Mapa 2: Comunidades Quilombolas do Estado do Pará



Fonte: Dados da Pesquisa, 2017.

Elaboração: LEITE, Tabella Verena da Silva; MALCHER, Maria Albenize Farias

Nessa etapa foram verificados todos os 48 municípios e suas respectivas comunidades visando à identificação das comunidades quilombolas. Foi observada também a presença de comunidades em dois ou mais municípios, que apresentavam comunidades iguais, por serem adjacentes. Esta medida poderia esclarecer a unidade de uma comunidade que haveria sido fragmentada a partir de divisões políticas municipais. Aqui um exemplo são os municípios de Mocajuba e Baião/ Oeiras do Pará e Baião. No primeiro, optei por inserir as comunidades de São José do Icatu (46) e Bracinho do Icatu (47) em Baião e a Comunidade de Igarapé Preto (206) em Oeiras do Pará.

Tratei de reunir dados dispersos, ou seja, aqueles provenientes de várias contribuições, informações que não estavam reunidas de forma sistemática como as utilizadas aqui, e de outras que adquiri ao decorrer da pesquisa pelas lideranças das comunidades mapeadas. A partir daqui foram incluídas todas as comunidades que apresentavam algum tipo de registro (quadro 1), sobretudo, os registros fornecidos pelas instituições INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) e FCP (Fundação Cultural Palmares). As unidades inseridas acompanham o método adotado de organização por relação municipal.

A partir da análise do processo anterior, todas as informações foram organizadas em uma tabela em Excel, onde essas comunidades foram separadas por município e desdobradas em outras tabelas (ver Apêndices), a fim de propiciar uma simplificação do processo de organização e melhor compreensão. É importante registrar que o mapeamento foi feito em escala municipal, usando a Base Municipal do IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2016), onde tento trazer a localização exata da maioria das comunidades quilombolas.

Partindo dessa premissa, o território reivindicado por uma dada sociedade/comunidade constitui um conjunto de recursos que ela deseja e pode explorar que se configura no espaço em que os membros de um determinado grupo têm direitos-, geralmente de forma estável, no tocante ao uso, ao controle dos recursos e de sua disponibilidade no tempo.

Assim sendo, a apropriação territorial se sustenta sobre uma noção identitária ou de pertença, onde o “uso comum” depende, antes de tudo, da disponibilidade de terras e da garantia do direito de usufruto, assegurado pela permanência no tempo, de gerações em gerações ocupando o mesmo lugar.

Ainda no tocante do debate sobre regularização dos territórios quilombolas, a comunidade que se auto-reconhece “remanescente de quilombo” é amparada pela Convenção 169, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), ratificada no Brasil em 2002 (Decreto nº 143/2002) e promulgada em 2004 (Decreto nº 5.051/2004), cabendo a Fundação Cultural Palmares – FCP, órgão vinculado ao Ministério da Cultura o registro no cadastro geral de remanescentes de comunidades de quilombos para emissão da certidão de autodefinição das comunidades remanescentes de quilombos.

Sob responsabilidade da Fundação Cultural Palmares a certificação é um passo importante para as comunidades quilombolas tanto para acessar determinadas políticas públicas quanto para iniciar o processo de regularização fundiária, sobretudo na escala federal (INCRA). A certidão de autoidentificação reconhece as origens, amplia os direitos, protege o patrimônio material e imaterial e ratifica as manifestações culturais das comunidades quilombolas.

No Brasil, até junho de 2017, foram realizadas 2.732 emissões de certidões conforme exposto na tabela 3. Esses dados, quando comparado a quantidade de áreas quilombolas, indicam um baixo índice de certificações. No Pará, por exemplo, somente 269 são certificadas e 136 dessas comunidades ainda não foram tituladas. Há casos que em algumas comunidades se quer criaram uma associação para reivindicar a titulação coletiva – temos como exemplo, as comunidades América (82) e Sucurijuquara (79), situadas nos municípios de Bragança e Belém, respectivamente.

De posse da certidão de autodefinição a comunidade poderá acessar políticas públicas como “Minha casa, minha vida” e o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF) e salvaguardar seu patrimônio.

Tabela 3: Número de comunidades quilombolas certificadas, por estado da federação.

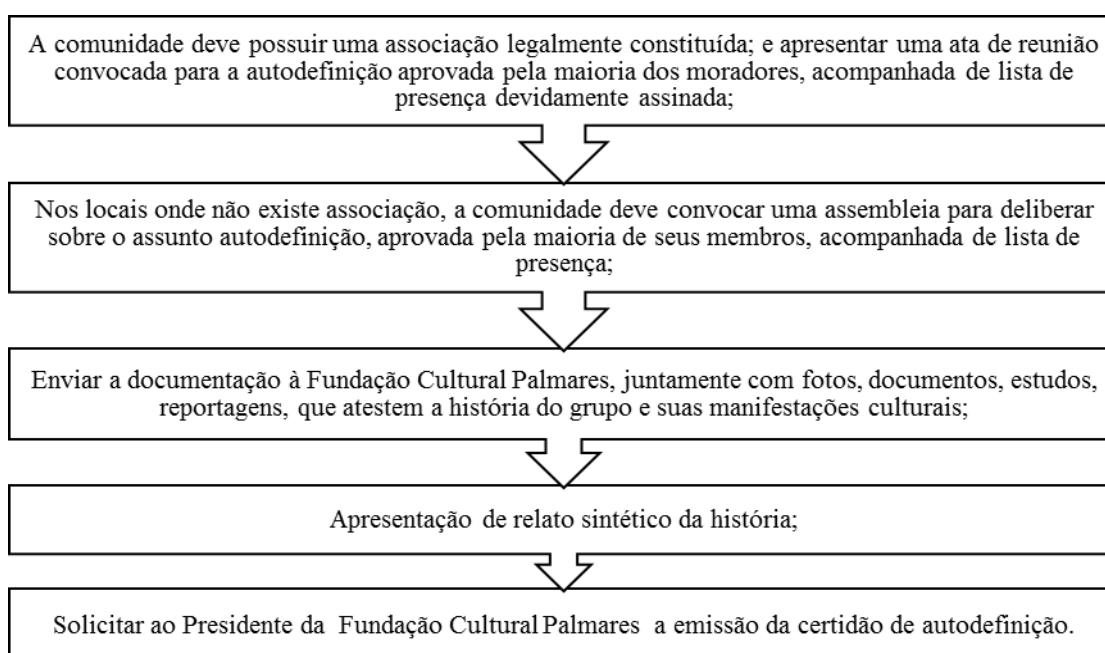
Estado	Nº	Estado	Nº	Estado	Nº
Alagoas	68	Mato Grosso	70	Rio de Janeiro	34
Amapá	40	Mato Grosso do Sul	22	Rio Grande do Norte	22
Amazonas	8	Minas Gerais	242	Rio Grande do Sul	108
Bahia	694	Pará	269	Rondônia	8
Ceará	46	Paraíba	37	Santa Catarina	13
Espírito Santo	36	Paraná	37	São Paulo	53
Goiás	33	Pernambuco	137	Sergipe	29
Maranhão	601	Piauí	82	Tocantins	43
BRASIL				2.732	

Fonte: FCP, 2017.

Elaboração: MALCHER, Maria Albenize Farias.

Durante a tramitação desse processo, a FCP poderá realizar visitas técnicas para levantamento histórico, documental e registro de costumes culturais, religiosos da comunidade. A certificação tem se mostrado um processo de suma importância para assegurar garantia de direitos e efetivação de políticas públicas afirmativas, além de ter um valor patrimonial e um sentido de preservação da história e da identidade cultural das comunidades quilombolas. Para emissão da certidão de autodefinição como remanescente de quilombo a comunidade deve realizar as etapas descritas no quadro 1.

Quadro 1: Emissão da certidão de autodefinição como remanescente de quilombo.



Fonte: FCP, 2016.

Elaboração: MALCHER, Maria Albenize Farias.

No estado do Pará, 15 comunidades quilombolas identificadas neste trabalho ainda não entraram com o processo de certificação, convém ainda salientar que o processo de certificação além de poder facilitar a sobrevivência física da comunidade, pode ser um instrumento relevante à afirmação da identidade negra.

Constato que, garantir à proteção e afirmação dos direitos das comunidades quilombolas depende, basicamente, da possibilidade legal e legítima, da regularização fundiária dos territórios ocupados. Assim sendo, o nível organizativo deve ser elevado, para que consigam se desvencilhar do emaranhado de decisões e procedimentos burocráticos que tornam difícil uma atualização ágil, que possa beneficiar, de fato, as

comunidades quilombolas e a população negra brasileira como um todo.

Tabela 4: Número de comunidades Quilombolas tituladas, por estado da federação.

Estado	Nº	Estado	Nº	Estado	Nº
Alagoas		Mato Grosso		Rio de Janeiro	3
Amapá	3	Mato Grosso do Sul	3	Rio Grande do Norte	1
Amazonas		Minas Gerais	1	Rio Grande do Sul	4
Bahia	20	Pará	136	Rondônia	1
Ceará		Paraíba		Santa Catarina	1
Espírito Santo		Paraná		São Paulo	6
Goiás	1	Pernambuco	2	Sergipe	4
Maranhão	56	Piauí	15	Tocantins	
BRASIL				257	

Fonte: INCRA, 2016.

Elaboração: MALCHER, Maria Albenize Farias.

No Brasil existem 257 comunidades quilombolas tituladas no período de 1995 a 2015 (tabela 4). Pelas estatísticas oficiais as titulações de áreas quilombolas no Pará representam 53% no âmbito nacional, com cerca de 61% do total de hectares titulados como territórios quilombolas.

Por outro lado, as informações estatísticas também não combinam muito e observa-se ocorrer uma distância entre teoria e prática. A regularização da posse da terra é a maior dificuldade enfrentada atualmente pelas comunidades quilombolas no Brasil. Outro ponto a ser destacado é que há todo um processo pela regularização desta posse que requer dedicação da comunidade envolvida, talvez por isso, 66 comunidades quilombolas identificadas neste trabalho não entraram nem no INCRA e nem no ITERPA com o processo de regularização fundiária de suas terras.

A morosidade na conclusão de tais processos não contribui na redução da situação de vulnerabilidade social da população de remanescentes de quilombos e pode enfraquecer a autonomia, saberes e tradição das mesmas. Segundo dados do INCRA (2016) existem 1.533 processos de solicitação de titulação de terras quilombolas. No estado do Pará, identifiquei que até junho de 2017, tramitam 55 processos nas Superintendências Regionais – SR (01 – Belém e 030 – Santarém) do INCRA e 26 processos no ITERPA.

Por isso, conforme sinalizado neste capítulo é necessário analisar de maneira mais abrangente a luta política ligada à identidade quilombola e a espacialização das políticas a elas referenciadas a nível federal, estadual e municipal.

Dessa forma, procuro demonstrar o quantitativo de comunidades que se organizaram em associações quilombolas e sua presença em 48 municípios paraenses, divididas em regiões administrativas, segundo a estrutura organizativa da MALUNGU. Por meio dessa associação estadual, os quilombolas fortalecem suas raízes e conquistam seu espaço, evidenciando sua incidência política nas instâncias decisórias das políticas públicas.

Neste sentido, justifica-se a necessidade de evidenciar a articulação local alinhada às bases estaduais do movimento negro quilombola, em especial das associações quilombolas, sua ação e o seu conhecimento sobre o contexto sócioeconômico e político vivenciados pelas mulheres e homens quilombolas: a produção e geração de renda, os conhecimentos tradicionais e as atividades desenvolvidas, a relação com a biodiversidade nos seus territórios, a militância, organização e incidência política na garantia dos direitos das comunidades quilombolas e, sobretudo, das juventudes e das mulheres quilombolas, a saber: “Estimular e promover ações voltadas para eliminar as desigualdades de direito e de tratamento entre homens e mulheres” (ESTATUTO DA MALUNGU, 2008, p. 6).

Organicamente gerida por lideranças quilombolas, a estrutura da MALUNGU é composta por: 1) Conselho Diretor, 2) Coordenação Executiva e 3) Conselhos Regionais, que por sua vez, divide-se em regional Nordeste Paraense (tabela 5), Guajarina (tabela 6), Tocantina (tabela 7), Marajó (tabela 8), Baixo Amazonas (tabela 9). Para não perder de vista a relevância da resistência cotidiana, aqui cabe uma inferência sobre a organização das regionais de incidência da MALUNGU.

Evidente que isso não é fácil, pois demanda um esforço enorme de enfrentamento aos interessados no avanço das fronteiras dos extrativismos mineral, vegetal e animal, da agro-monocultivos; agro-indústrias, da pecuária por parte dessas lideranças que do ponto de vista histórico, ao lado dos povos indígenas, são as comunidades quilombolas, que têm sido um dos principais “Guardiães de Matas e Rios” (ACEVEDO; CASTRO, 1998).

2.4.1 Nordeste Paraense

Na prática, as comunidades quilombolas podem ser identificadas, pela prevalência de características como: **a)** estão localizadas, na maioria das vezes, no meio rural e foram formadas há muito tempo - algumas até, desde o tempo da escravidão; **b)** a maioria das pessoas que nelas residem é negra, ou seja da cor preta ou parda; **c)** muitas pessoas da comunidade são parentes umas das outras; **d)** falam a mesma língua; **e)** trabalham no extrativismo animal (pesca, por exemplo), extrativismo vegetal (castanhas, látex, açaí, etc.), no extrativismo mineral (pedras, areia, etc.); mas, também, fazem roças (plantios de mandioca, milho, etc., plantam frutas, têm hortas); **f)** os trabalhos são realizados, predominantemente, por mão-de-obra familiar; **g)** muitas vezes fazem mutirões (puxiruns); **h)** a terra é coletiva, mas cada família sabe o espaço que lhe cabe; **i)** produzem artesanatos (de palha, de argila, de madeira, cipós, etc.); **j)** geralmente têm a mesma religião, cuja base predominante tem sido a fé cristã; **k)** procuram não brigar com ninguém, são pacíficos; **l)** se autodenominam com o nome: quilombolas.

(BENTES, 2014, p. 76)

As comunidades quilombolas no estado do Pará encontram-se em distintas situações. A regional Nordeste Paraense (tabela 5) é marcada por pequenas comunidades quilombolas que se destacam pelo fornecimento de produtos agrícolas diferente do que rege o modelo econômico da Amazônia extrativa. Para Moura (1988, p. 17), “é correto falar em recriação, redefinição e até diversificação”, sobretudo no que se refere às práticas cotidianas e a forma como as comunidades quilombolas se relacionam com o território.

Uma característica que ressalta nas comunidades quilombolas pertencentes à regional Nordeste Paraense é o trabalho de roça, a produção da farinha e a resistência a perda de suas terras para uma diversidade de empreendimentos no espaço agrário. Com a produção baseada no trabalho familiar cujo intuito principal é a reprodução sustentada na economia familiar e de sua condição de produção local nas 65 comunidades quilombolas do Nordeste Paraense (tabela 5).

No entanto, a territorialização do capitalismo nos territórios rurais do interior da Amazônia tem como contexto os grandes projetos de desenvolvimento para a região. Com isso, o modo de vida dessas comunidades passa por alguns rearranjos,

criando novos valores e recriando velhos, assim, percebo que o território usado corresponde à lógica do sítio, definido como múltiplos espaços articulados entre si.

Tabela 5: Distribuição das associações e comunidades quilombolas na regional Nordeste Paraense, Pará.

	Município	Nº de Comunidades	Nº de Associação	Certificadas	Tituladas
1	Bonito	1	1	1	-----
2	Bragança	1	-----	1	-----
3	Cachoeira do Piriá	3	3	3	3
4	Capitão Poço	1	1	1	-----
5	Castanhal	2	1	2	-----
6	Colares	3	2	3	-----
7	Garrafão do Norte	2	1	2	2
8	IgarapéAçu	1	1	1	1
9	Inhangapi	6	2	7	5
10	Irituia	13	3	10	-----
11	Ourém	1	1	1	1
12	Santa Izabel do Pará	5	3	3	1
13	São Luzia do Pará	6	6	5	3
14	São Domingos do Capim	4	1	4	-----
15	São Miguel do Guama	5	5	4	2
16	Santo Antonio do Tauá	1	1	-----	-----
17	Traquateua	4	4	2	1
18	Viseu	6	4	2	4
	Nordeste Paraense	65	40	52	23

Fonte: Dados da pesquisa, 2017.

Elaboração: MALCHER, Maria Albenize Farias.

Na década de 1970, se formaram na região grandes fazendas, muitos pequenos posseiros foram expulsos das suas terras com uso da força. Contudo, houve certa resistência e união para resistir ao avanço de compra de terras. Em 1980, o Estado realizou uma campanha de titulação das terras que estavam ocupadas pelos posseiros. Desse modo, os integrantes de muitas comunidades negras rurais receberam do Estado o título de propriedade individual das terras em que viviam, mas, mesmo esse fato, não fez com que o avanço das grandes fazendas sobre o território das comunidades ocorresse de forma mais lenta, a especulação não parou, os quilombolas passaram a sofrer pressões, tanto política quanto social e econômica, até com ameaças de morte para vender suas terras pelo menor preço possível.

Ressalto mais uma vez, a realidade da Associação da Comunidade de Remanescentes de Quilombolas Camiranga, comunidade quilombola Camiranga, não somente do ponto de vista da sua realidade fundiária, mas também da riqueza cultural. Situada na fronteira do Pará com o Maranhão, no município de Cachoeira do Piriá,

região conhecida como Vale do Rio Gurupi. Essa comunidade se destaca nessa região pela tão conhecida festa do padroeiro da comunidade, São Benedito, que se inicia no dia 17 de dezembro. Em Camiranga, o tambor de crioula é dançado apenas por mulheres, batucado por homens e cantados por ambos. Trata-se de uma manifestação cultural de matriz africana com diversos elementos que compõem cultura quilombola muito popular no estado do Maranhão, mas com fortes influências no Pará, sobretudo no espaço urbano da região Metropolitana de Belém.

Na comunidade, o tambor de crioula é tocado e dançado a qualquer tempo para manter viva a mantém viva essa tradição secular, praticada em muitos quilombos. São três tambores tocados por homens, enquanto as mulheres dançam. Próximo à roda que se forma, é acesa uma fogueira para a "afinação" dos instrumentos. As mulheres saúdam-se na umbigada, cumprimento entre as dançarinas que compõem a roda.

Os três tambores podem ser acompanhados, ainda, por matracas, dois pedaços de pau batidos no corpo do tambor grande, por trás de seu tocador e com palmas das dançarinas e do público presente, que formam um círculo ao redor de tocadores e dançarinas, os quais são usualmente denominados coreiros e coreiras.

Na luta pela ampliação de suas terras, a associação luta contra o avanço de grandes empreendimentos que discursavam em nome de um desenvolvimento para justificarem suas invasões, desde o início, quando os latifundiários invadiram suas terras, com a construção e ampliação da BR-316 e também com a implantação de garimpos clandestinos na região. Para a associação esse “desenvolvimento” trouxe para a comunidade a expulsão de famílias, o esbulho das terras, ameaça de morte a lideranças, extração ilegal de madeiras e desmatamentos.

A resistência está refletida na liberdade da organização do território de posse da comunidade. Foram muitas as conquistas nesse processo de luta e resistência com destaque para as escolas de ensino fundamental e médio, posto de saúde, Programa Saúde da Família, agente comunitário de saúde da própria comunidade e abastecimento de água comunitário.

Os relatos de uma liderança quilombola de cachoeira do Piriá ressalta que não tem as informações precisa do processo e ressalta que o estado de abandono da comunidade é muito grande: “Somos esquecidos pelas autoridades. A gente tem que falar, mesmo com todos os esforços da comunidade pouco tem avançado o processo de

regularização [ampliação] da área da comunidade”. (LIDERANÇA QUILOMBOLA DE CACHOEIRA DO PIRIÁ, 2015)

Outra preocupação é a invasão das drogas no quilombo, que traz muitos problemas, uma das saídas apontadas pela associação quilombola foi à criação de um ponto de cultura na comunidade para envolver os jovens como protagonistas na história do quilombo e da sua própria história através de manifestações culturais e artísticas e socializar as oportunidades de formação e capacitação na comunidade.

Essas terras onde plantam, moram, festejam, trabalham, caçam, coletam é o lugar onde estão seus laços afetivos, onde a sua história e a de seus familiares foram construídas. Essas terras têm sentidos e significados que garantem o sentimento de pertença e a identidade do grupo.

2.4.2 Guajarina

O movimento de ocupação das terras do Rio Bujaru começou no final do Século XVIII. Essas ocupações se faziam a partir de Belém, seguindo as calhas dos Rios Amazonas, Tocantins e Guamá. Esta região era percorrida com bastante regularidade pelas Canoas à vela e a remo no transporte das Famílias de Colonos, Sitiantes, senhores e escravos, índios e religiosos. Os Rios Bujaru e Capim, ambos tributários do Rio Guamá, e nas proximidades de Belém, passam a ter uma relativa importância na ocupação de novas terras por Sesmeiros e Sitiantes, sobretudo a partir do Século XVIII. O primeiro Registro de Sesmaria no Rio Bujaru foi concedido à Bernardo de Almeida Moraes e data de 1724. Em 1758, Bujaru passou a ser considerado oficialmente um Distrito, sendo a freguesia de Santa Anna. Concessão de Sesmaria à família nas terras do Rio Bujaru e seus afluentes, constitui uma prova relevante da ocupação colonial dessas áreas. O Igarapé Guajará-Açu que desemborça no Rio Guamá, um pouco abaixo de Bujaru, guarda sinais da antiga ocupação. (INCRA, 2005).

Acerca da ocupação do território, O RTID - Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (INCRA, 2005, p.1) afere dois movimentos de ocupação que predominou na regional Guajarina: o primeiro, conta a história da posse a partir de atos de compra das terras, ou concessão por herança e partilha e o segundo resgata o apossamento como processo de conquista e de permanência.

Tabela 6: Distribuição das associações e comunidades quilombolas na regional Guajarina, Pará.

	Município	Nº de Comunidades	Nº de Associação	Certificadas	Tituladas
1	Abaetetuba	17	8	16	12
2	Acará	21	13	14	5
3	Ananindeua	1	1	1	1
4	Barcarena	6	5	1	-----
5	Belém	1	-----	1	-----
6	Bujaru	3	1	3	-----
7	Concórdia do Pará	10	2	10	4
8	Moju	26	24	14	23
9	Tomé Açu	7	2	7	-----
	Guajarina	92	56	67	45

Fonte: Dado da pesquisa, 2017.

Elaboração: MALCHER, Maria Albenize Farias.

Na regional Guajarina (tabela 6), a necessidade de lutar por melhores condições de vida, bem como a busca para manter o seu modo de vida, consolidada pelo direito a propriedade da terra (art. 68), "forçou" a organização das 92 comunidades remanescentes de quilombos, dentre elas, destaco a atuação das comunidades ligadas a ARQUINEC – Associação remanescente de Quilombos nova Esperança de Concórdia do Pará, município de Concórdia do Pará, que nesse processo organizacional incorporado a fatores étnicorraciais e de autoidentificação traçaram estratégias de resistência, sendo percebido documentalmente em ata da reunião realizada na comunidade do Igarapé Dona.

Após a autodefinição procedeu-se o preenchimento do formulário relativo aos dados básicos de cada comunidade que vai em anexo. A plenária concordou que a CPT-região guajarina através de ofício, encaminhe a presente ata, a declaração da auto definição quilombola e os dados desta comunidade para a presidência do ITERPA. (ARQUINEC, 2000).

A ARQUINEC, fundada em 22/12/2001, em seu processo de territorialização e re-construção de uma identidade negra, consolidada na autoafirmação como Remanescente de Quilombo, em 4 comunidades (Santo Antonio, Campo Verde, Igarapé Dona e Ipanema) do município de Concórdia do Pará.

[...] reunimos em assembléia e o Sr. Sebastião Pereira, deu as boas-vindas. Ele que é o presidente da Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos Nova Esperança de Concórdia – ARQUINEC, e que reside nesta comunidade do Santo Antônio, foi feito a leitura do Edital de convocação desta assembléia, e em segundo momento informou do objetivo desta associação, da legalização das terras, em vista da titulação coletiva, e depois feito a leitura do Estatuto da associação, com pesquisas feitas nós, nos auto definimos como remanescentes de quilombos no sangue e na Cultura. (ARQUINEC, 2004).

Nesta associação, destacou-se a “problemática da terra”, em conflitos através de duas forças contrárias e discretas, uma da ARQUINEC, a resistência a monocultura do dendê, ao outra a implementação do cultivo do dendê. Neste mapeamento, observei que a territorialidade quilombola se apresenta fortemente marcadas por elementos étnicorraciais em torno do debate da questão agrária. Tais questões abrem possibilidades extremamente fecundas para se discutir à questão da terra, igualmente apresenta fragilidades, por constituir-se contraria a apropriação individual da terra materializada da política de assentamentos e de projetos agrícolas de monocultura.

Na construção da história da ARQUINEC, a partir da compreensão de sua origem até aos dias atuais, os encontros com lideranças da comunidade que conhecem a história social e econômica da mesma. A participação de pessoas mais idosas, com ricas experiências e as lideranças atuais foi relevante neste processo de identificação cartográfica do território da comunidade que perderam ou estão ameaçadas de perder: o patrimônio da santa, escolas, etc. O desenraizamento e destruição de valores, expressos na fragilização da coesão familiar e “êxodo” dos filhos para a cidade, seja como vítimas da insegurança, seja pelo afastamento da moral familiar a partir da necessidade de construir suas próprias alternativas econômicas.

Termos como quilombo, remanescentes de quilombos e comunidade negras passam a fazer parte do discurso das lideranças locais que sentem a necessidade de se conhecerem e reescreverem suas histórias por tempos adormecidas. Ao mesmo tempo emerge o debate de modo mais amplo, um debate agrário há muito presente no cotidiano destes grupos sociais. Algo interessante que desejo destacar é a forma como vem sendo conduzido o debate nas comunidades. Destaca-se a construção habitual da afirmação étnica, vivamente observada tanto nas relações e discursos cotidianos quanto na produção do espaço geográfico.

O fato é que essas comunidades não apresentam isolamento no que se refere à economia da região, o desenvolvimento da agricultura capitalista não só criou novas relações de produção como redefiniu relações pré-estabelecidas. Esse processo intensificou a renda da terra das comunidades quilombolas à lógica capitalista de produção transformando a renda da terra em capital, pois não se pode esquecer que o processo de expansão do capitalismo no campo causa a remoção de indígenas,

quilombolas e demais populações tradicionais, sejam eles posseiros ou pequenos proprietários.

Uma questão que imprime uma complexidade são as ações do Estado de fomento ao biocombustível que se intensificaram na regional Guajarina, na última década e tem causado grandes impactos, com o prenúncio em forma de ameaça: deslocamento forçado, limitações territoriais e inviabilidade do modo de vida de quilombola. O Estado, ao contrário, trata a questão como interesse público, mas, se na ótica estatal tais projetos são solução, também geram problemas de difícil resolução, acompanhado de grandes transformações que agrava ainda mais a situação fundiária que modifica abruptamente o modo de vida quilombola e suas estratégias de ocupação do espaço.

Tento captar as transformações ocorridas na relação com o território e como essas mudanças influenciaram suas estratégias de luta e de resistência. O olhar para essas populações é pouco privilegiado diante da aparente insignificância dos seus interesses frente ao modelo de desenvolvimento macro-econômico, os impactos de tais empreendimentos que interferem na vida das comunidades sob o risco do deslocamento forçado.

Há dois tipos de relações sociais que se territorializam no espaço e criam diferenças sócioespaciais, um sobre a égide do grande capital, com um modelo baseado na gênese da Grande propriedade, na produção do biocombustível com um modelo de produção baseado no agronegócio e na especulação fundiária e o outro regido por uma mescla de territorialidades com a apropriação de pequenas propriedades, baseado na produção de subsistência onde se come o que se planta, e se planta produtos básicos para sobrevivência, assim, as formas de uso da terra é uma questão relevante quando se analisa de que forma se reproduzem as forças produtivas no campo.

2.4.3 Tocantina

[...] outra mulher, a negra Maria Luiza Piriá ou Pirisá, registrou sua passagem no quilombo do Mola organizando e liderando a Dança do Bambaê do Rosário e na administração da própria vida dos quilombolas que ali viveram. Juvita foi mais um a dessas mulheres que fizeram a sua própria história e de seus povoados. Ao sair do Quilombo do Mola ou Itapocu ela fundou o

Povoado de Tomásia e liderou o mesmo por muitos anos. As Negras Leonor, Virgilina, Francisca, Maximiana e outras no quilombo do Paxibal, se embrenharam na mata para ajudar na sua constituição e ali faziam atividades, até então consideradas como afazeres só masculino, como: caçar, trabalhar na construção das improvisadas barracas de moradia - os tapiris cobertos e emparedados com palhas, como Ubim e sororoca. Além de outras tarefas que praticavam no quilombo como, a plantação de roças, coleta dos frutos do mato, pesca, marisco, fabricação de utensílios de barro, redes de dormir e roupas de fibra de curuanã e palha de palmeiras. (PINTO, 2004, p. 21-22)

No trecho é apontada a atuação das mulheres quilombolas. Se as comunidades quilombolas encontram-se historicamente invisibilizadas, percebe-se que este cenário se agrava em relação atuação das mulheres negras quilombolas que sofrem, muitas vezes até mesmo dentro das próprias comunidades e do movimento quilombola com o sexismo. Pinto (2004) destaca a atuação política de lideranças femininas importantíssimas para a formação das comunidades quilombolas na regional Tocantina. Ainda sobre lideranças femininas que atuam no movimento de visibilidade a questão quilombola dessa região, registro: Deonata Baía (quilombola de Oeiras do Pará), Ester Maria (quilombola de Oeiras do Pará), Maria José Brito (quilombola de Baião), Maria das Mercês (quilombola de Cametá), dentre outras guerreiras afro-negras-amazônicas de outras regionais da Malungu: Páscoa Alves (quilombola de Cachoeira do Piriá), Maria Miguel e D. Domingas (Santa Luzia do Pará) e Raimunda Lopes (quilombola de São Miguel do Guamá)

Merece destaque aqui, o protagonismo dessas e de outras mulheres negras quilombolas da regional Tocantina, que ao longo da história tem assegurado o recorte de gênero, raça e etnia na construção de políticas públicas voltadas promoção da igualdade racial e de gênero no espaço agrário. Nessa perspectiva, a luta das mulheres quilombolas contra a violência de gênero e de raça afirma uma nova ação política antirracista e de luta pelo território, decorrente da condição específica do ser mulher negra quilombola, principalmente através da busca por reconhecimento identitário enquanto mulheres trabalhadoras rurais quilombolas, dando visibilidade aos conflitos de gênero nas lutas pelo território.

Ao longo da história, a mulher negra sofreu e vem sofrendo diversas manifestações da violência, que na atualidade vem se tornando naturalizada e banalizada, num contexto referenciado pelos mecanismos ideológicos do sexismo e do racismo. Grande parcela das mulheres negras no espaço agrário encontra-se em postos de trabalho precários, ou migram para o espaço urbano para trabalhar no espaço doméstico realizando as tarefas como lavar, passar, cozinhar, na informalidade e com baixa remuneração. Além disso, vale considerar que muitas não eram alfabetizadas ou tinham poucos anos de estudos, porém, já são verificadas em número expressivo, mulheres concluintes da educação básica (ensino fundamental e médio), ingressando nas universidades, lutando assim, diante das dificuldades apresentadas, por seus direitos de cidadania.

Nos últimos anos intensificaram as articulações entre os grupos de mulheres das comunidades remanescentes de quilombos nos municípios paraenses, possibilitando, entre outros aspectos, um estímulo significativo à participação de grupos de mulheres quilombolas nos seus respectivos municípios, bem como, o maior entendimento sobre a necessidade de políticas públicas, quer no campo da saúde, e trabalho-geração de renda, quer nos demais, que se ligam mais diretamente às dificuldades da população negra.

Tabela 7: Distribuição das associações e comunidades quilombolas na regional Tocantina, Pará.

	Município	Nº de Comunidades	Nº de Associação	Certificadas	Tituladas
1	Bagre	5	2	5	-----
2	Baião	27	7	23	18
3	Breu Branco	1	1	1	-----
4	Cametá	14	7	3	10
5	Limoeiro do Ajuru	1	1	-----	-----
6	Mocajuba	8	2	9	9
7	Oeiras do Pará	2	2	-----	-----
	Tocantina	58	22	36	37

Fonte: Dados da pesquisa, 2017.

Elaboração: MALCHER, Maria Albenize Farias.

O Samba de Cacete é uma manifestação cultural que é desenvolvida na regional Tocantina. Seu nome é devido ao Instrumento que é usado para dar ritmo e marcação à música, os cacetes, são dois pedaços de pau que são batidos no Curimbó,

para dar cadência ao ritmo. A musicalidade e a letra do Samba de Cacete exprimem a tristeza e a dor de ser escravizado no passado, mas também trata do cotidiano do viver em comunidade no presente. A tradição do samba de cacete é perpetuada pelos membros mais velhos da comunidade e assim como em outras danças paraenses, as mulheres usam saias bem rodadas e amplas, pulseiras e colares de contas e sementes e os homens vestem calças escuras ou brancas e camisas coloridas com as pontas das fraldas amarradas na frente.

Minha insistência em registrar a atuação das mulheres, é notável e persistente a violação dos direitos das comunidades quilombolas dessa regional. Por um lado, a ausência, morosidade ou conivência do poder público e do Estado brasileiro, do outro, setores da sociedade – tais como fazendeiros, madeireiros, empresários - que vêm nas comunidades quilombolas uma ameaça aos seus interesses e, via de regra, usam da vantajosa posição em que se encontram na relação marcada pelas assimetrias político-econômicas frente a estas comunidades, continuam dando o tom dos conflitos explícitos ou velados existentes, em especial na comunidade Fugidos (Associação Quilombola Rural do Fugidos).

O processo de disputas pelos recursos naturais no território quilombola de Fugidos desencadeou lutas no campo material e imaterial, o que vêm desenhando cenários de conflitos estruturados em torno da questão ambiental, em função da pressão exercida pelo ICMBIO sobre o território de Fugidos, onde são cada vez mais contraditórios os modos de usar e o significado que este território representa para a Associação Quilombola Rural do Fugidos. Não apenas a falta de acesso aos conhecimentos sobre seus direitos e sobre os caminhos e instrumentos de exigibilidade, mas também a falta de condições econômicas para garantir uma assessoria jurídica (por exemplo) são fatores agravantes desta realidade com a qual as lideranças e o movimento negro quilombola vivenciam frequentemente.

2.4.4 Marajó

Pau da visagem

Pau da visagem era uma árvore de sucupira que existia ao lado da estrada da nação, ou estrada

funda. Essa estrada levava até as comunidades de Barro Alto e Pau Furado, além de ao cemitério e ao porto dos pescadores denominado Porto da Cabeceira (ou Porto Matupirituba).

Certa vez, dois pescadores de Bacabal, compadre Apolinário e compadre Ambrósio, saíram para pescar. E se foram os dois aventureiros. Chegaram no local da pesca, taparam igarapé, puseram linha de anzol e foram descansar na feitoria na beira do rio Cateua, que é um braço do rio Paracauari, até chegar a hora de despescagem, lá pelas seis horas da tarde.

Eles mataram uma boa quantia de peixe, mas o sal que tinham não dava para salgar todos eles. Assim, um falou ao outro: "Compadre!", disse Apolinário. "Nós temos que ir embora, o sal não vai dar pra salgar todos os peixes!" E Ambrósio respondeu: "Compadre, o senhor já pensou na hora em que vamos chegar no porto?" Disse Apolinário: "O senhor não vai dizer que está com medo de passar no pau da visagem." E o compadre Ambrósio respondeu: "Acontece que, quem passa lá em altas horas sai corrido se não quiser apanhar do fantasma que aparece!".

E o compadre Apolinário disse: "Deixe de besteira, homem, nós vamos é agora, homem de Deus!". E voltaram os dois pescadores rumo ao porto da Cabeceira. Chegaram lá por volta das dez e meia da noite, desembarcaram primeiro os materiais de pesca e depois os peixes. Amarraram todos no calão (o pedaço de pau que se coloca no ombro), cada um fez seu porronca, abasteceram as lamparinas, colocaram nas porongas e botaram o pé na estrada rumo ao Bacabal.

O Ambrósio sempre desconfiado falou: "Compadre, não é melhor ficarmos aqui e ir só depois do galo cantar?" Apolinário respondeu: "Deixe de se frouxo, compadre!". E seguiram os dois. Quando se aproximaram da tal árvore, sentiram arrepios no corpo todo e ouviram em seguida um alto e longo assovio. Logo apareceu uma mulher toda de preto, unhas grandes,

Cabelos pretos e longos que encobriam seu rosto.

Apolinário gritou: "Valei-me Nosso Senhor Jesus Cristo!" "Para sempre seja louvado!", respondeu Ambrósio. "Eu lhe avisei, compadre. Agora é Deus conosco e São Miguel com as almas. Vamos correr!" Correram e deixaram tudo pra trás, voltando para o porto da cabeceira, onde ficaram até o dia amanhecer.

Quando retornaram para casa, encontraram os materiais jogados e os peixes todos estragados.

(JOSÉ HAROLDO MENEZES DE OLIVEIRA JÚNIOR, QUILOMBO DE SALVATERRA).

Essa é uma história que o quilombola Haroldo Júnior gosta de contar em reuniões e conversas no meio da noite no quilombo de Bacabal. Outra forma de resistência político-cultural de um território da negritude é a religiosidade, esta é rica e variada. A cultura Marajoara é enriquecida pelas diferentes formas de se relacionar com o mundo e com os elementos imateriais do território. O quilombola Marajoara constrói formas próprias de se relacionar entre si e com as outras comunidades, o que nos faz refletir que a religiosidade de um povo deve ser entendida como parte integrante de sua cultura.

Outro aspecto presente nas comunidades da regional do Marajó (tabela 8) é a incansável luta pela permanência no território. No município de Cachoeira do Arari, comunidade quilombola de Gurupá, seus moradores sofrem violência e coerção por parte de fazendeiros, que tentam tomar o seu território para expansão do agronegócio na região, em especial a monocultura de arroz e a extração do fruto do açaí.

[...]. Desde muito tempo quando o fazendeiro [...] tirou 74 famílias do outro lado do rio, alegando que aquela terra era dele, o mesmo mandou os homens dele tombar e queimar todas as casas chegou com documento alegando que a terra onde nos estávamos eram dele o mesmo nos expulsou dali onde tínhamos plantações, o nosso costume de plantar e nos mandou para cá onde tivemos que nos costumar novamente. (LIDERANÇA QUILOMBOLA DE CACHOEIRA DO ARARI, 2015)

De acordo com a tabela 8, a comunidade é uma das 42 comunidades não tituladas e mesmo que de posse da certificação, seus direitos não são respeitados. A comunidade vem desde 2002, juridicamente se organizando, dando entrada do pedido de titulação coletiva do território, concretizada com a publicação da portaria de Reconhecimento INCRA (2004), “reconhecer e declarar como terras da Comunidade Remanescente de Quilombos Gurupá, a área de 10.026,1608 ha, situada no Município Cachoeira do Arari, no estado do Pará, cujas características, limites e confrontações constam do memorial descritivo [...]”. Vale ressaltar que é a própria comunidade que se auto-reconhece “remanescente de quilombo”, este amparada legalmente pela Convenção 169, da Organização Internacional do Trabalho - OIT, cujas determinações foram incorporadas à legislação brasileira pelo Decreto Legislativo 143/2002 e Decreto Nº 5.051/2004.

Tabela 8: Distribuição das associações e comunidades quilombolas na regional do Marajó, Pará

	Município	Nº de Comunidades	Nº de Associação	Certificadas	Tituladas
1	Cachoeira do Arari	1	1	1	-----
2	Currálinho	1	1	1	-----
3	Gurupa	10	4	10	10
4	Ponta de Pedras	2	2	2	-----
5	Portel	4	2	2	-----
6	Porto de Moz	5	1	-----	-----
7	Salvaterra	19	17	16	-----
	Marajó	42	28	32	10

Fonte: Dados da pesquisa, 2017

Elaboração: MALCHER, Maria Albenize Farias.

A regularização fundiária consiste em um conjunto de medidas a serem adotadas pelo poder público em acordo com a comunidade, a fim de expedir títulos de propriedade para territórios quilombolas, mas, a necessidade de titulação das áreas apresenta-se como preocupação primeira do grupo. Afinal, os constantes conflitos de terras que envolvem as comunidades remanescentes de quilombos são significativos:

[...] desde quando ele expulsou [...] começaram se juntaram e se organizam juridicamente e se reconheceram como quilombola começou as ameaças, principalmente com os presidentes onde um deles chegou a ser muitas vezes prezo por mando do fazendeiro, em agosto de 2013 perdemos nosso presidente, não temos como comprovar mais a achamos que ele foi assassinado pelo falo da disputa da terra, ele tinha feito varias denuncia junto ao Ministério Público por causa das ameaças que estava tendo. (LIDERANÇA QUILOMBOLA DE CACHOEIRA DO ARARI, 2015)

Isso implica em constantes ameaças ao direito a terra, expressada no permanente risco de despejo, deslocamento forçado ou outras formas de perda da posse. Nesse contexto, destaco elementos constitutivos da regularização fundiária na comunidade de Gurupá. O território identificado e delimitado possui área de 10.026,1608 há, conforme publicado em 22/23 de novembro de 2012, na portaria do edital de publicação do RTID da referida comunidade.

2.4.5 Baixo Amazonas

Trajetória de um Castanheiro

O Castanheiro deixa a sua casa em janeiro/
Pra ganhar o seu dinheiro sobe o Erepecuru.
Mas não é fácil, a coisa é duro meu irmão,
Tem que andar 12 km pra pegar a embarcação
Ao chegar, com seus bagulhos na canoa,

Sabe o rumo aonde tem que se acampar
 Mas antes passa pelas cachoeiras,
 Arriscando a sua vida pra família sustentar
 Chega no castanhal,
 Faz seu barraco pra poder a castanha extrair.
 Entra a mata com seu paneiro e seu facão,
 Vai pensando no boião, mas pega logo um jabuti
 Enche o paneiro e pra casa volta já,
 Põe o jabuti na castanha, janta e vai descansar.
 (DANIEL SOUZA, QUILOMBOLA DE
 ORIXIMINÁ)

A dificuldade de acesso, o curso estreito dos rios, a floresta densa e as grandes quedas d'água permitiram aos negros adquirirem maior proteção. Mantendo laços de parentesco e comungando de um passado comum, “o território é condição de existência, de sobrevivência física para esses grupos negros do Trombetas, que compartilham a mesma origem e elaboram uma unidade: de ser remanescente de quilombos, com a qual estão identificados ou são identificáveis por outros”. (ACEVEDO; CASTRO, 1998, p.10).

Até hoje, os conhecimentos sobre a atividade de extração da castanha são transmitidos de geração para geração. A ocupação negra no Baixo Amazonas engloba os municípios de Alenquer, Monte Alegre, Santarém, Óbidos e Oriximiná se deu por escravizados fugidos das lavouras de cacau e das fazendas de gado da região, e até de Belém, nas primeiras décadas do século XIX.

Na regional Baixo Amazonas vivem cerca de 66 comunidades quilombolas, organizadas em associações (tabela 9). A extração da castanha é uma das atividades mais importantes dessas comunidades quilombolas da região amazônica. O conhecimento dos castanhais é considerado uma herança deixada pelos antepassados. Dizem os quilombolas que foram os negros fugitivos que "descobriram" os castanhais.

Tabela 9: Distribuição das associações e comunidades quilombolas na regional do Baixo Amazonas, Pará.

	Município	Nº de Comunidades	Nº de Associação	Certificadas	Tituladas
1	Alenquer	1	1	1	1
2	Monte Alegre	2	2	2	----
3	Óbidos	13	7	13	6
4	Oriximiná	37	10	37	25
5	Prainha	1	1	1	----
6	Santarém	12	18	11	----
	Baixo Amazonas	66	39	65	32

Fonte: Dados da pesquisa, 2017.

Elaboração: MALCHER, Maria Albenize Farias.

Estabelecidos às margens dos rios Trombetas e Erepecurú, inicialmente acima das cachoeiras, nas “águas bravas”, seus assentamentos eram chamados de mocambos e seus moradores de mocambeiros. Para eles, a floresta significou liberdade e suporte para a vida.

No que tange ao trabalho e à renda, é comum nas comunidades o extrativismo, notadamente a coleta da castanha-do-pará, prática que remonta ao século XIX, período em que os escravizados fugidos se estabeleceram nessas matas. Na década de 1990, foi elaborado um plano de manejo, envolvendo aproximadamente quatrocentos castanheiros de trinta comunidades.

Entretanto, as comunidades quilombolas vivem sob constante insegurança visto que a região é foco de interesses minerários, de exploração de madeira e do setor de geração de energia elétrica. Há ainda os problemas decorrentes da sobreposição com terras indígenas e unidades de conservação ambiental na comunidade de Cachoeira Porteira.

As ameaças sobre seu território se intensificaram com o estabelecimento da Mineração Rio Norte, na década de 1970, e também com a criação de áreas de preservação ambiental, como a Reserva Biológica do Trombetas, à margem esquerda do rio, em 1979. (ACEVEDO; CASTRO, 1998, p. 161). A condição de vulnerabilidade atinge principalmente aquelas comunidades que não possuem o título ou outro documento que comprove a propriedade da terra, mesmo que este direito seja garantido pelo Artigo 68 das Disposições Constitucionais Transitórias, da Constituição Federal de 1988.

2.4.6 Consolidando uma agenda quilombola

Analisando o marco legal, considera-se um largo histórico de luta pela cidadania e igualdade racial, desde a criação do Centro de Estudos e defesa do Negro do Pará (1980) e da “Marcha Zumbi dos Palmares contra o Racismo pela Cidadania e a Vida” (1995). Além disso, destaco a promulgação do Decreto nº 663, de 20 de fevereiro de 1992 que originou uma série de eventos que colocou a temática racial na agenda do governo do Estado do Pará, assim como, a Lei n.º 6.165 de 02 de dezembro de 1998, que dispõe sobre a legitimação das terras quilombolas e o Decreto n.º 3.572, de 22 de julho de 1999, regulamentador da Lei n.º 6.165.

Em 2000, foi lançado o Programa Raízes (decreto estadual nº 4.054 – 12.05.2000), o decreto federal 4887/2003, o Programa Brasil Quilombola – PBQ (2004), a Agenda Social Quilombola (2008) e a Política Estadual para as Comunidades Remanescentes de Quilombos no Estado do Pará (decreto estadual nº 261 – 22.11.2011).

O Programa Raízes representou uma linha de ação que envolveu a construção de referências para as políticas públicas junto a diversos órgãos estaduais e municipais organizadas em quatro eixos: a) titulação das terras de quilombo; b) apoio a projetos sustentáveis em terras indígenas e quilombolas; c) projetos de valorização da cultura e de capacitação em educação para quilombolas e povos indígenas; e d) infraestrutura física e social.

Esse programa recebia as demandas das comunidades quilombolas e encaminhava para os outros órgãos governamentais, de acordo com a competência de cada um, bem como, acompanhar a execução das ações do governo do Pará em áreas remanescentes de quilombo, no período de 2000 a 2006.

Deve-se ressaltar que, em 30 de julho de 2007, o governo do Pará criou a Coordenação de Promoção de Políticas de Igualdade Racial (COPPIR) para responder e atuar pela causa da população negra do estado. Essa coordenação absorveu as atribuições do Programa Raízes e se lançou com a proposta de ampliar sua atuação para a população negra em geral. Para alcançar este fim, a COPPIR teve como objetivo

[...] combater todas as formas de violência expressa na forma de discriminação racial e étnica, a xenofobia e outras intolerâncias correlatas, atuando na realização de campanhas educativas, eventos e debates, bem como na capacitação e formação de servidores públicos e entidades não governamentais, e o fomento de políticas públicas para promoção da igualdade racial. (PEPPIR, 2008, p. 22).

Através do Decreto 1.404, de 20 de novembro de 2008, o estado do Pará instituiu o Plano Estadual de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (PEPPIR), que buscou a ampliar o debate sobre as desigualdades raciais e recolocou a temática racial na agenda do governo estadual. O referido plano, em sua fase de elaboração, envolveu o movimento negro, associações, conselhos, dentre outros no seu processo de construção, a partir da realização de encontros regionais para este fim nos municípios de Oriximiná, Santarém, Gurupa, Salvaterra, Breves, Castanhal, Abaetetuba, Concórdia do Pará, Baião e Belém.

Ainda em 2008, a COPPIR transforma-se em Coordenação Estadual de Promoção de Políticas de Igualdade Racial (CEPPIR) e cria-se o Conselho Estadual de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (CONEPPIR). A CEPPIR abrigou, nesse mesmo período, o Programa Pará Quilombola e o Comitê Gestor da Agenda Social Quilombola (versão estadual Programa Brasil Quilombola e do Comitê Gestor da Agenda Social Quilombola, respectivamente). Segundo o PEPPIR (2008), o comitê gestor estadual tem como principal atribuição “coordenar e elaborar diagnósticos de âmbito municipal para subsidiar as ações dos órgãos estaduais com atuação nas comunidades quilombolas” (PEPPIR, 2008, p.17).

Enfatizo que o Programa Pará Quilombola é um desdobramento do Plano Estadual de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (PEPPIR). Trata-se de um programa para viabilizar políticas de Estado, para as comunidades quilombolas do Pará, por meio da Secretaria de Justiça e Direitos Humanos (SEJUDH) e seus três instrumentos institucionais considerados fundamentais para o enfrentamento das discriminações raciais: a CEPPIR, O PEPPIR e o CONEPPIR (considerado como um espaço importante de participação e controle social por parte de representantes da população negra).

A esse conjunto de iniciativas somam-se, ademais, ações específicas de promoção da cidadania e de combate à impunidade; e atividades específicas de conscientização, capacitação e sensibilização das instâncias do Estado e das organizações da sociedade civil acerca do PEPPIR e de suas finalidades.

[...] combater a desigualdade racial, garantir a execução de políticas de etnodesenvolvimento e de fortalecimento sócio-cultural para as comunidades remanescentes de quilombo, promovendo, dessa forma, a melhoria da qualidade de vida, respeitando as aspirações, modos de vida, sem descaracterizar as tradições culturais das mesmas. (PEPPIR, 2008, p.17).

O estado do Pará é possuidor de legislação específica quanto à titulação de terras quilombolas, existindo na constituição estadual o Art. 322, já citado: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos no prazo de um ano, após promulgada esta constituição”; o Decreto nº. 663 de 20 de fevereiro de 1992: Dispõe sobre a titulação das terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades; a Lei nº. 6.165 de 02 de dezembro de 1998: Dispõe sobre a legitimação

de terras dos remanescentes das comunidades dos quilombos; o Decreto nº. 3.572 de 22 de julho de 1999, que regulamenta a citada Lei n. 6.165, de 02 de dezembro de 1998, e outros dispositivos como o Decreto nº. 5.382 de 12 de julho de 2002; a normativa nº. 02 do ITERPA, de 16 de novembro de 2002; o decreto nº. 138, de 07.05.2003 e o decreto nº 261, de 22 de novembro de 2011, que trata do Plano de Implementação da Política Estadual para as Comunidades Remanescentes de Quilombos no Estado do Pará.

Em 2015, o Art. 27 da Lei estadual nº 8.096 faz uma reestruturação orgânico-funcional da SEJUDH e altera o art.3º, da Lei nº 7.029, de 30 de julho de 2007, a CEPPIR volta a ser uma Coordenadoria com três gerências: 1) proteção de direitos dos povos indígenas; 2) promoção da Igualdade Racial e; 3) promoção dos direitos quilombolas. Dessa forma, a Coordenadoria passa a atuar conjuntamente com o recém-criado Núcleo de Apoio aos Povos Indígenas, Comunidades Negras e Remanescentes de Quilombos-NUPINQ. Tanto a Coordenadoria do Programa Raízes quanto o NUPINQ têm suas finalidades não muito diferente das finalidades da extinta CEPPIR.

No entendimento do Governo estadual, outras medidas foram tomadas ainda em 2015, como: 1) o estabelecimento de um cronograma de vistoria, publicação de editais, demarcações e titulações acompanhadas pela MALUNGU; 2) a implementação da Política Estadual para as Comunidades Remanescentes de Quilombos no Estado do Pará; 3) a instalação do Comitê Executivo que coordene as políticas formuladas pela Comissão Estadual de Políticas para Comunidades Remanescentes de Quilombos; 4) a elaboração de Planos de Utilização e de Desenvolvimento para as Comunidades Remanescentes de Quilombos e efetiva a implementação nos Territórios Estaduais Quilombolas – TEQ e; 5) Aprovação do Processo de Consulta prévia da comunidade de Cachoeira Porteira (Decreto nº 767, de 20 de junho de 2013).

Apesar da proposta de trabalho conjunto entre coordenadoria e núcleo para a adoção de medidas mais eficazes para promoção de políticas de igualdade racial por parte do Governo do Estado, que se desdobra em diversas iniciativas no campo das ações afirmativas, somente três títulos foram entregues no período de 2015 - 2017: o das comunidades de Cutuvelo e Castanhalzinho, no município de Garrafão do Norte e Sítio Bosque, no Moju.

De fato, no Pará, desde a aprovação do Artigo 68, ADCT, CF, as organizações empenham-se em pressionar o Estado a criar condições objetivas (incluindo através de possibilidades normativas) para melhorar a qualidade de vida das comunidades quilombolas. Como se vê, há significativos avanços obtidos na esfera estadual apesar do racismo institucional e das desigualdades que refletem a persistência de uma ótica discriminatória que atinge diversos segmentos da população brasileira, sobretudo a negra.

O exame dos períodos entre a criação do Programa Raízes (2000) e sua reativação na condição de Coordenadoria (2015), tende a revelar que, de alguma forma, o estado do Pará, tenta ficar em sintonia com o ordenamento jurídico nacional e internacional e, portanto, tem um plano que poderia tratar mais das políticas de ações afirmativas voltadas para a população negra do estado, porém a efetivação disso tem sido muito precária.

Destaca-se que a regularização Fundiária é um eixo traçado pelas comunidades para acessarem o Programa Brasil Quilombola - PBQ, porém no caso das políticas de saúde e educação as ações são mais amplas, uma vez que são voltadas para a população em geral, sendo poucas as ações de caráter diferenciado para a população quilombola. Nota-se que as inserções políticas das comunidades negras rurais, indicam uma variabilidade de conjunturas localizadas, que se associam ao conflito de interesses nas dimensões onde cada comunidade quilombola insere. Neste caso, [...] o território só pode ser pensado em um quadro de ação de indivíduos, em que é a dinâmica de interesses em jogo, de tensões, conflitos e contradições entre atores que tece a trama social e que dá sentido ao território e à vida em sociedade. (ACEVEDO; CASTRO, 1998, p.63).

Aliado a esse processo, aparecem demandas por serviços públicos como abastecimento de água, extensões de rede elétrica, aberturas e/ou manutenção de ramais, reforma de estradas, coleta de lixo, saneamento básico, escolas e postos de saúde. Em vista disso, uma tarefa importante e imediata, parece esta na elaboração de mecanismos confiáveis de controle social sobre a aplicação de recursos destinados a tais políticas, assim como o monitoramento dos impactos reais destas ações nos sujeitos

As políticas de ação afirmativa para os territórios quilombolas devem expressar perspectivas de políticas públicas voltadas para uma população diferenciada, suas condições de elaboração, planejamento e execução devem considerar a dinâmica dos elementos da territorialidade quilombola específica de cada comunidade. A intenção de mobilizar esta ação poderá levar ao plano municipal, as discussões, negociações e mesmo o planejamento e a gestão orçamentária de tais políticas.

Ressalto que a efetividade dos direitos dos quilombos e o acesso aos serviços públicos estão diretamente ligados ao que, possivelmente, seja a maior tensão entre as comunidades quilombolas e o aparato burocrático do governo: a regularização fundiária das comunidades quilombolas. A titulação das terras, não representa apenas o direito a terra, mas o direito a ter direitos, e poder deles usufruir. Não obstante, os diferentes governos mantêm um sistema excessivamente lento, devido a uma lógica burocrática cada vez mais complicada e complexa – sinaliza para um forte o racismo institucional.

A falta de uma abordagem baseada nos direitos humanos, a discriminação, a não participação social colabora com a ameaça aos direitos das comunidades, ou ainda à marginalização dessas comunidades no contexto sóciopolítico. Isso se dá pela ausência de instrumentos de regulação dos direitos humanos e a falta de políticas públicas, numa abordagem de respostas plurais e diversificadas no âmbito dos estados, assim como o enfraquecimento da responsabilização do próprio estado, que por vezes interpreta as comunidades não como detentoras de direitos, mas beneficiárias de ações de caridade ou como estorvo a um pretense desenvolvimento, enfraquecendo as condições para a emancipação social e o protagonismo das comunidades.

Embora se esteja próximo dos trinta anos da promulgação da Constituição Federal (1988), a qual determinou a obrigatoriedade da viabilização da titulação de terras aos remanescentes de quilombos, muito longe ainda está à efetivação desse direito. Por outro lado, embora existam vários estudos sobre a temática quilombola, ainda assim as informações são incipientes, sobretudo, nos estados da Amazônia, onde no Pará, por exemplo, as informações até sobre o número de comunidades quilombolas identificadas, tem variado, inclusive, entre as fontes oficiais.

Isso não deve causar estranhamentos, pois à medida que avançam ou

recuam as políticas públicas para cada categoria social, podem avançar ou recuar a quantidade de comunidades que desejam se identificar enquanto quilombolas. Este trabalho identificou 324 comunidades distribuídas por 48 municípios do Pará e a partir das informações coletadas, observo - com relação à jurisdição para titulação das terras quilombolas – que até então, das identificadas, cerca de 33% estão no âmbito federal (INCRA), 54% estão na jurisdição do Estado (ITERPA) e 13% estão sem informações. Registro que algumas comunidades têm parte das terras que estão na alçada do INCRA e outra na do ITERPA. Ainda no que se refere a essas 324 comunidades – que entrei em contato direto e indireto, 42% estão tituladas, 37% não-tituladas e 21% estão sem informações a respeito ou não entraram com o processo de titulação coletiva.

Desse total de comunidades, 84% estão certificadas pela Fundação Cultural Palmares, 5% não estão certificadas e sobre 11% não se tem informação. Sob o ângulo organizativo, observa-se que nos territórios que abrangem essas 324 comunidades, existem 187 associações (56%), sendo que, entretanto, e em alguns municípios existem mais de uma associação. Nossa contribuição neste processo visa, sobretudo, ampliar o debate acadêmico acerca das territorialidades apresentadas no processo de formação do território quilombola.

Pensa-se ser necessário analisar de maneira mais abrangente a luta política ligada à identidade quilombola, à espacialização das políticas quilombolas do Estado em níveis federal e estadual; e, ainda, o direito de todas as comunidades quilombolas, de continuar ocupando a terra, o que foram assegurados por normativas específicas, aprovadas com apoio de movimentos, universidades organizações não-governamentais nacionais e internacionais.

3 PROCESSO DE FORMAÇÃO E TERRITORIALIZAÇÃO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE SÃO MIGUEL DO GUAMÁ, PARÁ

Negra nagô

Eu sou negra nagô/ no sangue, na raça e na cor
Quem foi que disse que o negro não tem valor
que o negro não sente frio, que o negro não sente
dor?

(ANA CLEIDE DA CRUZ VASCONCELOS,
QUILOMBOLA DE SANTARÉM).

Desta feita, é a vez e voz de uma cantadora quilombola, não só responder, de algum jeito carinhoso, ao cantador quilombola, mas aos que ignoram a força estridente e, ao mesmo tempo, silenciosa, da mulher negra e, também, aos que tentam subalternizá-la perenemente neste Brasil. A cantadora quilombola, Ana Cleide sabe que ela não é responsável só pela reprodução da força de trabalho cuja maioria construiu e constrói, muitas riquezas neste país, mas que é também, a principal responsável-inclusive através da culinária, da religiosidade, da resiliência-, pela transmissão de toda herança que as famílias africanas negras- mesmo espedaçadas pelo cruel escravismo-, conseguiram deixar em nosso corpo-alma sevicado, uma certeza de que a alegria sempre deve superar a tristeza, para que sigamos na busca coletiva de justiça racial-integral para nosso povo, nossa gente, esta mesma que “possui a estranha mania de ter fé na vida”. (BRANT; NASCIMENTO, 1978).

Neste capítulo, então, para além da crueza dos embates cotidianos, sustento que a territorialidade quilombola pode ser ricamente entendida se concebermos a terra enquanto território, que adquire uma dinâmica própria impressa pelo grupo, no interior da sociedade onde está inserido. Nesta perspectiva, recupero e valido a territorialidade quilombola, tomando como ponto de partida a luta pela permanência na terra. Dessa forma, discorrerei sobre: **“Território quilombola: das comunidades negras rurais às comunidades quilombolas”** para compreender a territorialidade quilombola e sua relação com a terra – chão que tem memória secular das marcas muitos pés descalços, caminhando ora no sol a sol nos roçados, ora para os rios e igarapés refrescantes, revigorantes e encorajadores para o enfrentamento de um outro dia.

Assim, mesmo que não seja uma tarefa tão idílica, é necessário examinar a formação e territorialização quilombola, a atuação do movimento negro no Pará, a

trajetória das associações, a organização das mulheres negras e da juventude negra, sobretudo a partir de uma análise mais detalhada dos propósitos dos encontros promovidos inicialmente pelo movimento negro no estado do Pará e, posteriormente, pelas próprias associações quilombolas. Entre as ações coletivas promovidas a partir desses encontros, surge a interseccionalidade de gênero, raça e geração, na construção de políticas públicas no espaço agrário paraense.

3.1 Territórios quilombola: das comunidades negras rurais às comunidades quilombolas

O processo conscientização sobre as raízes históricas de ocupação quilombola no estado do Pará possibilitou um debate profícuo entre os envolvidos, longe de se tornar “consensual” e por vezes polêmica e necessária, fomentado por diversas organizações recolocada na problemática da terra, a regularização na categoria coletiva dos territórios quilombolas neste estado aparece de forma subliminar no universo de uma população rural sobretudo a partir da década de 1980.

As comunidades negras rurais originárias do processo das primeiras ocupações de terra acionaram uma territorialidade baseada no direito costumeiro de posse da terra ocasionada pela irradiação das famílias na própria comunidade e na formação de outras comunidades. Em certa medida, o direito costumeiro é uma relação de apropriação do território reivindicado, dos costumes, tradições e manifestações culturais próprias de cada comunidade negra rural mesmo que a falta de qualquer registro formal de propriedade continue fazendo com que, muitas vezes, se estabeleça a sensação de insegurança relativa à posse da terra do direito do uso e controle dos recursos que os membros de um mesmo grupo podem e desejam explorar.

A territorialidade transpõe a dimensão geométrica mesmo que o direito de propriedade trate a terra enquanto mercadoria. E o resultado de diferentes visões de mundo e se constrói no direito de estar e permanecer na terra, na posse e uso de uma terra partilhada por grupos de famílias, descendentes em sua maioria, dos que primeiramente se estabeleceram nela para produzirem riquezas e se reproduzirem no campo.

Nesse caso, procuro estabelecer um diálogo maior com as lideranças, moradores mais antigos das comunidades quilombolas de São Miguel do Guamá com o objetivo de compreender, a partir das falas deles, a formação histórica e sócio espacial, a ocupação das terras e a irradiação das famílias. Sabe-se que a importância da reforma agrária tem se transferido da esfera dos conflitos, inerentes à geografia da luta pela terra, (FERNANDES, 2000, p. 259), para a luta na terra, que é a luta cotidiana das famílias.

Considerando a territorialidade quilombola uma construção, busco identificar a relação entre a formação de comunidades quilombolas de municípios vizinhos, sobretudo, Irituia, Bonito, Capitão Poço, Ourém, Santa Luzia do Pará e Inhangapi, e a formação das comunidades em São Miguel do Guamá. Essas relações dão sentido ao caráter emergencial de regularização fundiária do território e se expressa nas relações de parentesco ou de aliança familiares e, na maioria dos casos, na junção das duas, tal como delineada em Lévi- Strauss (1980)

[...] uma família não poderia existir sem existir a sociedade, isto é, uma pluralidade de famílias dispostas a reconhecer que existem outros laços para além dos consangüíneos e que o processo natural de descendência só pode levar-se a cabo através do processo social da afinidade. (LÉVI-STRAUSS, 1980, p. 34).

Dessa forma, as narrativas contadas não só refletem o modo de vida, mas interpretam as formações das comunidades quilombolas formadas ao longo do rio Guamá. São hipóteses relativas à ocupação do território por parte das comunidades quilombolas, que nos direcionam a um fato histórico. Assim, o território seria antes de tudo um princípio organizador em torno do qual os quilombolas se organizam, obtêm o seu sustento, mantêm e reconfiguram as tradições culturais herdadas.

A cultura é a soma dos comportamentos, dos saberes, das técnicas, dos conhecimentos e dos valores acumulados pelos indivíduos durante suas vidas e em uma outra escala, pelo conjunto dos grupos que fazem parte. A cultura é herança transmitida de uma geração a outra. Ela tem suas raízes num passado longínquo, que mergulha no território onde seus mortos são enterrados e onde seus deuses se manifestaram. Não é portanto um conjunto fechado e imutável de técnicas e de comportamentos. Os contatos entre povos de diferentes culturas são algumas vezes conflitantes, mas constituem uma fonte de enriquecimento mútuo. A cultura transforma-se, também, sob o efeito das iniciativas ou das inovações que florescem no seu seio. (CLAVAL, 1999, p. 63).

O território torna-se um valor, um espaço de relações vividas, fruto da memória, da experiência pessoal e compartilhada, da solidariedade nas relações entre si. Mesmo que isso demonstre também a existência de outras relações de vizinhança no

interior das comunidades negras rurais e que os grupos de famílias mantêm afinidades e certo grau de parentesco não somente com um único grupo de coesão social, tampouco um grupo de vizinhança centrado numa relação harmoniosa e sem conflitos.

Nos lugares próximos ao rio Guamá, dentre outros, é forte a presença de comunidades quilombolas, o que contribuiu na formação dos territórios quilombolas. Na concepção vidaliana, “a aglomeração de núcleos humanos ao longo do curso de rios, constitui áreas mais propensas à vida” (LA BLACHE, 1946, p.40). Histórias do cotidiano, das relações com a natureza e da superação de obstáculos que vão desde os relacionados ao regime escravista, contam a saga, revelam a origem e desvendam, além da própria trajetória, a vida em seu movimento.

Entretanto, o território constitui uma totalidade, o modo de vida quilombola vivifica as comunidades quilombolas a partir de um conjunto de técnicas e objetos técnicos de uso comum criados no decorrer de gerações, por meio dos quais se relacionam material e imaterialmente no espaço geográfico. Saberes e fazeres, conhecimento empírico, transmitido oralmente que permitiu aos quilombolas desenvolver técnicas de pesca, cultivo, extração, armazenamento e conservação de alimentos; construir habitações, casas de farinha, pontes, trapiche adaptados aos meios geográficos de várzea e terra firme; bem como canoas, barcos e embarcações para transportar pessoas, bens e serviços.

Nas palavras de Sorre (1984):

Não é exagero considerar os gêneros de vida, pelo menos inicialmente, como combinação de técnicas [...] A eficácia dessas técnicas reside num conhecimento empiricamente adquirido sobre as propriedades do meio e as exigências das espécies animais. [...] E também, cada técnica material se desdobra numa técnica religiosa ou mágica [...]. Esses elementos materiais e espirituais são técnicas transmitidas pela tradição, mediante as quais os homens asseguram domínio sobre a natureza. Técnicas de obtenção de energia, técnicas de produção de matérias-primas, de utensílios; elas são sempre produto da arte, técnicas, e também, assim, as instituições que mantêm a coesão do grupo, assegurando-lhe a perenidade. Criações do gênio humano: a pressão do meio físico estimula, orienta esse gênio, mas é preciso ter sempre em mente sua força criadora. (SORRE, 1984, p.100).

O modo de vida imprime os costumes construídos no território, estando ou não propensos a sofrer alterações seja de “ordem física ou da absorção de outras culturas, imposta a si própria ou por influências externas”. (LA BLACHE, Idem, Idem). No caso dos territórios quilombolas, o modo de vida se configura com características peculiares, possuidor de um dinamismo local, pois necessita de um meio geográfico se

reproduzir, a que se refere La Blache (Idem). O meio geográfico ajuda a pensar o local e nos arroga a investigar as conformações, procurando uma nova aticulação entre o “correlativo de adaptação que se manifesta através dos fenômenos” e os “movimento por causas gerais” (LA BLACHE, 1946, p. 45). Abrindo espaço para pensar o modo de vida das comunidades quilombolas e confrontá-lo com as transformações ocorridas nas formas de apropriação do território, ou seja, perceber se as interferências ocorridas no que está a sua volta impactaram a dinâmica territorial destas comunidades, alterando seu modo de vida.

Dentre as questões que imprimem uma complexidade, são as ações do Estado de fomento ao bicomustível que se intensificam no nordeste paraense, desde as duas últimas décadas, com o prenúncio em forma de ameaças, deslocamentos forçados, limitações territoriais e inviabilidade do modo de vida das comunidades rurais, inclusive quilombolas. O Estado, ao contrário, trata a questão como de interesse público, mas, se na ótica estatal tais projetos são soluções, também geram problemas de difícil resolução, acompanhado de grandes transformações que agravam ainda mais a situação fundiária e modifica abruptamente o modo de vida indígena, quilombola e demais populações tradicionais e suas respectivas estratégias de ocupação do espaço.

O olhar para esse modo de vida que é sacrificado diante do desenvolvimento da agricultura capitalista. É sabido que esse processo se intensificou com a transformação da terra em mercadoria, e na extração da renda da terra na região, pois não se deve esquecer que o processo de expansão do capitalismo no espaço agrário causa a remoção de pequenos produtores. (MARTINS, 2010).

Seu capital principal era oriundo do comércio de pessoas escravizadas, pois a terra sem trabalhadores não tinha valor, “a sujeição do trabalho ao capital não estava principalmente baseada no monopólio dos meios de produção, mas no monopólio do próprio trabalho, transfigurado em renda capitalizada.” (MARTINS, 2010, p. 33). O país é colonizado sob a égide da expansão capitalista. Os africanos chegam aqui coisificados, como mercadoria; o tráfico negreiro alimenta e é alimentado pelo trabalho de pessoas escravizadas. Ou seja, a regulação econômica das fazendas estava mais ligada à oferta de escravizados do que propriamente à demanda da produção a ser realizada.

A renda capitalizada no escravizado transforma-se em renda territorial capitalizada: num regime de terras livres, o trabalho tinha que ser cativo; num regime de trabalho livre, a terra tinha que ser cativa. No Brasil, a renda territorial capitalizada não é essencialmente uma transfigurada herança feudal. Ela é engendrada no bojo da crise do trabalho escravista, como meio para garantir a sujeição do trabalho ao capital, como substituto da acumulação primitiva na produção da força de trabalho. A renda territorial surge, portanto, como forma de capital tributária do comércio, como aquisição do direito de exploração da força de trabalho. A propriedade do escravizado se transfigura em propriedade da terra como meio para extorquir trabalho e não para extorquir renda” (MARTINS, 2010, p. 33. Grifo meu).

A questão agrária brasileira está fortemente vinculada à sorte da população negra, pois ao instituir que as terras deveriam ser “compradas” naturalmente a população negra foi excluída desse processo de apropriação das terras, primeiro porque eram escravizados, depois, ao serem libertos, estavam marginalizados da sociedade.

É válido salientar que as formas de posse e uso da terra é uma relação presente na territorialidade quilombola. O sistema produtivo implementado por agricultor familiar camponês quilombola de São Miguel do Guamá configura uma atividade em pequena escala na unidade familiar de produção. Concomitante há extração de diversos recursos vegetais, tanto para uso doméstico, quanto para complementação da renda.

Os limites e possibilidades da produção sustentável, através de propostas de intervenção local, elegendo manejos adequados e alternativas de renda a estas comunidades, ligadas a conformação ecológica e sócio-cultural peculiares. A pesquisa tem revelado que a história das comunidades quilombolas em São Miguel do Guamá dá sentido às práticas sócio-espaciais existentes no território e me ajuda a entender o modo de vida.

Determinadas práticas sócio espaciais se territorializam neste espaço sob a égide da grande propriedade, do agronegócio, da mineração, da especulação fundiária e da produção do agrocombustível ligadas diretamente ao paradigma do desenvolvimento do capitalismo do campo, dos objetivos da acumulação sobre os da distribuição, que sustentam o capitalismo global. Outras práticas já são regidas por uma mescla de territorialidades, da apropriação de pequenas propriedades, baseado na produção da segurança alimentar, se come o que se planta, e se planta produtos básicos para viver bem e comercialização do excedente.

Entretanto, fato curioso é que a partir da atividade agroextrativa o artesanato assume em contexto local uma lógica agrícola de valorização do trabalho, construção de autonomia e manutenção da base material e imaterial do modo de vida quilombola, entrelaçando o saber local à disponibilidade de recursos e à elaboração de técnicas. Percebe-se que o artesanato é exercido em circunstâncias e interesses diversos e adapta-se à rotina diária e à comercialização.

Evidentemente, o modo de vida não é algo estático, pois se denota no território sucessivas transformações. O cotidiano das pessoas que vivem nestas comunidades está associado ao trabalho agroextrativista. Homens, mulheres, jovens e por vezes crianças em um período diferente do dedicado à escola contribuem nas atividades, a organização do trabalho de roça é caracterizada pela produção familiar.

Nessa ideia, o território quilombola está inserido numa realidade que não perpassa pela neutralidade, pois ao mesmo tempo em que o território é o chão para bem viver, também é território de disputas, neste caso, de conflitualidades.

Para Fernandes (2009),

[...] entre os vários argumentos que podemos usar para dizer que o território ganhou status nas diversas áreas do conhecimento, há um que se destaca. O território é utilizado como conceito central na implantação de políticas públicas e privadas, nos campos, nas cidades e nas florestas, promovidas pelas transnacionais, governos e movimentos socioterritoriais. Essas políticas formam diferentes modelos de desenvolvimento que causam impactos socioterritoriais e criam formas de resistências, produzindo constantes conflitualidades. Neste contexto, tanto o conceito de território, quanto os territórios, passam a ser disputados. Temos, então, disputas territoriais nos planos material e imaterial. (FERNANDES, 2009, p. 200).

Dessa forma a resignificação do ser quilombola é produto de ações coletivas de sujeitos que forjam uma identidade coletiva imbricada no território, construindo assim, a identidade territorial, uma totalidade que se aplica de diferentes formas no campo do território identitário.

No processo de construção da territorialidade quilombola a ocupação da terra não é feita através de lotes individuais, predomina seu uso comum que, com o tempo, fizeram daquele espaço, um território de pertencimento. “Um legado, uma herança cultural e material que lhes confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico”. (O'DWYER, 2010, p. 36).

A Associação Brasileira de Antropologia (ABA) foi convocada pelo Ministério Público para dar o seu parecer quilombo. Em outubro de 1994, reuniu-se o

Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais para elaborar um conceito de remanescente de quilombo. Assim, de acordo com a ABA, o termo quilombo assume novos significados ainda que o mesmo tenha um conteúdo histórico:

[...] “o termo quilombo tem assumido novos significados na literatura especializada e também para grupos, indivíduos e organizações. Ainda que tenha um conteúdo histórico, o mesmo vem sendo ‘ressemantizado’ para designar a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos do Brasil. (...) contemporaneamente, portanto, o termo quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. (...). No que diz respeito à territorialidade desses grupos, a ocupação da terra não é feita em termos de lotes individuais, predominando seu uso comum. A utilização dessas áreas obedece à sazonalização das atividades, sejam agrícolas, extrativistas ou outras, caracterizando diferentes formas de uso e ocupação dos elementos essenciais ao ecossistema, que tomam por base laços de parentesco e vizinhança, assentados em relações de solidariedade e reciprocidade”. (O’DWYER, 2002, p. 18-19).

O conceito de remanescente de quilombo expresso no Decreto 4887/03, não apenas para afirmar sua legitimidade, mas também por levar em consideração outro conceito importante para compreensão dos territórios quilombolas, como “relações territoriais específicas” e “presunção de ancestralidade negra” (DECRETO 4887/03 art. 2º). A vinculação das comunidades ao território, se caracteriza como fator fundamental, inclusive por ser condição de reprodução física; a terra é relevante para afirmação da identidade, manutenção e continuidade das tradições quilombolas.

Lembro que o Brasil foi o país que mais recebeu escravizado vindo da África, e o tráfico negreiro transatlântico começou no século XVI e terminou em meados do século XIX. Nesse período, a África e o Brasil tiveram um intercâmbio intermediado pela sociedade escravocrata, tanto no Brasil-Colônia quanto no Brasil-Império. A escravidão de pessoas negras foi disseminada no território brasileiro e perdurou por mais de três séculos.

O tráfico e escravidão legalizada das populações negras, diáspora africana, foram os principais meios utilizados pelos europeus para garantir um longo período de acumulação de capital na própria Europa, inclusive pela exploração de jazidas de ouro e

prata nas colônias e, ainda diferentes atividades produtivas, seja no campo ou na cidade, à custa da opressão sóciorracial como exposto por Quijano (2005).

Na América a escravidão foi deliberadamente estabelecida e organizada como mercadoria para produzir mercadorias para o mercado mundial e, desse modo, para servir aos propósitos e necessidades do capitalismo. Do mesmo modo, a servidão imposta aos índios, inclusive a redefinição das instituições da reciprocidade, para servir os mesmos fins, isto é, para produzir mercadorias para o mercado mundial. E enfim, a produção mercantil independente foi estabelecida e expandida para os mesmos propósitos. (QUIJANO, 2005, p. 126).

Na segunda metade do século XVIII, cresceu a demanda da força de trabalho escravizada na Capitânia do Grão-Pará e Maranhão, este crescimento ocorreu em razão da grande falta e necessidade de “operários para a fábrica de culturas”. (HENRY & FIGUEIREDO, 1990, p. 39). Ainda neste período, entre os anos de 1755 e 1778, os navios da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão desembarcaram 53.072 escravizados trazidos de Guiné Bissau, Cabo Verde, Angola, Quênia, Tanzânia e Moçambique. Esta mão-de-obra estava destinada, sobretudo para os engenhos de cana-de-açúcar, plantios de cacau, fortificações militares, olarias, áreas de mineração e fazendas de pecuária ou em qualquer outro lugar onde o trabalho de negros escravizados era o motor do modo de produção colonial de poder capitalista. (MIGNOLO, 2010; QUIJANO, 2005).

Ressalto que criaram todas as condições para a entrada de escravizados africanos na Província do Grão-Pará. No entanto, mesmo antes de 1821, a dimensão geográfica da região amazônica a ser explorada era imensa e necessitava de força de trabalho compulsório. Assim, muitos escravizados foram destinados à agricultura, a coleta de produtos do extrativismo florestal, a serviços domésticos, de ganho e de aluguel. Como afirma Baena (1838) “no século XVIII, o cacau possuía grande relevância na economia regional e despertou o interesse de sesmeiros e posseiros” (BAENA, 1838, p. 120 *apud* HENRY & FIGUEIREDO, 1990, p. 39).

Para Salles (2005) a população negra escreveu um “capítulo importante da história social do Pará” nos engenhos de cana-de-açúcar. Ainda para este autor, “a vida do escravizado nesses estabelecimentos rurais é mal conhecida e ainda não foi devidamente estudada”. (SALLES, 2005, p. 144. Grifo meu). Neste contexto às leituras dos registros de posse de sesmarias, na tentativa de procurar os traços de famílias que

viveram na Amazônia dos séculos XVIII e XIX e indagar as motivações e necessidades que as fizeram subir os afluentes dos rios e igarapés.

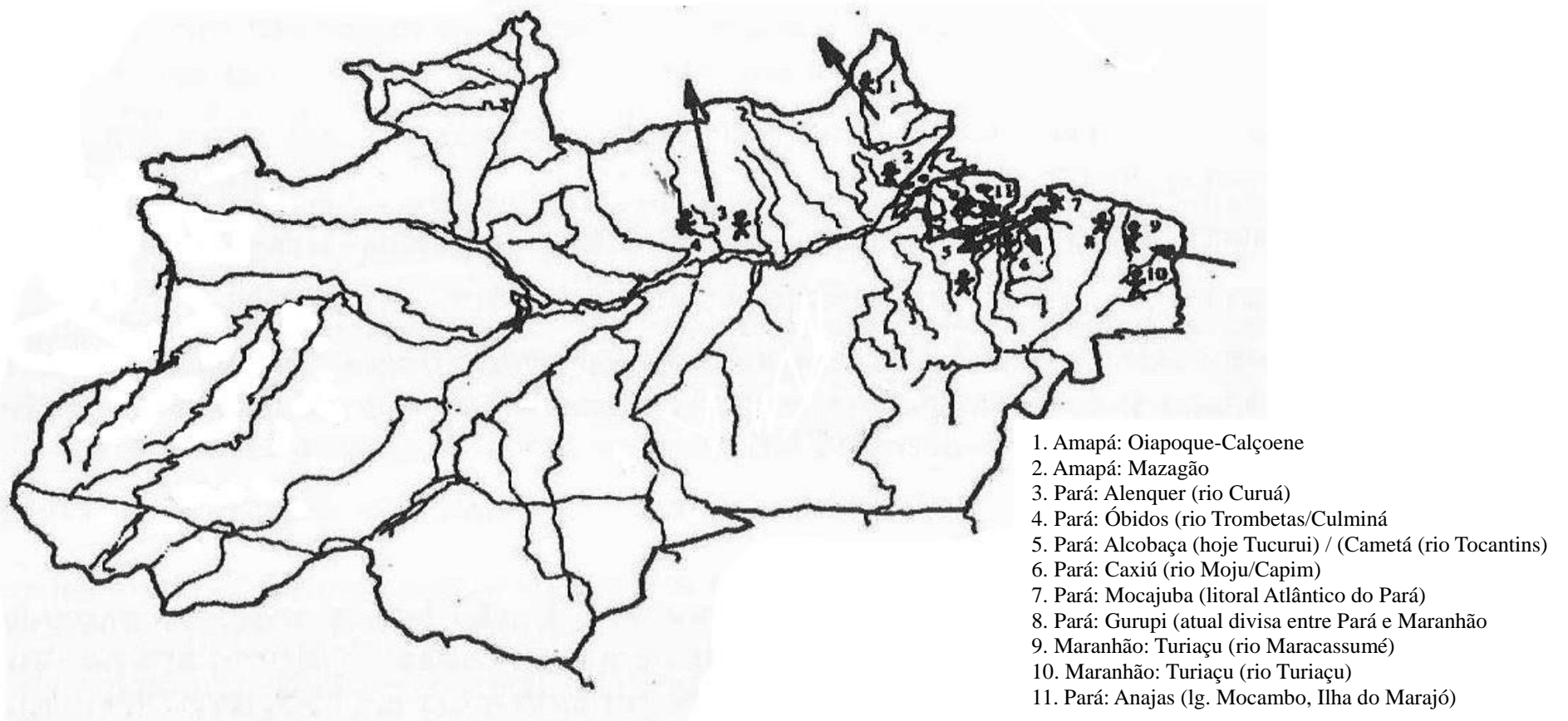
Segundo Castro (2003, p. 20),

uma primeira observação tirada das leituras feitas é que o eixo central de identificação da estrutura de posse e propriedade é a sesmaria, e ela constitui o elo entre o passado e o presente. As posses estão identificadas nos registros encontrados no Tomo III dos Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará, essencialmente pelos cursos d'água, os rios, os igarapés [...]. A segunda é a presença de uma cultura patrimonial, de dominação formada desde o início da colonização. Princípio que fica muito claro na análise das relações conflituais entre sociedade colonial e grupos indígenas e camponeses, presentes até a atualidade, apesar da distância no tempo. As modalidades praticadas de posse da terra conformaram a grande propriedade como sistema de poder. Ela está nas raízes da sociedade colonial brasileira, estruturalmente ligada à exploração de recursos naturais e à produção agrícola voltadas à exportação. A terceira percepção desse material está na toponímia de localização dos territórios encontrados nos registros dos séculos XVIII e XIX.

Para Castro (2003) a Amazônia precisa com urgência fazer uma viagem ao passado, como um mergulho profundo em suas entranhas culturais. Os rios são os caminhos e descaminhos da memória, são elos que nos conciliam com um passado que possibilitou a organização da produção em um território recortado por importantes rios, igarapés e furos do interland amazônico conformado ao trabalho de pessoas escravizadas. Até o ano de 1822, registra-se no processo de doação de Cartas de Datas de sesmarias, a intensa distribuição de terras, através da concessão de sesmarias expande a produção dos grandes e médios proprietários (sesmeiros) e como consequência aumenta consideravelmente o número de fazendas e engenhos para processamento de cana-de-açúcar.

No final do século XVIII o declínio da concessão de cartas de sesmarias e da aquisição de mão-de-obra escravizada por parte dos senhores de engenhos e fazendas na Província do Grão-Pará, possibilitou mobilizações e fugas dos escravizados, bem como o surgimento de revoltas, constituição de quilombos e levantes em fazendas. Neste processo, a participação de negros escravizados, índios destribalizados, cafuzos e moradores livres “[...] viriam a definir, em parte, a conformação atual dos apossamentos de terras por parte de grupos de população de origem africana”. (CASTRO, 2003, p. 12).

Figura 1: Principais Mocambos que Negros fugidos das senzalas organizaram no território Amazônico.



Fonte: SALLES, [Mapa dos principais Mocambos do Grão-Pará (divisão geográfica atual)], 2005, p. 252.

Assim, as pesquisas e os estudos da presença do negro no Grão-Pará tomam outra dimensão, que inclui a de ampliar a (re) investigação da formação de quilombos (Cf. Anexo 1) e da importância do negro na formação da sociedade paraense (figura 1).

[...]. Foram instalados principalmente às margens dos rios Mojuim e Mocajuba, hoje são Caetano de Odivelas e Curuçá. Nessa zona os escravizados usaram de fundar vários mini-mocambos, intermediários, despistadores da repressão governamental. Muitos eram erguidos nos igapós, morando nas palafitas. Dedicavam-se principalmente a agricultura e também realizavam saques. Nessa área havia o engenho Icarau. [...]. Existiram muitos outros quilombos no Pará. No Rio Capim, na Baía do Furtado, Igarapé do Una, Rio Maguari, Rio Anajás, Rio dos Macacos (Chaves), Ilha das Onças, Mosqueiro, Rio Guamá e outros. [...]. Nos mocambos viviam além dos negros, índios, soldados desertores e criminosos foragidos. Em 1833 foi proclamada a igualdade entre os homens, na Guiana Francesa, o que, entretanto, só foi efetivada em 1848. Esse fato estimulou a fuga de muitos negros do Pará para Caiena. (SALLES, 2005, p. 255 *apud* BENTES, 2014, p. 39-40)

Do ano de 1583 ao ano de 1888 os quilombos marcaram praticamente todo o território, como protesto às condições desumanas e degradantes a que estavam sujeitos os escravizados e as populações e grupos provenientes ou descendentes de africanos, sinalizando sua contestação às relações de poder constituídas. Salles (2005) afirma que o negro é uma presença marcante na formação da sociedade paraense e na geração de uma economia cujas bases de organização foram o trabalho de pessoas escravizadas nas fazendas de gado, plantações e atividades domésticas.

Segundo Clóvis Moura “o escravizado não foi aquele objeto passivo que apenas observava a história.” (MOURA, 1993, p. 8. Grifo meu). O surgimento de alguns povoados originados a partir da implantação do sistema sesmarial sobre o território que hoje se conhece como Nordeste Paraense e Região Metropolitana de Belém têm início nos séculos XVII e XVIII e provêm da ocupação das terras interiores as margens do rio Guamá e seus afluentes. O que para nós é perscrutante no processo de formação, organização e apropriação do território numa perspectiva da territorialidade quilombola.

Para Reis & Gomes (1996, p. 20), “onde houve escravidão houve resistência”. Os negros, aqui escravizados também foram utilizados para trabalhar na lavoura de cana-de-açúcar, inclusive em engenhos ao longo do Vale do Guamá. Esse contexto possibilitou aos donos de terras executarem projetos agrícolas nas suas propriedades com plantios de lavouras diversas, porporcionando a organização sócio-

político-espacial e apropriação de diferentes espaços que se diferenciam histórica e geograficamente.

O fato é que as comunidades quilombolas não eram isoladas no que se refere à economia da região desde o período colonial, onde a entrada de escravizados africanos na calha do rio Amazonas e seus afluentes, até finais do século XVIII, ocorreu de forma regular. O fato é que os africanos escravizados manifestavam várias formas de resistência ao regime escravista.

Vicente Salles, com sua obra *O Negro no Pará* (2005) foi um dos pioneiros a trazer a questão para o debate. Os estudos de Vicente Salles (2005) registraram forte presença africana na região do Baixo rio Tocantins, Estado do Pará, como mão-de-obra destinada à coleta das drogas do sertão.

Mocambos da Zona Guajarina e Baixo Tocantins: [...]. Era uma zona canavieira, os principais quilombos foram: a) Mocambo de Alcobaça - Quando foram construir um fortim, os batedores chegaram a um grande quilombo, com mais de 300 habitantes, dirigido pela destemida FELIPA MARIA ARANHA. A organização interna desse Mocambo assemelhava-se a uma comuna republicana. Em 1895 ainda havia restos dele. Atual Tucuruí; b) Mocambo de Tabatinga - No baixo Tocantins. (SALLES, 2005, p. 260 *apud* BENTES, 2014, p. 39)

No Baixo Amazonas, onde a coleta do cacau era a principal atividade econômica:

[...] Óbidos era um município que vivia em função de uma Fortaleza lá existente, controlada pelos portugueses. Devido ao difícil acesso, a região do Trombetas sempre foi um lugar considerado seguro, para a formação de Mocambos. Aliás, até hoje o acesso ainda é difícil. A relação dos mocambeiros com o restante da população era amistosa, mas sempre houve muita repressão. [...] Os Mocambos de nome Inferno e o Cipotema, foram destruídos em 1857 por forças que vieram simultaneamente de Santarém, Alenquer, Monte Alegre e Óbidos, tendo como remadores os índios Mudurucu. Mas um negro de nome Atanásio, com os remanescentes do Inferno e Cipotema, organizaram um novo quilombo no Trombetas. A principal povoação do mocambo era a Cidade de Maravilha, que foi destruída pelos próprios negros, por volta de 1868, ao tomarem conhecimento, através de regatões, que estava sendo organizada uma expedição, em Santarém, para atacar a Cidade. (SALLES, 2005, p. 261 *apud* BENTES, 2014, p. 40)

Em regiões mais próximas à cidade Belém e até mesmo nesta os escravizados foram utilizados para o trabalho doméstico, calafetação de barcos, de artesanato de cerâmica, o que era de grande importância para economia regional conforme demonstra o anexo 1.

Nas sociedades escravocratas, segundo Moura (1993, p. 9) “pode-se identificar [...] a estratificação da sociedade em duas classes fundamentais, a dos senhores e a dos escravizados, sendo a primeira relativa ao grupo dos dominantes e opressores, e a segunda ao grupo dos oprimidos, o que consolidava uma situação de contradição fundamental”. Na escravidão havia o mito do “bom senhor”, com a abolição este se transformou em “homem cordial”. Essas ideologias completam o imaginário da democracia racial, como enfatiza Bosi (1992).

O treze de maio não é uma data apenas entre outras, número neutro, notação cronológica. É o momento crucial de um processo que avança em duas direções. Para fora: o homem negro é expulso de um Brasil moderno, cosmético, europeizado. Para dentro: o mesmo homem negro é tângido para os porões do capitalismo nacional, sórdido, brutesco.” (BOSI, 1992, p. 272)

A importância social e política da luta dos escravizados africanos não foi algo isolado, mas uma força que atuava de forma transformadora e atuante dentro do sistema. Estes que tiveram papel marcante na História devido suas lutas existenciais, que buscavam meios de transformar, quebrar barreiras, não simplesmente se esconder, mas sim buscar sua representação na sociedade.

Não foram simples revoltas, em que os rebeldes simplesmente fugiram, ou serviram de marionetes nas mãos do branco colonizador, mas sim uma forma de libertarem-se dos maus tratos, das punições, trabalhos forçados, da vida escravizada miserável. A questão dos quilombos deve ser vista e considerada para total formação territorial do Brasil (MORAES, 2005) a partir do pensamento descolonial (MIGNOLO, 2010), pois estes exerceram uma fundamental importância na estrutura social, geográfica e política do país. Para Moraes:

[...] a geografia adquire centralidade ímpar, pois se trata de formações criadas na conquista de espaços, de formações que tinham na apropriação das novas terras a sua razão de ser. Nesses países, o espaço a conquistar aparece como um eixo estruturador da vida social, que molda as instituições e as relações vigentes. (MORAES, 2005, p.73).

No contexto histórico brasileiro mostra que a exclusão da população negra deu-se por fases e subsidiadas pela lei. Com a chegada da família real para o Brasil, deixam de ser considerados instrumentos de trabalho e passam à qualidade de mercadoria, originavam bastante lucro. Surge o escravismo moderno diferente ao escravismo colonial que era baseado somente na subsistência, a partir de então se volta

para a exportação, acentuando ainda mais o preconceito, porque mudou o sistema, não a concepção etnocêntrica da elite dominante.

Percebe-se que todas as mazelas históricas em relação à população negra, ainda estão presentes em nossa sociedade, pois para Ianni (1972) o negro cidadão é apenas o negro não escravizado que foi posto na condição de trabalhador livre, mas nem é aceito como trabalhador livre.

[...] o negro cidadão é apenas o negro que não é mais juridicamente escravizado. Ele foi posto na condição de trabalhador livre, mas nem é aceito plenamente do lado de outros trabalhadores livres, brancos [...]. É o escravizado que ganhou a liberdade de não ter segurança; nem econômica, nem social, nem psíquica. É uma pessoa cujo estado alienado vai manifestar-se agora plenamente, pois é na liberdade que ele compreenderá que foi e é espoliado. Ele se tornou o cidadão que deverá compreender que já não estará mais integrado, ainda que hierarquicamente na posição mais inferior, mas integrado. Livre, ele estará só escoteiro dos meios de subsistência, dos instrumentos de produção. E tomará consciência de que não tem meios de consegui-los, salvo pela venda da sua força de trabalho, operação essa para a qual não foi preparado. (IANNI, 1972, p.49-50. Grifo meu).

Isto se perpetua quer seja pela eliminação que vão sofrendo, pelas dificuldades socioeconômicas ou pela dificuldade de inserção no mercado de trabalho e mostra que a sociedade brasileira está impregnada da discriminação racial, sobretudo de uma espécie de racismo dissimulado com um repertório de imagens negativas presentes no imaginário social. Isso contribui para a perda gradativa da historicidade e identidade da população negra no Brasil.

A história das comunidades quilombolas de São Miguel do Guamá alinham-se numa perspectiva histórica e social de ocupação das margens do rio Guamá e seus afluentes. Cabe ainda, neste processo, entender os elos que ligam essas informações acerca dos apossamentos de terras, por grupos de quilombolas, nos afluentes do rio Guamá. No contar das histórias destas comunidades pelos mais velhos destacam-se dois movimentos de ocupação. O primeiro, conta a história da posse a partir de atos de compra das terras, ou concessão por herança e partilha. O segundo resgata o apossamento como processo de conquista e de permanência por serem terras devolutas.

O processo de ocupação do território de São Miguel do Guamá começou no século XVIII, através da concessão de cartas de sesmaria entre os anos de 1724 e 1824, mas também de apossamento de terras públicas, herança e posteriormente compra de terras. Neste processo estavam envolvidos grandes e pequenos proprietários, pequenos sesmeiros, sitiantes sem-terra, indígenas e grupos de escravizados negros e ex-

escravizados que ocuparam áreas interiores as margens do rio Guamá cortadas por seus furos e igarapés.

Neste processo imperaram as alianças familiares, as atividades de comercialização interna dos produtos, o cultivo em áreas de roça e a extração de produtos do sistema agro-florestal (caçar, pescar e coletar). Assim sendo, as relações instituídas por estas comunidades contribuíram para a configuração atual das comunidades quilombolas, em meio a um processo de ocupação sustentada a partir da irradiação das famílias e ocupação das matas, furos de rios e igarapés, se constituído como mocambos (quilombos).

Essa ocupação das terras ao longo do rio Guamá e seus afluentes originaram uma estrutura fundiária de grandes propriedades, mas também um apossamento informal, que no caso das terras herdadas pelas comunidades quilombolas localizadas longo do rio guamá, o apossamento tornou-se frequente. Uma conseqüência da expansão agrícola, o que muito contribuiu para a consolidação da colonização portuguesa na província do Grão-Pará.

A atividade de plantio do cacau se utilizava das áreas de várzea e demandava uma significativa mão-de-obra escravizada, assim como a produção da cana-de-açúcar, no entanto, esta economia não se sobrepunha à economia de sitiantes e posseiros nesta região. (CASTRO, 2003; GOMES, 2015). Dessa forma, a maior parte das propriedades concedidas pelas cartas de sesmarias, na sua maioria estava direcionada ao consumo familiar tanto local quanto para Belém, com tal incentivo foram se formando pequenas estruturas de comercialização em furos de rio e igarapés que dinamizou um fluxo de produção de outras localidades para Belém via rio Guamá.

A Freguesia de São Miguel foi uma das nove freguesias organizadas ao longo do Rio Guamá e seus afluentes. Nos séculos XVIII e XIX, a produção dos sesmeiros e sitiantes que ocuparam essas terras eram deslocadas de canoa até um ponto e depois de barco até Belém. Essa prática possibilitava um circuito de comunicação entre as fazendas e sítios para superar as dificuldades decorrentes da distância e de transporte.

A produção das fazendas dependia da mão-de-obra escravizada e do trabalho dos sitiantes. Ao longo do tempo, seus donos venderam, doaram ou abandonaram as terras. Os sitiantes, os indígenas, a população de negros escravizados e

ex-escravizados ocupou essas terras, formaram famílias e continuaram abrindo roças de mandioca, arroz, milho, feijão, caçando na mata e pescando nos igarapés e rios, até mesmo antes da saída dos “donos” de engenhos e fazendas. Tal afirmativa é uma constatação, mesmo que os dados não permitam ter uma precisão da quantidade de comunidades negras rurais e das demais populações tradicionais neste território.

No caso dos quilombolas de São Miguel do Guamá, um marco de ocupação foi à formação da Freguesia de São Miguel. Com isto, afirma-se que os territórios quilombolas deste município têm origem na doação, compra e herança de terras que os quilombolas ocupavam e cultivavam durante o sistema escravista e após sua extinção.

Desde então, muitas famílias têm vivido por meio de sucessão geracional, dinamizada pelo contato com comunidades circunvizinhas. Tornou-se evidente a irradiação das famílias naquele espaço para permanecer na terra, não raros os casos, as famílias buscam fortalecer as relações de parentesco, sejam estas, por descendência, filiação e alianças matrimoniais.

Neste caso, o sistema de ocupação que legitima o direito a terra predominante nestas duas comunidades é o de herança das terras ou terras de parentes, mesmo que o território seja configurado em forma de sítio, em que cada sítio tenha um ou mais donos, estão inseridos neste território e provém da lógica de apropriação interna dos espaços, alicerçadas nas relações de parentesco, vizinhança, religiosidade e produção.

As relações da territorialidade e mecanismos de permanência dos territórios rurais tradicionalmente ocupados são indispensáveis ao entendimento do papel dos quilombolas. Com isso, identifico em São Miguel do Guamá dois fatos convergentes. Um de mobilização política que convergem para uma afirmação da identidade territorial quilombola. O outro, é que a territorialidade no contexto das comunidades negras rurais pesquisadas tem revelado diferentes formas e conteúdos, onde se ergue um debate acerca da titulação coletiva com possibilidades extremamente fecundas para se discutir a questão da terra no estado do Pará.

Por isso, estas comunidades possuem territorialidades fortemente marcadas pela resistência étnica e sócio territorial, ou seja, não é somente pelo fato de se auto-reconhecerem, mas, porque, com o tempo estas comunidades têm assegurado o sentimento de pertença a um lugar e ao grupo, bem como, a posse coletiva da terra é

uma conseqüência do desenvolvimento da coletividade, e os subsídios adquiridos representam para os quilombolas a garantia secular da existência do grupo, fortalecendo as bases das atividades econômicas e sociais e políticas.

A história das comunidades quilombolas de São Miguel do Guamá dão sentido as práticas sócio espacial existente no território e nos ajudam a entender seu modo de vida. O modo de vida não é algo estático, pois se denota sucessivas transformações. Essas práticas sócio-espaciais demandam formas de organizações e apropriações que se disseminam de diversas formas na territorialidade dos sujeitos envolvidos, sendo materializadas em ações distintas no território, que neste caso, no território quilombola isso não é diferenciado, pois ao verificar este modo de vida me deparo com a diversidade de sujeitos e instituições presentes.

Dessa forma, a territorialidade quilombola ganha movimento, associada ao modo de vida, numa perspectiva histórico-dialética de apropriação e uso dos recursos do território usado (luta pela permanência na terra), da produção (trabalho de roça) e da cultura (parentesco, vizinhança e religiosidade). Estas dimensões são relevantes para compreender como as comunidades de São Miguel do Guamá vivem e produzem no processo de construção da territorialidade quilombola, objeto deste estudo.

3.2 A atuação do movimento negro no Pará

Para compreender a reprodução dos territórios quilombolas e as estratégias de seus moradores para permanecerem na terra, é necessário compreender a organização dos movimentos negros no Brasil. Três datas podem ser consideradas importantes no cenário nacional para a criação de um ambiente contestador da secular situação de subalternização racial. O centenário da abolição da escravatura, em 1988, que marcou, inclusive, a própria promulgação da chamada Constituição Cidadã. Os 500 anos da “descoberta” das Américas, em 1992 e o os 300 anos do assassinato de Zumbi de Palmares, em 1995.

Para marcar essas datas-acontecimentos, foram realizados vários encontros, seminários, palestras, marchas, sendo que a mais expressiva manifestação política foi a *Marcha Zumbi dos Palmares, pela Vida e Cidadania*, que reuniu cerca de 30 mil pessoas, na Praça dos Três Poderes, em Brasília, que, articulou demandas, reivindicou

direitos que promovessem a eliminação das desigualdades raciais, levando em conta a inexistência de uma propalada democracia racial e denunciando a permanência de outras ideologias como a da inferioridade racial e a do estímulo ao embranquecimento sistemático, esta, como forma de provocar o genocídio biotípico silencioso da população negra brasileira.

O *1º Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas*, em novembro de 1995, em Brasília ocorreu no contexto da Marcha e teve como tema “*Terra, Produção e Cidadania para os Quilombolas: 300 Anos de Zumbi dos Palmares*.” Registra-se que neste encontro foi criada a Comissão Nacional Provisória de Articulação dos Quilombos do Brasil. O documento evidencia “o direito a terra legalizado” como primeiro passo, ressalta a emergência das políticas para comunidades, como frutos das reivindicações e lutas. (DOCUMENTO MARCHA ZUMBI DOS PALMARES, PELA VIDA E CIDADANIA, 1996).

No ano seguinte, 1996, aconteceu um Encontro de Avaliação do 1º Encontro Nacional de Comunidades Negras Rurais Quilombolas, realizado em Bom Jesus da Lapa – Bahia, em que a Comissão Provisória passa a ser chamada de Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas – CONAQ. Neste encontro foi oficializada a criação da CONAQ. Os demais encontros ocorreram: 2º, 2000 – em Salvador-BA; 3º, 2003, em Recife-PE; O 4º, 2011, no Rio de Janeiro-RJ e o 5º, 2017, em Belém – PA.

Vale ressaltar que apesar da Amazônia não ser o centro hegemônico de decisões políticas-econômicas e nem a região mais dinâmica nas ações das organizações do movimento social no Brasil, os estados do Pará e Maranhão tiveram importante participação no processo de que culminou com a aprovação do artigo 68 da CF através da atuação do Centro de Estudos e Defesa do Negro do Pará - CEDENPA e do Centro de Cultura Negra do Maranhão – CCN, que foram as primeiras organizações a tentar pautar questões das comunidades negras rurais, nas políticas públicas.

Ainda sobre o processo organizativo que inclui o das comunidades quilombolas, de acordo com informações documentais a partir da década de 1980 até o final da década de 1990, houve um adensamento de atividades no movimento negro, tendo sido realizados dez (10) Encontros de Negros do Norte e Nordeste, organizados por instituições do movimento negro dessas regiões: Pernambuco (dois), Paraíba,

Maranhão, Bahia (dois), Alagoas, Sergipe, Pará e Amazonas. Aconteceu também o 1º ENEN - Encontro Nacional de Entidades Negras, em São Paulo (1992), que também foi um marco organizativo desse período.

Por estar tratando do tema quilombola na região amazônica, cabe aqui destacar o 7º Encontro de Negros do Norte e do Nordeste, realizado no estado do Pará, em 1987, pois este deu impulso à luta do movimento negro no Norte/Amazônia, possibilitando um avanço no processo de articulação das comunidades negras do Pará até porque nele foram discutidas propostas que deveriam ser incluídas no texto constitucional e colhidas assinaturas para pressionar parlamentares constituintes, a aprovar as diversas propostas, dentre as quais estavam à titulação de terras, criminalização do racismo, medidas compensatórias e outras.

Nesse período o Movimento Negro nacional tomou novos rumos com a fundação das organizações que até hoje exercem importância no cenário amazônico a exemplo da CEDENPA (1980); CCN (1979). Estes movimentos, assim como o Movimento Negro Unificado - MNU (1987), dentre outros, desmistificaram a democracia racial no Brasil, assim como, promovendo atos públicos, denunciaram as discriminações e violências sofridas pela população negra na sociedade brasileira.

É importante ressaltar que agosto de, em São Luís – MA, foi realizado pelo CCN, o *1º Encontro das Comunidades Negras Rurais do Maranhão*, tendo como objetivo pautar as reivindicações da população negra rural trazendo para o debate “O Negro e a Constituinte Brasileira”. (Registram-se outros: o 2º, 1988; o 4º, 1995; e o 5º, 1997 foi realizado ainda em São Luís; o 3º em Bacabal, 1989; o 6º, 2000 – em Mirinzal; o 7º, 2003 – na Cidade Codó e o 8º; 2006, na cidade de Itapecuru-Mirim). Assim, diversos eventos realizados a partir da década de 1980 no cenário amazônico deram impulso à organização das comunidades negras rurais e projetaram os próprios quilombolas como sujeitos do processo social, histórico e político.

No Estado do Pará, a partir da década de 1980, as comunidades negras rurais passaram a se organizar coletivamente através de encontros de formação-articulação. Os *Encontros Raízes Negras* realizados nos municípios de Alenquer, Oriximiná, Óbidos e Santarém (região do baixo Amazonas), foram importantes na organização coletiva dos quilombolas.

Inicialmente a mobilização para esses encontros foram feitos pela Associação Cultural Obidense – ACOB e depois as responsabilidades foram assumidas pela ARQMO (Oriximiná), ACOQUIPAL (Alenquer), ARQMOB (Óbidos) e CEDENPA. Foram realizados dez encontros de raízes negras no período de 1988 a 2008.

O 1º encontro sediado no quilombo de Pacoval, município de Alenquer, em 1988, teve a intenção de reunir grupos de negros e negras quilombolas considerados parentes, em decorrência da descoberta de parentes espalhados pelos quilombos dos municípios de Oriximiná, Óbidos e Alenquer. O nome “raízes negras” revela a intenção de aglutinar sujeitos de origem comum, neste caso africana-negra no estado do Pará. O município de Oriximiná sediou três encontros (o 2º em Jauari, 1989; o 4º na Tapagem, 1991) e o 7º na comunidade de Serrinha (1997). Em Óbidos, foram realizados dois encontros (o 3º na comunidade Silêncio do Matá, 1990; e o 6º na cidade de Óbidos (1995). No ano de 1997, Santarém foi o município que sediou o 8º encontro raízes negras (Comunidade quilombola de Saracura). Dessa forma, o 5º, 9º e 10º foram realizados no quilombo do Pacoval nos anos de 1993, 2002 e 2008, respectivamente.

Esses encontros continuaram em escala intermunicipal, mas a organização dos mesmos extrapolou a esfera local para atingir o estadual e nacional, com comunidades quilombolas amazônidas que desencadeou um processo que resultou na formação de 187 associações quilombolas espalhadas por 48 municípios paraenses mapeadas nessa pesquisa. Neste interstício temporal, destaco ainda o I Encontro de Comunidades Rurais Negras do Estado do Pará, realizado em 1998, segundo fontes orais e documentais, este encontro revela o papel político organizacional das comunidades negras rurais no estado do Pará. O relatório desse encontro é uma fonte que permite aprofundar as estratégias de reivindicações dos quilombolas no âmbito estadual ou local.

Desse processo cultural, social e histórico das comunidades quilombolas surgiram mudanças significativas, reflexos das pressões internas protagonizadas por estas organizações, além das externas, provocadas pelos compromissos assumidos pelo estado brasileiro por meio de tratados e convenções internacionais para adentrar nas instituições públicas e privadas e se materializar como um avanço da luta pela promoção da igualdade racial intensificada com a criação da Coordenação das

Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Pará – MALUNGU, em 1999, que em 2002, realiza sua primeira assembléia e em março de 2004 aprova seu estatuto com o objetivo de “defender os direitos e interesses das associações e das comunidades remanescentes de quilombos do Estado do Pará”. (ESTATUTO DA MALUNGU/PARÁ, 2008, Art. 3).

3.3 Mulheres negras quilombolas: luta contra a opressão

Embora a historiografia oficial tenha nos invisibilizado, nós, mulheres negras nunca estivemos ausentes da história da Amazônia, sempre existimos! Vicente Salles (2004) na obra *O Negro na Formação da Sociedade Paraense* dá destaque as talheiras ou Taieiras, grupo de mulheres lavadeiras “cujo canto já podia se ouvir em diversos bairros de Belém”, o grupo liderado por mulheres negras “Estrelas do Oriente” criado em 1886 com a finalidade de celebrar festividades religiosas - como o nascimento de menino Jesus e as irmãs de São Raimundo – uma irmandade de mulheres negras escravizadas na Igreja Nossa Senhora de Santana, iniciou com 7 e chegou a mais de 1.000.

Sobre a questão das mulheres negras quilombolas na obra *O Negro no Pará* (2005), o autor destaca as ações de Felipa Maria Aranha que liderou, com firmeza, o quilombo de Alcobaça (hoje no município de Tucuruí) (Sales, 2005, p. 252), o qual contava com mais de 300 indivíduos, mostrando a “capacidade de liderança de uma negra destemida”, acrescenta Bentes (2014, p. 39).

A Amazônia possui mais de onze milhões de pessoas negras, pressupondo a existência de mais de seis milhões de mulheres negras. Dessa forma, ainda final da década de 1970, a partir de uma forte demanda das mulheres negras em um contexto onde o movimento negro tinha sua face sexista, as relações de gênero funcionavam como fortes repressoras da autonomia feminina e impediam que as ativistas negras ocupassem posições de igualdade junto aos homens negros. Por outro lado, o movimento feminista tinha sua face racista, preterindo as discussões de recorte racial e privilegiando as pautas que contemplavam somente as mulheres brancas.

Lélia Gonzalez (1984) aponta que a concepção do feminismo ocidental omitia a questão de raça e também o distanciamento da realidade vivida pelas mulheres

negras. Assim, a autora nos aponta que a solidariedade, fundada numa experiência histórica comum é uma especificidade da atuação das mulheres negras e talvez, por este motivo, o movimento de mulheres negras continua fortalecido e revigorado.

O protagonismo das mulheres quilombolas nas lutas coletivas busca garantir a permanência na terra. Na década de 2000, a temática ambiental, a regularização fundiária em desenvolvimento lento, a reforma política, a busca por compreender o papel do Estado Brasileiro, o racismo, a violência e bem viver fazem parte da agenda das mulheres negras, sem perder de vista sua ancestralidade.

Foram realizados oito Encontros de Mulheres Negras Quilombolas do Pará: I Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará - Salvaterra, Bacabal, 2002; II Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará, Quilombo de Deus me Ajude - Salvaterra, 2003; III Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará, Quilombo de Mangueiras – Salvaterra, 2004; IV Encontros de Mulheres Negras Quilombolas do Pará, Baião – Umarizal, 2006; V Encontros de Mulheres Negras Quilombolas do Pará, Inhangapi, 2008; VI Encontros de Mulheres Negras Quilombolas do Pará, Acará – Itacoã Mirin, 2010; VII Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará – Moju, Comunidade São Bernardino, 2014; VIII Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará – Cameté, Comunidade Porto Alegre, 2016. Tais encontros revelam o fortalecimento da cidadania das mulheres negras quilombolas no estado do Pará.

Há muito tempo a mobilização política das mulheres negras quilombolas tem atuado principalmente na defesa dos interesses territoriais, o que evidencia também a necessidade de fortalecimento do protagonismo das mulheres quilombolas e seus grupos, para que se tenham patamares mínimos de interlocução que possibilitem mudanças. (VERNECK, 2012).

Ao longo da história, a mulher negra sofreu e ainda sofre diversas manifestações da violência, que se tornaram naturalizadas e banalizadas, num contexto referenciado pelos mecanismos ideológicos do sexismo, do machismo e do racismo. Grande parcela das mulheres negras no espaço agrário encontra-se em postos de trabalho precários, ou migram para o espaço urbano para trabalhar na condição de doméstica para executar as tarefas rotineiras da casa como lavar, passar, cozinhar, na informalidade e com baixa remuneração.

Neste contexto, a questão da mulher negra, vítima da violência de gênero, e que a formação da sociedade brasileira se deu enraizada no sexismo e no racismo, onde tais relações não são isoladas e sim se interpenetram na lógica perversa da violência estrutural. Diante de tal contexto, a violência de gênero expressa uma forma particular da violência global mediatizada pela ordem sexista patriarcal que dá aos homens o direito de dominar e controlar suas mulheres, podendo para isso usar a violência, uma vez que está na base das representações de gênero que legitimam a dominação masculina internalizada por homens e mulheres.

O desafio para as redes, organizações e coletivos de mulheres negras amazônicas é pensar em alinhar as questões de gênero, raça e classe social nos projetos de desenvolvimento da Região Amazônica para preservar os saberes das Mulheres das Florestas. As discrepâncias, os contrastes na Amazônia, embora muito ligados às desigualdades inter-regionais, sócio-raciais e de gênero, não se deve deixar de assinalar que, em muitos lugares, a defesa das tradições culturais pode agregar outros aspectos.

São as mulheres negras que deixaram suas comunidades para irem à cidade “morar em casas de conhecidos” para estudar o terceiro grau, sofrendo todas as formas de humilhações, são as mulheres negras rurais da Amazônia que além de enfrentarem o racismo, o machismo e a violência doméstica, ainda luta para manter o território, hoje ameaçado pelos grandes projetos de soja, arroz e trazem em suas trajetórias de lutas contra as hidrelétricas, mineradoras, plantação de soja, a não regularização de terras quilombolas, o desrespeito aos territórios sagrados como os quintais e os cemitérios, a contaminação dos rios como fatores que afetam diretamente o bem viver dessas mulheres.

Porque as mulheres negras da Amazônia, assim como as mulheres negras de outras regiões do Brasil também tiveram suas avós e mães violentadas, assim como enfrentam cotidianamente o racismo. Neste contexto, a questão da mulher negra, vítima da violência de gênero, tendo em vista que a formação da sociedade brasileira se deu enraizada no sexismo e no racismo, onde tais elementos não são isolados e sim se interpenetram na lógica perversa da violência estrutural.

Ainda que do ponto de vista de sua organização, constatou-se que a linguagem mais eficiente de ser entendida, é aquela que indivíduo utiliza para mostrar suas especificidades, sobretudo, étnica na qual estão agregadas suas referências e todas

as suas vivências religiosas, fisiológicas, políticas, culturais, devendo ser apreciadas e reconhecidas como valores atenuantes à cultura não apenas daquelas comunidades, mas também de toda a sociedade amazônica para ampliar as articulações entre grupos de mulheres das comunidades quilombolas do Pará.

É neste contexto que os encontros de mulheres negras quilombolas contribuíram para as articulações entre os grupos de mulheres das comunidades remanescentes de quilombos nos municípios paraenses, possibilitando, entre outros aspectos, um estímulo significativo à participação de grupos de mulheres quilombolas nos seus municípios, bem como, o maior entendimento sobre a necessidade de políticas públicas, quer no campo da saúde, e trabalho-geração de renda, quer nos demais, que se ligam mais diretamente às dificuldades da população negra.

É a partir da consciência da dignidade que as mulheres negras, a despeito da profusão de violências, desvalorizações e violações de direitos que lhes atingem, permanecem atuantes de forma protagônica, tanto nas esferas da micropolítica, ou seja, nas ações de transformação do cotidiano, como nas macro-mobilizações sociais em busca de criar mecanismos capazes de restabelecer patamares mínimos confortáveis para sua existência individual e coletiva, desde a perspectiva político-ideológica, quanto cultural e ontológica. (VERNECK, 2012, p.18).

Entre as ações coletivas promovidas por essas mulheres em seu cotidiano e a conjuntura estrutural, o protagonismo das mulheres negras quilombolas tem assegurado o recorte de gênero, raça e etnia na construção de políticas públicas voltadas promoção da igualdade racial e de gênero no espaço agrário, ampliam a esfera do político e incidem nas políticas de ações afirmativas.

O processo de organização e realização da *Marcha das Mulheres Negras contra o Racismo, a Violência e pelo Bem Viver*, em 18 de novembro de 2015, que concentrou mais de 50 mil mulheres negras, em Brasília, demonstrou não só a importância de se garantir visibilidade tanto da luta quanto a da disposição deste segmento, que almeja participar como protagonista das decisões que envolvem o todo do país. Tal processo, tecido na ótica do bem viver contribui para o fortalecimento das mulheres negras amazônicas e coloca em pauta questões específicas das territorialidades negras amazônicas.

Diante do elenco de propostas para fazer uma transição do atual modelo para o Bem Viver, o qual se origina, basicamente, da cultura de povos andinos, basta que fique evidente a resistência à brutal mercantilização e precificação dos recursos

naturais não-humanos (água, florestas, minérios, animais selvagens e outros) e de humanos (trabalho equivalente à de escravidão, tráfico de órgãos e das próprias pessoas e outros); o combate ao consumismo exacerbado e à poluição.

Nessa perspectiva, a luta das mulheres quilombolas contra a violência de gênero e de raça afirma uma ação política antirracista e de luta pelo território, decorrente da condição específica do ser mulher negra quilombola, principalmente através da busca por reconhecimento identitário enquanto mulheres trabalhadoras rurais quilombolas, dando visibilidade aos conflitos de gênero nas lutas pela permanência no território.

3.4 Juventude negra quilombola, identidade e educação

É provável que tecer considerações sobre “juventude”, inclusive como conceitos-categorias, sempre será desafiador. Em todo caso, aqui, por não ser este o tema-centro desta tese, haverá uma compressão de ideias, sobre o que senso comum considera como o período compreendido entre a vida infantil/criança) e adulta/velhice. O desafio é maior porque a maioria da juventude negra quilombola, aqui em destaque, está inserida na temática da juventude rural, muito menos estudada, que a urbana.

Apesar de considerar ser conceitos em construção, aqui concorda-se que o mais prudente é se falar em *juventudes*, pois acredita-se não se deve aglutinar numa mesma análise: juventude urbana de classe média/alta renda; juventude de classe baixa renda/periferia; juventude de igrejas, juventude indígena e outros segmentos, como a juventude negra quilombola.

Por outro lado, não vou explorar os muitos conceitos ou correntes de pensamentos, mas destacar apenas, algumas reflexões, que se entende serem aqui pertinentes: a juventude e a velhice são construídas socialmente na luta entre os jovens e velhos. Esta construção envolve relações de poder, ou melhor, divisão de poderes. Assim, o estado de juventude pode ser alargado ou estreitado conforme interesse da sociedade. Em uma sociedade onde não se vivencia uma situação de escassez de empregos, a estratégia de prolongamento da juventude pode ser vista como estratégia para que os jovens, estando ainda em fase transitória e de preparação, não venham a competir com adultos por um posto de trabalho.

Ao tomar para base esse tipo de entendimento, é possível sintetizar que no caso da juventude quilombola, que não pode ser homogeneizada nem dentro das próprias comunidades, os avanços das fronteiras agro-extrativistas (minerais, monocultivo, pecuária, etc.), aliado à ampliação diversificada dos meios de comunicação (para ficar só nesses dois fatores), sinalizam que as relações internas e externas nas comunidades quilombolas ficam cada vez mais complexas.

Ideias de que juventude significa época de rebeldia, de conflitos afetivos e, ao mesmo tempo, com responsabilidade na preservação da cultura da geração mais antiga, podem implicar em algum nível de confronto, entre os jovens e as lideranças adultas ou mais antigas. No caso do Pará, é fato, que não há muitos estudos consubstanciados nem sobre a juventude negra urbana nem sobre a rural (que inclui a quilombola).

Não obstante, acredita-se que a necessidade da luta constante pela demarcação e regularização dos territórios quilombolas e, também, as explicitações de racismo estrutural e ambiental, faz com que boa parte da juventude enfrente conflitos de diversas ordens – incluem a questão das meninas/adolescentes/jovens que são estimuladas a se deslocar para centros urbanos para empregos domésticos. Não há como deixar de ressaltar o momento em que estamos, onde os assassinatos, as chacinas, atingem em cheio a população negra (principalmente a juventude), o que trás consequência imponderáveis.

Percebo o fortalecimento organizativo das comunidades e associações quilombolas, não somente no apoio às reivindicações básicas ligadas à titulação de terras, mas também, reivindicando o acesso e permanência nas instituições de ensino superior, mediante a reserva de vagas no PSE - Processo Seletivo Especial/Quilombola. Não obstante, a precariedade da estrutura educacional nestas comunidades se apresenta como um obstáculo da manutenção efetiva dessas vagas enquanto forem necessárias, uma vez que o acesso ao ensino médio é uma das dificuldades quase sempre intransponível.

Em todo caso, a aprovação de vagas para ingresso na Universidade Federal do Pará (UFPA), certamente tem alterado o processo de adulecimento, em vários territórios quilombolas, não se sabendo, se a juventude aceitará ou não, a incumbência de continuar a luta não só pela terra e projetos econômico-culturais, ou se tragada pelo

enganoso canto da sereia ouvida a partir das cidades próximas ou distantes das áreas quilombolas.

Também existem muitos casos de impossibilidade de acessar a realização das provas do ENEM – Exame Nacional do ensino Médio e do Processo Seletivo Especial - Quilombola da Universidade Federal do Pará – UFPA por parte dos jovens. Na comunidade de Fátima do Crauateua, alguns quilombolas cursaram o ensino fundamental II e ensino médio realizado através de um sistema circular chamado “SOME” na Comunidade vizinha (Boa Vista), onde professores da cidade se revezam entre alguns meses do ano em escolas polos/centrais dos municípios para ministrar aulas; porém este sistema deixa a desejar e compromete essencialmente a qualidade do ensino. Os quilombolas das demais comunidades têm que se deslocar para a sede do município.

Quando se fala de educação para quilombolas, trata-se de uma atenção diferenciada para as escolas situadas nesses lugares, mas não de ações para uma escola quilombola diferenciada. É importante não perder de vista o momento histórico em que a educação quilombola é debatida desde a reforma educacional iniciada na década de 1990, como a lei nº. 9.394 de 20 de dezembro de 1996, uma vez que a LDB - Lei 9394/96, em seu art. 26, §4º - estabelece que o ensino da História do Brasil deva levar em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro, especialmente das matrizes indígena, africana e européia.

Decerto, a espacialização da política da educação quilombola envolve mais questões do que as relacionadas com o ato político em si, uma vez que as políticas de ação afirmativa para os territórios quilombolas requerem, sobre essas perspectivas, uma atenção diferenciada para as condições de elaboração, planejamento e execução de tais ações cuja finalidade é configurar um plano horizontal da dinâmica dos elementos da territorialidade quilombola específica de cada comunidade, sobretudo, na Amazônia, onde as distâncias e dificuldades de acesso têm sido fatores de isolamento e exclusão.

Torna-se relevante a análise da qualidade da educação quilombola nos diversos níveis de ensino no estado do Pará, considerando-se que os quilombos representam espaço de luta, resistência e avanço que se contrapõem ao desenvolvimento imposto à Amazônia “é possível afirmar que a história dessa parcela da população tem sido construída por meio de várias e distintas estratégias de luta”. (BRASIL, 2011, p. 3).

A luta contra o racismo, pelo reconhecimento do território, pela valorização da cultura e saberes construídos e “pelo desenvolvimento de políticas públicas que reconheçam, repare e garanta o direito das comunidades quilombolas à saúde, à moradia, ao trabalho e à educação”. (BRASIL, 2011, p. 3), apresentam-se como desafios para as comunidades quilombolas.

Do ponto de vista da política educacional, a disseminação do ensino fundamental e médio em comunidades quilombolas se torna um desafio no estado do Pará, Estudos realizados sobre a situação dessas localidades demonstram que as unidades educacionais estão longe das residências dos alunos e as condições de estrutura são precárias, há escassez de água potável e as instalações sanitárias são inadequadas.

De acordo com o censo escolar de 2010, o Brasil tem aproximadamente 151 mil alunos matriculados em 1.253 escolas localizadas em áreas remanescentes de quilombos. A maioria dos professores não é capacitada adequadamente e o número é insuficiente para atender à demanda. Em muitos casos, uma professora ministra aulas para turmas multisseriadas. Poucas comunidades têm unidade educacional com o ensino fundamental completo.

Ainda os dados do censo escolar (2010) mapearam no estado do Pará 181 escolas localizadas em áreas quilombolas, 16.138 matrículas e 652 docentes. No entanto, os dados que vem sendo obtido no censo escolar em anos posteriores não nos dão suporte para analisar a qualidade da educação oferecida às comunidades quilombolas e nem monitorar o volume dos recursos destinados à formação continuada de professores para áreas remanescentes de quilombos, ampliação e melhoria da rede física escolar e produção e aquisição de material didático no estado do Pará.

Para se ter uma ideia dos números nacionais de estudantes quilombolas existe 49.722 pessoas matriculadas em 364 escolas localizadas em áreas de quilombos. Os dados, divulgados pela Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade e Inclusão (SECADI), ligada ao Ministério da Educação. De acordo com dados do Censo Escolar de 2010, há 210,4 mil matrículas de alunos quilombolas distribuídos entre educação básica, ensino especial e de jovens e adultos. Nesse período, o maior crescimento proporcional verificou-se no ensino médio, onde o atendimento quadruplicou, passando de 3,1 mil para 12,1 mil matrículas.

Ainda que a educação escolar quilombola seja tratada como uma política pública de educação diferenciada na prática é indiferente, sobretudo para a grande maioria dos profissionais que atuam em espaços educacionais. É importante não perder de vista que se vive num momento histórico em que a educação quilombola é debatida desde a reforma educacional iniciada na década de 1990, como a lei nº. 9.394 de 20 de dezembro de 1996, uma vez que a LDB - Lei 9394/96, em seu art. 26, §4º - estabelece que o ensino da História do Brasil deva levar em conta as contribuições das diferentes culturas e etnias para a formação do povo brasileiro, especialmente das matrizes indígena, africana e européia.

A LDB determina que os projetos, programas e currículos assegurem o respeito às diferenças culturais, sociais e individuais de todos aqueles que freqüentam a escola, bem como estabelece a obrigatoriedade do ensino da História e Cultura Afro-Brasileira na Educação Básica. Por sua vez, a Lei nº. 10.639, de 09 de janeiro de 2003, que altera a Lei nº. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, estabelece as diretrizes para inclusão no currículo oficial das Redes de Ensino a obrigatoriedade da temática da História e Cultura Afro-Brasileira. A edição da Lei nº. 10.639, de 2003, introduziu a obrigatoriedade do estudo da história e cultura afro-brasileira e africana no currículo escolar da educação básica.

A educação quilombola (Resolução 08 de 2012) é uma conquista política, em especial do Movimento Negro, que sempre reivindicou a criação de diretrizes que orientem a valorização da História e Cultura afro-brasileira e africana. A educação voltada para as relações étnicorraciais requer que sejam pensados alguns elementos para dialogar com a implementação da lei 10.639/03 (antecessora da Resolução 80/2012), tais como: a) Romper com as relações preconceituosas entre professor/aluno; b) Possibilitar que o afro-brasileiro encontre referências positivas em outros negros; c) Enfatizar o negro e as suas contribuições para a formação da cidadania brasileira; e) O papel dos negros e negras na definição e na defesa do território: os quilombos.

Foi à lei 10.639/2003 que tornou obrigatório algo que deveria ser naturalmente trabalhado nas escolas. Porém, na prática, muitos gestores, políticos, reitores e pró-reitores, há décadas, ignoraram a história e a realidade das comunidades quilombolas e como consequência, o fosso aumentava, apesar da crescente organização dos quilombos em associações, em movimentos, em grupos, em federações, e em suas

representações por dentro das instituições públicas. Apesar de considerar que o Brasil vive uma diversidade cultural, é notório que a escola ainda não se sente preparada para lidar com certas situações de racismo.

A educação quilombola é compreendida nas relações sócio espaciais destas comunidades com o território e com os elementos aí estabelecidos para o fortalecimento da identidade quilombola no contexto escolar. O debate sobre relações étnico-raciais também perpassa por uma análise do sistema educacional. De acordo com as Diretrizes Curriculares Nacionais, o Brasil estabeleceu um modelo de desenvolvimento excludente que impediu a milhões de brasileiros o acesso e a permanência na escola.

A construção de uma educação quilombola não se resume a uma ou duas ações pontuais e sim atingir a totalidade das relações nas quais a escola e o ensino estão inseridos. Nas quatro comunidades quilombolas de São Miguel do Guamá não há escolas de ensino fundamental II, ensino médio, muito menos universidades, o que baixa a expectativa de muitos quilombolas concluírem a educação básica e cursarem um curso.

Existem somente quatro escolas quilombolas no município de São Miguel do Guamá, uma em cada comunidade, que oferecem somente o ensino infantil e do 1º ao 5º ano do ensino fundamental. Até a década de 1980, o único meio de acesso à educação era aprender a ler e escrever com auxílio de pessoas denominadas professoras (os) leigas (os), mais tarde surge às escolas de 1ª a 4ª série. Outra questão são as condições das escolas de ensino fundamental I, localizada nas quatro comunidades: alguns professores temporários e contratados pelos prefeitos, ao gosto do gestor com ausência de tecnologia e uma “tímida” política de formação de “professores quilombolas”.

Dessa forma, o debate acerca da educação quilombola tende avançar no que se refere à inclusão de conteúdos específicos, histórico-social da comunidade entre os temas adotados nos conteúdos curriculares em geral, especialmente nos municípios onde haja presença de tais comunidades, segundo diretrizes dos Parâmetros Curriculares Nacionais – PCN. Articular os conhecimentos tradicionais das comunidades quilombolas com o currículo escolar é o princípio fundante da educação escolar quilombola.

Voltando ao debate da espacialização de todos os níveis da educação básica, grande parte das escolas quilombolas oferece somente o ensino fundamental I (1º ao 5º ano do ensino fundamental), para dar continuidade aos estudos os (as) estudantes quilombolas tendem a percorrer longas distâncias para estudar, a dificuldade no deslocamento é um dos fatores que contribuem para a evasão escolar nas áreas quilombolas. Dessa forma, infelizmente a comunidade se defronta com a resolução de problemas imediatos e básicos referentes à construção de vias de acesso, bem como transporte escolar público regular, pois quando falta transporte escolar.

Reitero que a maioria das escolas localizadas em áreas quilombolas não oferece este nível de escolarização e a população jovem destas comunidades é deslocada para outros estabelecimentos de ensino, distantes da comunidade. Isto mostra que a juventude quilombola, até hoje, não teve ainda acesso a educação da forma que lhes é de direito. Normalmente essa mesma parcela da população estudantil tem um período para estudar, porque chega um momento que deixam de frequentar a escola para trabalhar, para sobreviver.

E por ultimo, ressalto que o meu propósito em discorrer sobre a educação quilombola parte da compreensão de que a escola é uma mediadora política no fortalecimento de estratégias de resistência e do modo de vida das comunidades quilombolas. Assim como, para que não ocorra irrelevância da questão educacional no processo de construção da identidade coletiva, sobretudo da juventude quilombola.

4 ESTRATÉGIAS DE REPRODUÇÃO DO MODO DE VIDA QUILOMBOLA

Mulheres Guerreiras

Somos mulheres guerreiras, humildes e inteligentes/ Lutamos com muita garra pra defender nossa gente/ Unidas seremos fortes, nosso sonho é crescer/ Queremos com nosso trabalho nossas famílias fortalecer/ Somos mulheres da roça, trabalhamos com amor/ Nosso espírito é de conquista de um futuro promissor/ Queremos com nossa união conquistar muitas vitórias/ E mostrar para a sociedade os valores quilombolas/ Somos da comunidade Santa Rita das Barreiras/ Temos orgulho em dizer somos afro-brasileiras.
(GRUPO DE MULHERES QUILOMBOLAS DE SANTA RITA DAS BARREIRAS).

O poema “Mulheres Guerreiras” do Grupo de Mulheres Quilombolas de Santa Rita das Barreiras diz assim “Queremos com nosso trabalho nossas famílias fortalecer”. Fazendo uma analogia entre este verso e o modelo de desenvolvimento que vem sendo imposto para a Amazônia, é evidente que quem planeja e aprova estes modelos menospreza a população local, principalmente as indígenas e quilombolas e desconhece a relação que nós mulheres e homens temos com a natureza, ou seja, a nossa forma de viver intrinsecamente ligada com a floresta e rios.

O protagonismo das mulheres negras quilombolas nas lutas coletivas das comunidades por garantia de permanecer na terra e contra violações de direitos humanos é um exemplo da luta das mulheres negras. Neste contexto, posso afirmar que as organizações de mulheres negras existentes na Amazônia, historicamente invisibilizadas, são uma das primeiras formas de organização presente até hoje em muitos quilombos no Pará. (SALLES, 2004, 2005). Assim, os grupos de mulheres quilombolas são precursores do movimento de luta para efetivação dos direitos humanos em contextos locais, formados por mulheres que sentiram a necessidade de estar organizada em busca de melhorias para elas e para sua comunidade, sem perder de vista sua ancestralidade.

Busco neste capítulo, as formas de resistência e luta das comunidades quilombolas de “*Canta Galo*”, “*Menino Jesus*”, “*Nossa Senhora de Fátima do Crauateua*” e “*Santa Rita das Barreiras*” no cotidiano das unidades de produção

familiares (UPFs). Para nós, esses lugares são espaços de trabalho e socialização e nos lembra o bem viver - extensão do viver bem de toda família e comunidade estruturada pelos valores civilizatórios de ancestralidade, identidade e circularidade.

A experiência mais rica neste diálogo é o pertencimento ao território, que traz consigo as dimensões materiais e imateriais, forjada numa luta intensa por afirmar a identidade coletiva. Segundo Porto Gonçalves (2003, p. 379),

a construção de uma identidade coletiva é possível não só devido às condições sociais de vida semelhantes, mas também por serem percebidas como interessantes e, por isso, é uma construção e não uma inevitabilidade histórica ou natural. E, mais, na afirmação dessa identidade coletiva há uma luta intensa por afirmar os modos de percepção legítima da (di)visão social, da (di)visão do espaço, da (di)visão do tempo da divisão da natureza.

Um dos pressupostos teóricos que abordarei nesse capítulo perpassa pelas práticas agro-extrativas que se opõe ao agronegócio e afirmam a identidade coletiva. O modo de vida das comunidades quilombolas é voltado para sustentabilidade como estratégia de reprodução e segurança alimentar do núcleo familiar na qual a prática da agricultura e do extrativismo- mesmo não sendo explicitada pelas mesmas- se baseia na filosofia da existência, traçando modelos de produção denominados de agroecossistemas, que inserem recursos, conhecimentos e insumos locais para sua reprodução.

Em Almeida (2000, p. 164) percebo que uma característica singular na formação da territorialidade quilombola é a unidade de produção familiar, que forma condições de suportar certo processo produtivo singular, que conduz ao “acamponesamento” com processo de desagregação das fazendas de algodão e cana-de-açúcar com a diminuição do poder de coerção dos grandes proprietários.

Tal sócioespacialidade é vivenciada de diversas formas, com inúmeras combinações diferenciadas entre o “uso privado” e o “uso comum”, perpassadas por fatores étnicorraciais, de parentesco e espacialização das famílias, político-organizativo e econômico, consoantes as práticas e representações próprias. Este modo de apropriação territorial se sustenta sobre uma noção identitária ou de pertença ao território, onde o “uso comum” depende antes de tudo da disponibilidade de terras e da garantia do direito de usufruto, assegurado pelo tempo de permanência na mesma.

O enfoque dado as UPFs que apresenta uma diversidade de questões aportada no uso do território por parte dos agricultores e/ou extrativistas. Ao aprofundar

mais a discussão sobre o desenvolvimento de técnicas cultivo, extração, armazenamento e conservação de alimentos; também construir habitações, casas de farinha, pontes, trapiche adaptados aos meios geográficos de várzea e terra firme; bem como canoas, barcos e outras embarcações para transportar pessoas, bens e realizar serviços fazendo de sua morada (casa) a extensão dos quintais (Sistemas Agroflorestais - SAFs), me permite pensar um processo de desenvolvimento rural sustentável, por mais discutível que seja o conceito do mesmo - e também insistir sobre a compreensão dos saberes e fazeres dos quilombolas de São Miguel do Guamá.

As bases materiais e imateriais em que se desenvolvem as atividades agro-extrativas nas comunidades quilombolas remetem às mudanças que requalificam e redefinem a questão agrária e constitui, também, importante mecanismo de se pensar a identidade territorial à luz das dinâmicas sócioespaciais e das estratégias de sobrevivência dos quilombolas frente à realidade do nosso país. A regularização dos territórios quilombolas é um fator importante para a população quilombola do município de São Miguel do Guamá e aparece nas entrevistas realizadas como uma informação positivada na fala dos sujeitos.

As idas a campo tiveram o intuito de investigar as práticas sócioespaciais e aprofundar o exame da problemática da luta pela permanência nos territórios quilombolas. Entretanto, nestes espaços se faz necessário realizar pesquisas propositivas que apontem novas formas de desenvolvimento e experiências, bem-sucedidas, tecendo críticas ao modelo de políticas públicas destinadas aos territórios quilombolas, que não consideram as múltiplas identidades territoriais.

Nas comunidades quilombolas de São Miguel do Guamá a base de sustentação econômica das famílias é a produção agro-extrativista. A maioria das famílias vive da dinâmica da produção de produtos agrícolas e coleta de produtos da floresta através do uso sustentado dos recursos e da unidade familiar de produção que divide o direito parcelado das terras, pois é comum os sítios estarem fracionados pelo número de filhos, sobretudo aqueles que utilizam a terra como lugar de residência e de produção.

Um dos elementos que imprime a territorialidade quilombola em São Miguel do Guamá é a relação diária dos quilombolas com a terra, materializada no trabalho de roça, a partir das relações de indivíduos do mesmo grupo. O trabalho de

roça é organizado a partir da dinâmica família – terra – família. Essa dinâmica está para além da produção agrícola, pois, tecem laços de solidariedade entre as famílias no território. Para Almeida (1989, p. 163), “são normas instituídas além do código legal vigente e acatadas de maneira consensual nos meandros das relações sociais estabelecidas entre vários grupos de famílias que compõe uma unidade familiar”.

A análise situacional da regularização dos territórios quilombolas, mesmo que de forma micro escalar é válida, pois aponta as dificuldades de ação efetiva no território e no acompanhamento dos diferentes processos de regularização fundiária. De acordo com Loureiro e Pinto (2005, p.80), “na Amazônia, os direitos humanos, durante décadas, estiveram subordinados aos direitos do capital e muitas situações acabaram se cristalizando”. Uma questão pertinente apresentada nesse trabalho é a configuração territorial quilombola no nordeste paraense, marcado por pequenas propriedades que se destacam pelo fornecimento de produtos agro-extrativos, diferente do que rege o modelo econômico da Amazônia mineral-extrativa. Ainda que, de acordo com os autores, “durante mais de vinte anos esses problemas acumularam-se sem solução, a não ser em casos pontuais e após conflito seguido de morte.” (Idem, Idem).

Este é o problema da maioria das comunidades quilombolas no estado do Pará, uma vez que somente 136, das 324 comunidades mapeadas neste trabalho estão tituladas. Outras questões que demonstro no cotidiano das comunidades quilombolas de São Miguel do Guamá são: 1) o perfil populacional, 2) as opções de lazer, 3) as principais fontes de renda, a produção e comercialização de alimentos e 4) a educação quilombola.

O número de crianças é notável nas quatro comunidades durante a semana, pois, no período escolar, seja a caminho da escola em pequenos grupos ou acompanhadas de seus pais, nos campos de futebol e nos quintais, fazendo destes seus espaços de lazer, por não disporem de lugares adequados para usufruir no intervalo das aulas. Os espaços de lazer ou sociabilidade são bem restritos para crianças, adolescentes e jovens e se tornam uma preocupação para os adultos das comunidades.

Apresento na tabela 10 a divisão populacional em cinco faixas etárias. É percebido a partir desses dados que a população quilombola do município de São Miguel do Guamá é predominante infanto-juvenil, mas que possui uma variedade entre os mais novos com menos de um ano de idade até os mais velhos até 86 anos. A tabela 8

revela que o número de crianças de 0-11 anos é preponderante na comunidade, havendo um declínio na população adolescente seguido de um aumento de jovens e adultos de idade entre 18-30 anos, decai um pouco na faixa etária de 31-59 anos, diminuindo ainda mais o número de pessoas entre os 60-84 anos.

Tabela 10: Grupos de idade da população quilombola de São Miguel do Guamá.

Faixa Etária	Canta Galo	Menino Jesus	N^a S^a de Fátima do Crauateua	Santa Rita das Barreiras	Total
0 -11 anos	13	28	59	73	173
12 – 17 anos	9	13	25	40	87
18 – 30 anos	12	14	43	58	127
31 – 59 anos	14	34	45	66	159
60 – 86 anos	6	5	8	21	40

Fonte: Dados da pesquisa, 2017.

Elaboração: MALCHER, Maria Albenize Farias.

Nas entrevistas perguntei sobre as opções de lazer nas comunidades. Segundo os entrevistados são: 1) atividades lúdicas organizadas pela igreja católica. 2) participação de times de futebol (como jogador/a ou torcida) e 3) banhos de rio e igarapés. Assim, a igreja, o campo, o rio e o igarapé são os espaços de lazer mais freqüentados nas quatro comunidades, especialmente o último. No entanto, em conversa com alguns jovens, os mesmos me apresentaram outra opção de lazer, o deslocando, geralmente para as comunidades vizinhas que dispõem de balneários e espaços de festas de “aparelhagem”.

Também presenciei essa discussão quando participei da reunião do grupo de jovens quilombolas da comunidade de Santa Rita das Barreiras, em dezembro de 2016. Os relatos dos/as jovens presentes, nos deram pistas para refletir sobre a ausência de políticas públicas direcionadas a disponibilizar alternativas de lazer para a juventude no quilombo e a importância da educação quilombola (Resolução CNE 08/2012) para o estímulo à afirmação da identidade quilombola dessa juventude, uma vez que nos estudos com populações jovens, esta temática é devedora do debate.

Outro importante e recorrente debate que participei nessa mesma reunião perpassa pela mudança de “valores e costumes” e a ausência de “segurança pública” nos quilombos. Diferentemente do que se pode imaginar, já começou nas quatro comunidades e entorno destas, uma pequena reincidência de furtos e outros delitos,

drogas e várias situações que vêm causando posturas e opiniões diversas por parte de diversos moradores.

Nos dados referentes à renda, todas as pessoas que responderam o questionário (Cf. Apêndice K) relataram que vivem da agricultura e/ou do extrativismo. Geralmente, a renda obtida através da comercialização de produtos agro-extrativos é combinada com outras fontes de renda nas quatro comunidades, tais como: aposentadorias, benefícios e/ou programas de transferência de renda do governo (Cadastro Único e Bolsa Família), serviço público e trabalho assalariado no setor privado.

A atividade agro-extrativa familiar é uma forma de produção, onde predomina a interação entre gestão e trabalho: são agricultores e familiares que dirigem o processo produtivo, dando ênfase na diversificação e utilizando o trabalho familiar que evidencia a existência de uma divisão de trabalho no interior da família atribuindo uma tarefa a cada pessoa, articulando cooperação e desempenho efetivo de todos os membros do grupo familiar, onde, dependendo da necessidade, podem ser buscadas pelos membros da família outras formas de complementação de renda. É importante destacar as ações do PAA – Programa de Aquisição de Alimentos, na prática cotidiana das comunidades quilombolas de São Miguel do Guamá, pois, antes disso, nunca houve ações que caminhassem nesse sentido, voltadas para essa população.

Neste sentido, discutir políticas públicas para a agricultura familiar no Brasil, não é tarefa fácil, pois somente após a década de 1990 é que começaram a existir as primeiras políticas públicas voltadas especificamente para esse público, porém, de forma lenta, gradual e genérica. As primeiras mudanças ocorridas, em relação ao que se tinha até então, foram ações voltadas para a liberação de créditos à produção, garantia de preços e algumas ações mais específicas para a assistência técnica, onde raramente era acessada por um ou outro quilombola.

O foco das políticas públicas no espaço agrário começou a mudar quando os movimentos socioterritoriais forçaram a ocorrência de mudanças mais eficazes na estrutura fundiária do país pautando a reorganização da política de regularização fundiária, como exemplo, a titulação dos territórios quilombolas.

Outro ponto a ser destacado é que o Governo Federal vem desenvolvendo desde 2003 o PAA – Programa de Aquisição de Alimentos e com isso, recursos

financeiros estão sendo alocados aos estados e seus respectivos municípios, direcionados especificamente para a compra de produtos diretamente dos agricultores familiares sem a necessidade de realização de processos licitatórios, para a distribuição às pessoas carentes, atendidas por entidades governamentais e não governamentais, cujas ações estejam direcionadas aos “grupos social em situação de insegurança alimentar e nutricional.” (CONAB, 2010).

Segundo os dados do último Censo Agropecuário, realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE, em 2006, a importância da agricultura familiar no Brasil é incontestável sob vários aspectos: dos 5,1 milhões de estabelecimentos rurais existentes no país, 4,3 milhões são considerados da agricultura familiar, ocupando 24,3% da área, empregando 74,4% da mão de obra do campo, gerando uma renda de R\$ 54 bilhões, o que corresponde a 38% do valor bruto da produção agropecuária do país. (IBGE, 2009). Os números apresentados pelo Censo Agropecuário (IBGE, 2009) mostram a importância que a agricultura familiar tem para a sociedade brasileira, considerando que toda a sua produção é destinada ao consumo interno, e que não pode ser pensada como uma atividade sem relevância.

Outro ponto que merece destaque é a aquisição de produtos diretamente da agricultura familiar, muitas vezes para abastecimento do mercado institucional, sem a necessidade de licitação, desburocratizando os procedimentos de aquisição impostos pela Lei 8.666 de 1993, simplificando todo o processo de aquisição e garantindo a inclusão dos agricultores familiares nas políticas públicas voltadas para agricultura familiar.

Dessa forma, o PAA caracterizou-se como um instrumento de garantia de renda e sustentação de preços aos agricultores familiares participantes dos projetos, de fomento da visão associativista do cooperativismo, e de promoção da segurança alimentar e nutricional no campo e na cidade. Segundo a CONAB (2010), os recursos do PAA têm origem no Fundo de Combate e Erradicação da Pobreza, que são coordenados e disponibilizados pelo MDS e, a partir de 2006, passou a ter maior participação do Ministério do Desenvolvimento Agrário – MDA. A participação das famílias quilombolas neste programa é simples, bastando que eles estejam enquadrados dentro do PRONAF, inclusive putras populações agro-extrativistas, famílias atingidas

por barragens, trabalhadores rurais sem terra e comunidades indígenas. A comprovação é feita por meio da DAP - Declaração de Aptidão ao PRONAF.

Dentro dessa mesma linha, segundo a CONAB (2010), o PAA, por intermédio da compra dos produtos da agricultura familiar, consegue “promover a compra da produção familiar, gera uma maior estabilidade à atividade agrícola, geração de emprego e renda”. O Programa procura atingir seus objetivos de garantir alimentação de qualidade e fortalecer a agricultura familiar, através da compra de produtos da agricultura familiar, garantindo a escoação da produção, renda e melhores condições de vida e assim obtêm satisfação da maioria dos agricultores que o contrataram.

Muitas famílias das comunidades quilombolas de São Miguel do Guamá acessam o PRONAF (Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar) e participam de outras políticas públicas que foram desenhadas no sentido de contribuir para a consolidação das atividades agro-extrativas no município, a exemplo do PAA e do PNAE (Programa Nacional de Alimentação Escolar). E, ainda, possuem por expectativas a continuidade do programa, com aumento nos valores das cotas por elas acessadas e também no aumento da inclusão de novos produtos e produtores, sendo considerado por eles muito importante para agricultura familiar e permanência dessas famílias no quilombo: “A agricultura é mais forte agora” [...] “Quem quiser plantar, colher em suas roças, hoje a prefeitura dá o apoiado [...]”. “Agora, aqui você planta uma laranja, você planta um pepino, a tangerina e o pimentão, que é o principal, a gente planta”. (NYANSAPO, QUILOMBOLA DE SÃO MIGUEL DO GUAMÁ, 2017).

Outra ação que merece destaque, corroborando com este ponto, foi à realização do por um dado período do projeto “Tijolo Verde”, do Instituto de Desenvolvimento Florestal do Pará (IDEFLOR), conforme citado por um quilombola da comunidade de Santa Rita das Barreiras:

O projeto foi desenvolvido na comunidade de Santa Rita das Barreiras e em outras comunidades [...] contou com a parceria da Embrapa [Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária Amazônia Oriental], EMATER [Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural]. Era um projeto da Secretaria Agricultura e do Programa Pará Rural, mas a Prefeitura de São Miguel do Guamá também participava. O projeto tinha que atender mais de 100 famílias em São Miguel do Guamá, para produzir mudas de acacia através de oficinas que aconteceram aqui na comunidade e em outras comunidades. Nós reflorestamos toda essa área do Venâncio pra cá [...]. (ADINKRAHENE, QUILOMBOLA DE SÃO MIGUEL DO GUAMÁ, 2017).

O projeto tinha por objetivo recuperar áreas degradadas, envolvendo comunidades e os pólos ceramistas de São Miguel do Guamá e de outros municípios do Nordeste paraense. Ainda de acordo com o entrevistado, o projeto realizado na comunidade (figuras 2 e 3), no ano de 2012, reflorestou algumas de áreas degradadas pela atividade cerâmica e forneceu matéria prima para o setor oleiro-cerâmico da região guamaense. Neste projeto, as lideranças quilombolas adotaram estratégias de sensibilização na comunidade e no entorno dos pólos cerâmicos ao longo da PA 251 pelo fato de alguns moradores apresentarem resistência.

Figuras 2 e 3: Canteiro do Projeto Tijolo Verde na Comunidade de Santa Rita das Barreiras.



Fonte: MALCHER, Maria Albenize Farias, 2012.

Destaco tais ações, por perceber em campo, que os quilombolas de São Miguel do Guamá se validam da estratégia cotidianamente de “unir esforços” para encontrar solução de permanência na terra, “para que ninguém precisasse deixar a comunidade em busca de vida melhor [...] Aqui é melhor, na cidade você não tem o que tem aqui”. Ressalta Nyansapo (2017), fazendo referência aos laços de solidariedade na comunidade Menino Jesus. De certo, as lideranças das quatro comunidades se organizam entre si e fazem a engrenagem funcionar, ressalta a quilombola entrevistada:

“Mas, para projeto, aqui tem que ser coletivo porque é a maneira que os nossos mais antigos fizeram aqui e é a maneira que a gente considera melhor [...]. Ai a gente participa, associação, no PNAE junto com a Barreira e o Fátima [...]. O Canta Galo é mais difícil por conta do transporte, mas eles participam do PAA junto com a gente”. (NYANSAPO, QUILOMBOLA DE SÃO MIGUEL DO GUAMÁ, 2017).

Apesar da dispersão geográfica das comunidades quilombolas no município (Cf. mapa 1), foi possível identificar a articulação entre si, em relação ao acesso às

políticas por parte dos quilombolas no município. Um dos principais fatores que explicam o diferente desempenho coletivo no acesso as políticas públicas, estaria na existência (ou não) e na extensão da rede mobilizadores políticos: instituições, públicas e privadas, atuando de forma integrada junto aos quilombolas, seja provendo informações, mas também contribuindo para que as políticas públicas se operacionalizem no âmbito municipal e dele.

Questionada se o PAA e o PNAE contribui significativamente na renda familiar, Nyansapo (2017) responde que sim. A renda obtida por meio do PAA e PNAE para alguns quilombolas é uma renda complementar, porém, de suma importância para o sustento da família. Já para outros quilombolas também indagados por mim, a renda, sobretudo do PAA é uma renda principal para o sustento das famílias.

A melhoria de renda e o aumento na comercialização dos produtos são facilmente percebidos nas famílias com maiores dificuldades financeiras. Ressalto que o programa melhorou muito desde seu início e que ajuda de maneira considerável os quilombolas de São Miguel do Guamá, apesar de algumas melhorias que ainda se fazem necessárias para um desenvolvimento eficiente e eficaz, tal como como, o “pagamento em dia” (os quilombolas por vezes podem ficar até um período de dois a três meses para receber pelos produtos fornecidos).

Os quilombolas participam do PAA e do PNAE desde 2011. Pode-se dizer que a motivação de participar do PAA para os quilombolas é a diversificação da renda, oportunidade de aproveitar os recursos disponibilizados pela prefeitura à agricultura familiar para compra de alimentos, uma vez que a venda desses alimentos ao PAA é uma segurança de comercialização da produção nas unidades de produção familiar. O PAA apresenta benefícios visíveis gerados para as comunidades quilombolas como, por exemplo a melhoria da renda, da alimentação, das condições de trabalho, no aproveitamento dos produtos ali produzidos.

Questionados sobre a participação no PAA, os presidentes das associações responderam que os cadastros são realizados na maior parte em nomes chefes das famílias (na sua maioria homens), mas a participação mais ativa e incentivadora é das mulheres no processo de produção e entrega, “elas são mais persistentes”, ressalta um dos presidentes. Observei em campo que a partir da participação das famílias quilombolas no PAA a melhoria nas condições de vida, de renda e da alimentação

tornaram-se evidentes e foram critérios que predominaram como algumas melhorias socioeconômicas para as famílias participantes.

O PAA é um programa que contribui para o fortalecimento da agricultura familiar, e têm a expectativa de que o programa continue a beneficiar as famílias cadastradas, e possibilite o ingresso de novos cadastros no PAA. Observei ainda, que o jogo político na definição quanto à entrega e quais tipos de produtos que serão entregues são realizados pelos coordenadores do programa no município, a entrega é feita semanalmente. Questionada ao que se refere ao preço pago pelos produtos, Nyansapo (2017) respondeu que o valor pago pelos produtos é suficiente para cobrir os gastos com a produção e ressaltou ainda que, caso o programa não adquirisse os alimentos os mesmos poderiam se perder devido à quantidade da produção, fato esses que já ocorreu muitas vezes, antes da participação das comunidades nos referidos programas

Indaguei se há benefícios, já entre os benefícios por meio do PAA e PNAE Nyansapo (2017) destacou a melhoria nas condições de vida, moradia, aquisição de eletrodomésticos, compra de veículos, reforma das casas das famílias que não foram contempladas pelo PNHR, “tudo isso foi a partir do PNAE e do PAA”.

E a qualidade dos produtos? Indaguei à Nyansapo (2017), que respondeu já afirmando que os produtos são de ótima qualidade e que recebem assistência técnica da EMATER - Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural. E ainda acrescenta que muitos quilombolas utilizam produtos orgânicos no combate às pragas na produção e à utilização de boas práticas na produção de alimentos e no manejo da produção, seguindo as orientações da Secretaria de Assistência Social do Município e da CONAB, realizadas por meio de cursos, reuniões e palestras. Dessa forma, o PAA e o PNAE tornou-se um importante fortalecedor da agricultura familiar no município ao incentivar o aumento e a variação dos produtos, bem como na preocupação dos agricultores familiares quilombola para uma produção de qualidade dos alimentos bem como para preservação do meio ambiente.

Foi observado ainda que a produção e comercialização de alimentos nas quatro comunidades são diversificadas, mas merece destaque a produção de farinha, por ser um dos produtos de maior comercialização no município e ainda por manter os hábitos familiares de colaboração no beneficiamento da mandioca. As famílias

quilombolas de São Miguel do Guamá que dedicam à maior parte da sua jornada de trabalho na produção e comercialização de farinha, distribuem seu tempo de trabalho entre a roça/centro (figura 4) e a casa de farinha/retiro (figura 5).

Observei em algumas roças, a monocultura e em outras ao seu redor a plantação de maxixe, quiabo, jambu, caruru, macaxeira e jerimum, uma variedade de produtos plantados. Com exceção de parte das famílias da comunidade do Canta Galo, que dedicam maior parte do tempo de trabalho ao extrativismo do fruto do açaí, as famílias quilombolas seguem um calendário agrícola, que utiliza práticas tradicionais de manuseio: derrubada, queima da vegetação, limpeza (figura 4) e utilização da terra para plantio da roça de mandioca, milho, feijão, arroz e verduras, sendo a mandioca, a cultura mais encontrada em todas as plantações.

Figura 4: Área de roça a ser plantada em Pirucaua, Comunidade Quilombola de Canta Galo.



Fonte: MALCHER, Maria Albenize Farias, 2017.

Figura 5: Casa de Farinha em Pirucaua, Comunidade Quilombola de Canta Galo.



Fonte: MALCHER, Maria Albenize Farias, 2017.

Observei em algumas roças, a monocultura e em outras ao seu redor a plantação de maxixe, quiabo, jambu, caruru, macaxeira e jerimum, uma variedade de produtos plantados. Com exceção de parte das famílias da comunidade do Canta Galo, que dedicam maior parte do tempo de trabalho ao extrativismo do fruto do açaí, as famílias quilombolas seguem um calendário agrícola, que utiliza práticas tradicionais de manuseio: derrubada, queima da vegetação, limpeza (figura 4) e utilização da terra para plantio da roça de mandioca, milho, feijão, arroz e verduras, sendo a mandioca, a cultura mais encontrada em todas as plantações.

O tempo de trabalho na roça é maior nos meses de dezembro a fevereiro, devido às atividades produtivas se intercalarem. O tamanho do roçado pode atingir dez

tarefas ou mais, isto depende do número de membros da família que possam trabalhar nele e da necessidade familiar, cada tarefa equivale 25m² a cada duas tarefas equivalem a uma braça (50m²). O trabalho de roça é demorado e depende da área a ser preparada e plantada, da quantidade de mão-de-obra disponível e da natureza.

Primeiro, o período tem que ser o menos chuvoso possível, agosto em diante, para fazer a derrubada da capoeira, a broca, a queima e a limpeza da terra. O plantio é realizado normalmente nos meses de dezembro, janeiro e fevereiro plantam-se o milho, a rama da maniva, o arroz, o feijão e as verduras de roça (jambu, maxixe, melancia, dentre outras). Nos meses de março e abril é feita a colheita do milho verde e a capina da roça, de maio a julho, é realizada a colheita e o beneficiamento do milho seco, do arroz, do feijão e faz-se a segunda capina. Em todo esse período de colheita busca-se ter verduras de roça para colher. No passado, as roças eram mais sortidas ou diversificadas com a plantação de legumes e frutas ao seu redor.

A colheita da maniva pode ser feita durante todo o ano, a mesma pode demorar de oito a treze meses, isto depende sempre do tipo de mandioca plantada e da necessidade de produção familiar. Normalmente se planta duas ou três vezes na mesma roça depois deste período é necessário o pousio da terra de pelo menos cinco anos. Neste caso é recomendado que haja um rodízio das terras cultivadas.

Figura 6: processo de amolecimento da mandioca em Pirucaua, Comunidade Quilombola de Canta Galo.



Fonte: MALCHER, Maria Albenize Farias, 2017.

A roça de mandioca e/ou de macaxeira são culturas que se apresentam mais fortes nas quatro comunidades. Dessa cultura é feita a farinha e seus derivados: tucupi, tapioca, beju e croeira. A técnica de beneficiamento utilizada ainda é predominantemente artesanal; após a retirada da raiz, a mandioca fica de molho para um

processo de amolecimento em um poço, olho d'água, igarapé ou em grandes vazilhames (figura 6) por um período de dois ou três dias, no máximo quatro.

Em seguida a mandioca é retirada, descascada e colocada no tipiti para escorrer o líquido que dá origem ao tucupi e a goma de tapioca. Após a retirada da mandioca do tipiti a mesma é coada em uma peneira de tamanho grande, o que sobra na peneira dá origem a croeira de mandioca, a outra parte é colocada em um forno de zinco aquecido com a queima da lenha embaixo deste. A casca da mandioca serve de alimentos para os animais.

Como o auxílio de uma pá de madeira movimenta-se a farinha até torrar (conhecido como a prática de mexer a farinha) e assim dá origem a farinha d'água. Uma parte dessa produção é destinada ao consumo familiar, o tucupi, a tapioca, a croeira e o beiju na sua maioria são consumidos na própria comunidade, a folha da rama da maniva, às vezes, é vendida quando encomendada, a rama da maniva é guardada para o plantio da próxima roça de familiares, individual ou de vizinho.

Esta forma de produção de farinha é a mais tradicional no nordeste paraense, mas, com a aquisição de novas técnicas e a chegada da eletrificação rural, muitos produtores utilizam equipamentos como motores (para triturar a mandioca e reduzir o tempo que a mesma leva na água) e forno elétrico (este substitui o forno a lenha), dentre outros.

A farinha de mandioca é a base da alimentação e ao mesmo tempo, o produto que mais gera trabalho e renda para as famílias quilombolas de São Miguel do Guamá. Dessa forma, uma parte da produção da farinha é destinada para o consumo das famílias e a outra para a comercialização. O consumo de farinha, em média por família, oscila entre uma lata ou uma lata e meia por semana, chegando até duas latas do produto em famílias mais numerosas.

No tempo de cada produto a colheita é feita, ficando somente a maniva que pode demorar de oito a treze meses dependendo do tipo de mandioca. Depois de realizar o plantio duas ou três vezes na mesma roça é necessário deixá-la por um tempo aproximadamente de 5 anos para que haja a regeneração do solo. Assim, é utilizada outra parcela do terreno para repetir o mesmo procedimento, dessa forma, há um rodízio das terras cultivadas.

Produzir farinha leva, geralmente, mais de um ano e muita gente não

valoriza devidamente essa atividade que, a rigor, tem servido um dos sustentos básicos do povo quilombola. O cultivo da mandioca, principal atividade de agricultura familiar no Pará (provavelmente em toda a Amazônia), que, usualmente, culmina com a produção de farinha, na área objeto do estudo, apesar de alguns avanços, ainda é um processo muito desgastante fisicamente. Para descrevê-lo, parece mais fácil o registro em passos:

1 - O plantio pode ser feito em duas épocas: na época seca (agosto) e no início das chuvas (dezembro); o espaçamento pode ser de 1,30 m entre linhas e 1,30 m entre plantas;

2 - Geralmente a área ocupada é de uma a quatro, por família; sendo que duas ou três pessoas se responsabilizam pela plantação, que pode lavar 9 a 12 meses do plantio até a colheita (retirada das raízes, que serve para fazer farinha, extrair goma e tucupi); as folhas (maniva), servem para fazer maniçoba, iguaria/comida muito apreciada no Pará;

3 - De cada tarefa (1/4 de hectare) podem ser produzidas 20 sacas (60 kg) ou 80 latas (15 kg) de farinha;

4 - São necessárias de 9 a 10 capinas durante o cultivo de mandioca;

5 - Depois de colhida, uma parte da mandioca é colocada de molho (muitas vezes em um igarapé), levando cerca de 4 dias para amolecer (se estiver com casca e 3, se raspada) e serve para fazer farinha d'água; depois é ensacada e levada a uma prensa rústica (do sumo vão de produzidos a goma/amido e tucupi); a outra parte é descascada a seco, sendo que umas pessoas descascam uma parte da raiz e outras pessoas terminam a tarefa raspando a outra parte – uma espécie de pequena linha de montagem – e depois é ralada, geralmente, no caititu (um moedor rústico). As partes serão misturadas no forno que são mexidas e remexidas com rodo de madeira;

6 - A maioria das casas de farinha (geralmente ficam em locais chamados retiros) tem um só forno, geralmente, de ferro ou cobre (mais raros, atualmente), onde a massa da mandioca vai ser escaldada, que é uma etapa um tanto pesada pois massa que sai da prensa, ainda está com muita umidade. Depois essa pré-farinha vai para a outra etapa – mais leve – que culmina na farinha para vender. Quando a casa de farinha tem dois fornos, a massa vai para um forno e depois para o outro e depois pode haver um processo contínuo. Os fornos são alimentados por fogo à lenha (retirada dos próprios terrenos);

7 - As tarefas no retiro são de muita sociabilidade, pois as conversas, os risos, as reclamações e gracejos são permeiam todas as etapas, sendo que em alguns dias vêm pessoas de outras comunidades usar os fornos; às vezes há também mutirão para a colheita e transporte dos sacos de mandioca;

8 - Uma lata de farinha corresponde a 15 kg e é vendida, ora no próprio local, ora nas feiras, por preços baixos, ou seja, cerca de R\$-50,00 cada lata ou, R\$-200,00 a saca;

9 - Há famílias que produzem também 'farinha de tapioca' a partir da goma/amido extraído da mandioca; também produzem polvilhos e outros derivados, mas isso, geralmente, é em outras regiões do país;

10 - O plantio de mandioca, nesses quilombos, pode ser consorciado com milho, arroz e feijão.

Outra atividade que se destaca nas quatro comunidades, dando ênfase ao Canta Galo, é a extração, consumo doméstico e comercialização do fruto do açaí. Para o trabalho de manejo e limpeza do açazal, geralmente ocorre nos meses de dezembro a maio, conta-se com a ajuda de parentes mais próximos e vizinhos. Tal prática consiste em limpar a mata, deixando em pé as espécies maduras, desbastar as touceiras da palma de açaí deixando somente as estirpes mais grossas que permite maior quantidade de luz solar na mata fechada.

A exploração e comercialização do açazal é familiar, mesmo com espaços reduzidos em algumas famílias, a prática de ir em busca do fruto do açaí no açazal do vizinho é constante. Desse modo, durante a safra que vai de julho a outubro, os membros das famílias coletam os frutos de açaí nas suas respectivas comunidades. A referência ao passado é constante nas falas dos quilombolas, no meio do açazal (figura 8) há uma panela de ferro rústica do período da colonização escravista na Amazônia. A figura 7 representa um momento de comercialização do fruto do açaí no porto da família de D. Maurícia (localidade de Santa Mônica).

Figura 7: Comercialização do Açaí em Santa Mônica, Comunidade Quilombola de Canta Galo.



Fonte: MALCHER, Maria Albenize Farias, 2015.

Figura 8: Açaizal do Sítio da D. Raimunda Lopes, Comunidade Quilombola de Canta Galo.



Fonte: MALCHER, Maria Albenize Farias, 2015.

Sobre os recursos do território no passado, em contraste com o presente, muitos moradores fazem referência ao “pescado abundante”. Em conversas informais, a fala dos sujeitos sobre a pesca, foi caracterizada como uma “prática tímida” no rio Guamá e no igarapé, mas quando usada, “você pode pegar a piaba, a mandi, o jacundá, a pescadinha, o surubim”, usando ou a malhadeira, a tarrafa, o espinhel, o curral e o anzol (instrumentos de pesca que se adequam tanto ao período chuvoso quanto ao menos chuvoso). No fim da conversa, aos poucos, os quilombolas assumem a identidade de pescador.

Ainda sobre este ponto, “as práticas coletivas do presente são bem diferentes das do passado” (MMEREDANE, QUILOMBOLA DE SÃO MIGUEL DO GUAMÁ, 2017). Apesar dos quilombolas ainda terem a prática das roças para fins coletivos, estas normalmente são incentivadas por grupo de mulheres, jovens ou pela própria associação quilombola e depende muito da necessidade do grupo, diferente da “troca de dia de trabalho” ou “mutirão” que partia da necessidade de sobrevivência das famílias e da manutenção do roçado,

O extrativismo vegetal no passado caracterizava-se como “fatura” em relação ao presente, além da caça e da pesca, os moradores criavam animais (pato, galinha e porco), faziam roças de arroz, milho, feijão, maniva e realizavam plantio de árvores frutíferas como o açaí, abacate, cupuaçu, pupunha, banana, coletavam da

floresta a castanha do Brasil, o óleo da andiroba, o óleo de copaíba, o “leite” do Amapá e diversos produtos medicinais e alimentícios.

Embora, segundo Scott (2011, p. 227), tais “formas cotidianas de resistência não proporcionam manchetes jornalísticas”, o resultado de todo esse processo constrói estratégias de resistência cotidiana a partir do modo de vida quilombola, que concordando com esse autor,

só raramente os perpetradores desses pequenos atos buscam chamar a atenção sobre si mesmos. Sua segurança repousa no anonimato. Também é extremamente raro que as autoridades estatais queiram dar publicidade à insubordinação. Fazê-lo seria admitir que sua política é impopular e, sobretudo, expor a debilidade de sua autoridade no campo – e nenhuma das duas coisas é do interesse do Estado soberano. A natureza dos atos em si e o mutismo dos antagonistas conspira, desse modo, para criar uma espécie de silêncio de cumplicidade que faz com que as formas cotidianas de resistência não apareçam nos registros históricos. (SCOTT, 2011, p. 227).

A referência básica de resistência das famílias, nestas quatro comunidades, é o seu sítio, neste espaço preside a casa – lugar de residência, o centro – lugar da roça e o retiro – lugar da produção, este último é onde fica a “casa de farinha”. Todos estes espaços são lugares de trabalho e de socialização de homens, mulheres, crianças, jovens e adultos. Cada espaço tem suas especificidades que transita entre a morada (casa) e a extensão dos quintais (Sistemas Agroflorestais - SAFs).

A casa – lugar de residência é o espaço de responsabilidade das mulheres, é onde está a casa, o poço ou cacimba, as árvores frutíferas, chiqueiro dos porcos, o galinheiro, a casa de ferramentas de trabalho no roçado e o fogão de lenha e/ou carvão vegetal. Ainda próximo a casa fica o “canteiro” de plantas medicinais para o uso da família e da vizinhança, se for o caso. Woortman (1998, p. 167) afirma que o “sítio integra múltiplos espaços articulados entre si, correspondendo cada um destes limites a determinadas atividades igualmente articuladas, como que numa relação de insumos-produtos”.

Concordando com Woortman (1998), um sítio no geral é um sistema de produção composto por:

- Culturas agrícolas anuais: mandioca (*Manihot sp.*), macaxeira (*Manihot sp.*) e feijão (*Phaseolus sp.*), etc.;
- Madeiras: paricá (*Schizolobiumamazonicum*), andiroba (*Carapaguianensis Aubl*), etc.;

- Frutíferas: açaí (*Euterpe oleracea*), caju (*Anacardium occidentale*), cupuaçu (*Theobromagrandiflorum*), Taperebá (*Spondiasmombim*), Cacau (*Theobromacacao L*), Bacuri (*Platoniainsignis*), Cajuí (*Anacardium pumilum*), Limão (*Citruslimon*), etc.;
- Criações: porco, galinha, pato, peru, picote, peixe, etc.

O sistema de produção de uma unidade familiar quilombola é composto por culturas agrícolas anuais, frutíferas, espécies madeireiras e criações. Cuidar do sítio é importante para a família quilombola, pois lhe garante o modo de vida e a manutenção do ambiente como experiência mais rica deste diálogo que traz em si a dimensão material e imaterial do território. O trabalho em uma UPF exige a prática de ajuda mútua entre os membros da família: pai, mãe, filhos e demais membros da família extensa. A divisão da área de roça pelos membros de uma família é uma prática comum e não é a divisão de trabalho, pois no geral todos trabalham na mesma área no centro (lugar da roça), independente de sua divisão. O trabalho em si, divide-se na derrubada da capoeira, broca, queima, limpeza, plantio, capina, colheita, beneficiamento dos produtos e produção da farinha d'água.

Figuras 9, 10, 11 e 12: Sítio da D. Ester Lopes em Pirucaua, Comunidade Quilombola de Canta Galo.



Fonte: MALCHER, Maria Albenize Farias, 2017.

O que me chama a atenção é a variedade de frutíferas e madeiras em alguns sítios (Figuras 9, 10, 11 e 12). A presença de plantios consorciados (culturas agrícolas anuais, frutíferas e madeiras), tanques para piscicultura (mais raros), chiqueiros para suínos e criação de aves resplandece a experiência agro-extrativa nos quilombos de São Miguel do Guamá me faz refletir que todos os seres que vivem no planeta se complementam uns com os outros, e ainda, compreender um pouco mais o modo e vida quilombola, sobretudo quando ouvi de uma entrevistada dizer: “quem planta e cria tem alegria”. (MMEREDANE, QUILOMBOLA DE SÃO MIGUEL DO GUAMÁ, 2017).

Na perspectiva de Tavares dos Santos (1984), esta organização é uma forma de produção simples de mercadorias, na qual o produtor direto detém a propriedade dos meios de produção – terra, objeto de trabalho e outros meios de trabalho – e trabalha com estes meios de produção.

A força de trabalho é utilizada de acordo com valor de uso que possui, não sendo realizada a separação do trabalho da pessoa do trabalhador e nem a conversão desta força em mercadoria. Cada pessoa desenvolve um trabalho que é útil e concreto, mas somente de acordo com sua capacidade e a necessidade da família. É esta necessidade que também permite a coexistência muitas vezes deste trabalho familiar, com a ajuda mútua, o trabalho acessório e o assalariado (TAVARES DOS SANTOS, 1984, p. 38).

Estes fatores contribuem para autonomia da produção, pois o tempo e o espaço de produção faz com que o produtor se apresente no mercado como vendedor dos produtos do seu trabalho, como produtor direto de mercadoria. Isto reforça a tese de que a relação do quilombola com a terra é fundamental para construir as bases da estrutura social estabelecida dentro e fora do território quilombola. No trabalho de roça e no extrativismo, o quilombola expressa em si as relações de parentesco e vizinhança, bem como, a relação como que está a sua volta.

Dessa forma, as relações de parentesco e a transmissão dos saberes e tradições se concretizam na maneira como as famílias se apropriam das terras. Nesse contexto, a família, o trabalho e a terra são unidades gestoras do modo de vida quilombola. São comuns os filhos que casam fixarem suas residências próximas dos pais dentro ou próximo dos sítios. Essa prática contribuiu para o crescimento populacional das comunidades. A ampliação das famílias e a formação das comunidades quilombolas se deram pelo fato da posse de terras serem repassadas de geração em

geração, o que possibilitou a permanência dos filhos, sobretudo os casados, mas também por outra prática conhecida como derrubada-, que consiste na aquisição de novas terras próximas ou distantes dos primeiros sítios.

Nas quatro comunidades quilombolas de São Miguel do Guamá, o casamento sempre foi uma forma de chegada de novos integrantes na comunidade. Mesmo no caso de venda das benfeitorias nas terras, um caso ou outro, mas, no geral foram repassados para integrantes do mesmo núcleo familiar ou da família extensa.

Outro aspecto da produção baseada no trabalho familiar é a divisão sexual do trabalho. As mulheres, em geral, têm uma rotina de trabalho mais extensa, acordam às vezes até mais cedo que os homens, pois o café e a merenda têm que estar prontos antes de irem para o centro – lugar da roça, onde se realiza plantio, capina e colheita ou para o retiro – lugar da produção da farinha. Algumas vezes, antes do meio dia, as mulheres têm de voltar para casa para o preparo do almoço, por vezes este é feito no próprio centro em dias de trabalho mais intenso.

Além disso, os espaços a serem ocupados por cada um também são definidos a partir das tarefas da casa, retiro e centro. O quilombo como parte de uma sociedade que prevalecem à cultura patriarcal definidora dos papéis de gênero, reproduz uma posição subordinada e dependente da mulher em relação ao homem, obedecendo à hierarquia de poder estabelecida pelo patriarcado. Em famílias chefiadas somente por mulheres a responsabilidade tende a ser concentrada a essas: cuidar da casa, do centro e do retiro.

A divisão sexual do trabalho condiciona formas diferenciadas de inserção social para homens e mulheres, existindo uma identificação cultural entre atividades e reprodução de papéis para cada um dos dois sexos (masculino e feminino). Isto se reflete na cultura que secularmente elegeu o masculino como responsável pelo exercício das atividades desenvolvidas “fora do espaço da casa”, uma vez que o âmbito de trabalho “da casa” é o “lugar da mulher”. No geral, tudo isso reafirma a tradicional divisão sexual do trabalho, delegando a mulher papéis cultural específicos. Essa prática existe nas comunidades quilombolas, assim como, a participação da mulher dentro e fora do sítio, no entanto, é invisibilizada por essas representações.

O resultado deste processo histórico mostra uma pluralidade de experiências dos sujeitos envolvidos e abre um leque de possibilidades para compreender as

estratégias de reprodução, frente a uma história de luta e resistência de uma tradição. As comunidades quilombolas me ajudam a pensar as estratégias e resistência e a confrontá-la com as transformações ocorridas nas formas de apropriação do uso do território, ou seja, a ampliação das práticas agro-extrativas parte da primazia dos objetivos da distribuição em relação aos da acumulação e cabem no horizonte das atividades concretas dos sistemas produtivos.

Neste contexto, a unidade familiar de produção dá sentido às práticas agro-extrativas, ou vice-versa. Tais práticas demandam formas de apropriação e organização territorial. Percebo que as formas de resistências já estão disseminadas na trajetória dos sujeitos envolvidos e concretizadas em ações distintas, pois ao verificar o modo de vida quilombola, me deparei com uma diversidade de sujeitos: agro-extrativistas quilombolas ou não, técnicos quilombolas ou não, associações quilombolas ou não, dentre outras. Cada um desses sujeitos interage de modo diferente e demandam ações específicas no território.

Cabe ressaltar que a organização e a mobilização das comunidades quilombolas não foi resultado de um movimento espontâneo e sim estratégico. Um intenso trabalho político foi desenvolvido dentro e fora do território por diferentes sujeitos que está na base desse esforço coletivo de visibilizar a questão quilombola, afirmar positivamente os quilombos e lutar pela efetivação dos direitos das comunidades quilombolas. Os sujeitos e suas organizações atuaram como “mediadores políticos” (VELHO; KUSCHNIR, 2001), incentivando a organização, orientando as manifestações e, até mesmo, participando das negociações.

Neste trabalho, o conceito de mediador político é compreendido como um trabalho de apoio às comunidades quilombolas estabelecidos através parcerias e alianças que moldaram a forma com que as reivindicações formuladas e delineadas se transformem em estratégias utilizadas na afirmação da identidade quilombolas. Sem pretender esgotar o debate, a territorialidade quilombola (quadro 2) é caracterizada pelas práticas sócio-espaciais no processo de apropriação e modificação do território.

Quadro 2: Caracterização das Comunidades Quilombolas de São Miguel do Guamá.

CantaGalo	Nossa Senhora de Fátima do Crauateua	Santa Rita das Barreiras	Menino Jesus
<ul style="list-style-type: none"> - Atividade principal: Manejo do açaí; - Localizada as margens do rio Guamá, acesso terrestre pela PA - 136; - Fornecimento de energia elétrica não contempla todas as famílias; - Uma comunidade cristã católica, sem presença de igreja evangélica; - Escolas de ensino fundamental I; - PNHR em andamento; - Área total de 800, 4184 há. 	<ul style="list-style-type: none"> - Atividade principal: Agricultura; - Localizada as margens do igarapé Crauateua e acesso terrestre pela PA-424; - Fornecimento de Energia Elétrica; - Uma comunidade cristã católica, sem presença de igreja evangélica; - Escolas de ensino fundamental I; - PNHR em andamento; - Área total de 746, 7239 há. 	<ul style="list-style-type: none"> - Atividade principal: Agricultura; - Localizada as margens do rio guamá e a PA-251; - Fornecimento de Energia Elétrica; - Uma comunidade cristã católica, sem presença de igreja evangélica; - Escolas de ensino fundamental I; - Presença de casas construídas pelo PNHR; - Área total de 371,3032 ha. 	<ul style="list-style-type: none"> - Atividade principal: Agricultura; - Localizada próximo ao igarapé mururé e acesso terrestre pela PA - 322; - Fornecimento de Energia Elétrica; - Uma comunidade cristã católica, sem presença de igreja evangélica; - Escolas de ensino fundamental I; - Presença de casas construídas pelo PNHR; - Área total de 288,9449 ha.

Fonte: Dados de Campo, 2017.

Elaboração: MALCHER, Maria Albenize Farias.

4.1 Canta Galo

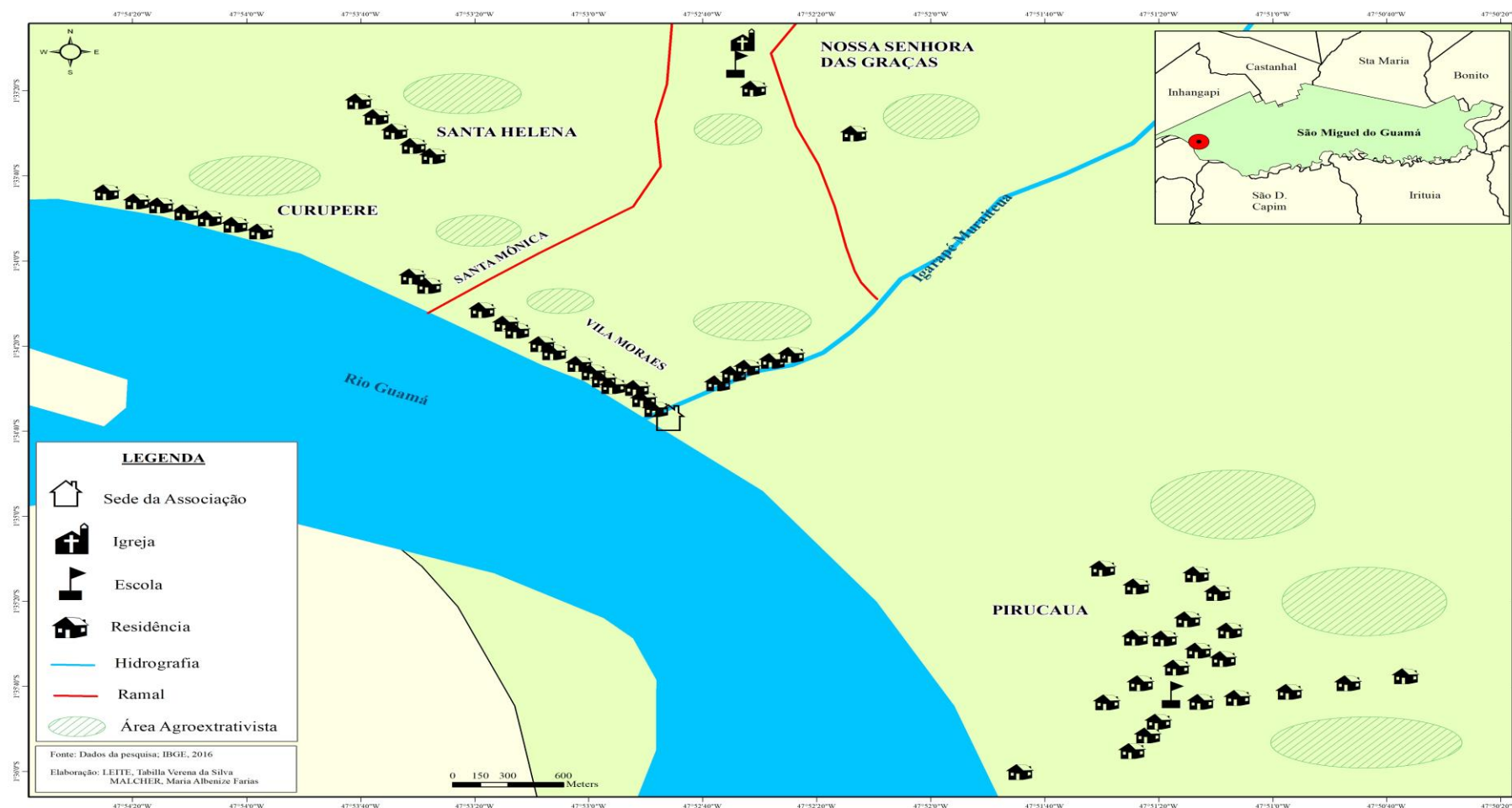
A comunidade quilombola do Canta galo fica localizada as margens do rio guamá. Além do rio, o acesso se dá pela BR 316 e PA – 136 (Castanhal- Inhangapi), adentrando os ramais que dá acesso ao rio e aos igarapés Muriateua e Pirucaua. A construção do território quilombola pressupõe algumas medidas que visam consolidar uma identidade coletiva da comunidade, de modo que os seus moradores sejam os protagonistas da dinâmica econômica, social, cultural, política e ambiental no território. Por isso é necessário levantar algumas questões destas comunidades.

Os dados obtidos na pesquisa de campo indicam questões em diferentes instâncias de decisões. Aquelas sob controle dos moradores, sem dúvida, com interesse diferenciado, porém, com fortes elementos constitutivos de uma atividade agro-extrativa familiar, mesmo sofrendo impactos negativos para sua reprodução. As estratégias de uso e de defesa dos recursos, as diversas expressões da sua cultura, são elementos significativos para a territorialidade quilombola. Assim como será importante fortalecer o diálogo e intercâmbio entre as demais comunidades tradicionais.

Com essas considerações, penso a comunidade quilombola do Canta Galo a partir de uma composição desejada de território, visto que essa comunidade ainda não é titulada. O território para as comunidades quilombolas, além de lugar de vida e trabalho, tem significado imaterial, é patrimônio cultural, o saber e a convivência com os agroecossistemas, é algo a ser transmitido entre as gerações. Este modo de vida deve ser compreendido, quando se trata de formular ações de políticas públicas diferenciada para as comunidades quilombolas. “[...] Ali, o rio Guamá era moradia deles. [...]” (MMEREDANE, QUILOMBOLA DE SÃO MIGUEL DO GUAMÁ, 2017), apontando para o Igarapé Muraiteua.

Durante todo o período em que perdurou o escravismo colonial, os quilombos, dentre outras iniciativas negras, se fizeram por meio de variadas formas de resistência cotidiana, ora coletivas, ora individuais, como “silenciosas guerrilhas”. (SCOTT, 2002), a enfrentar cotidianamente as estruturas materiais e imateriais do escravismo. Em face dessa ordem, os quilombos representavam um ato de “desobediência civil” (THOMPSON, 2013) e concretizavam uma resistência, expressa como forma singular de reprodução de um modo de vida guiado pela busca da autonomia.

Mapa 3: Canta Galo



Fonte: Dados da Pesquisa, 2017.

Elaboração: LEITE, Tabella Verena da Silva; MALCHER, Maria Albenize Farias.

Na comunidade quilombola de Canta Galo, as fugas e a formação dos quilombos concentravam-se ao longo dos Igarapés Muraiteua e Pirucaua, onde o ambiente da floresta amazônica oferecia ótimas possibilidades de fugas aos escravizados. “Escondiam-se na mata [...], o homem mandava procurar, botava gente para procurar e ficava aí [...] É, os escravizados estavam escondidos no mato” (MMEREDANE, QUILOMBOLA DE SÃO MIGUEL DO GUAMÁ, 2017. Grifo meu).

Além de configurar uma resistência contra a sociedade escravista no passado, os quilombos reinventavam no presente a sua própria existência. Não só pela resistência à escravidão, mas, também, às suas formas de produção econômica, fundamentadas nos latifúndios monocultores, detinados à exportação. (GOMES, 2015). Enquanto comunidades autônomas, os quilombos eram gestados pelo trabalho familiar (ALMEIDA, 2000), cuja produção (diversificada de alimentos e outros insumos) abastecia também os núcleos urbanos e, até mesmo, as fazendas monocultoras. (SALLES, 2005).

No Canta Galo, a ocupação de terras pela comunidade nasceu tanto das fugas quanto da herança das antigas fazendas escravistas da região. Dessa forma, efetivava-se a apropriação dessas terras ao longo do rio Guamá e Igarapés Muraiteua e Pirucaua, pelas famílias de antigos escravizados, onde refizeram sítios e se constituíram como comunidades que passaram a se reproduzir por várias gerações em contraposição à lógica dos grandes projetos de desenvolvimento da Amazônia.

Ali, os quilombolas passaram a se afirmar enquanto unidades de produção familiar que produziam sua existência material e imaterial por meio de práticas agro-extrativas realizadas a partir do “uso comum” (ALMEIDA, 2000) dos recursos, organizando-se num modo de vida, em que as matas e os rios representavam a sustentação da vida. Uma especificidade do uso comum e compartilhado dos recursos é a escolha e a alternância do lugar da morada, do roçado e do extrativismo na mata, cobinados com a criação do “animal solto” [...] “as galinhas e os porcos mariscavam nos terreiros” próximos das casas e, também, nos “lugares” de terras de uso comum, sob o cuidado de todos: [...] Antigamente, as criações eram soltas [...] mas todo mundo conhecia a sua. [...] mas, olha, vai lá no Pirucaua que ainda é assim [...]” (MMEREDANE, QUILOMBOLA DE SÃO MIGUEL DO GUAMÁ, 2017).

O modo de vida quilombola é tecido por uma profunda rede de solidariedade, parentesco e trocas materiais e imateriais, relações de “ordem moral” definida Woortmann (1990, p.62) como “família, trabalho e terra, nessa ordem social, constituem um ordenamento moral do mundo em que a terra, mais que coisa, é patrimônio, isto é, pessoa moral. [...]”.

A relação dos quilombolas com a terra é de troca recíproca, na qual o trabalho fecunda a terra, que se torna “morada da vida”. (HEREDIA, 1979). A relação com a terra é uma relação moral, cujo trabalho na terra é destinado, primeiramente, à reprodução do modo de vida. Ao se tornar morada da vida, a terra de um quilombola passa a constituir seu patrimônio, que corresponde às terras de morada dos “mais antigos” moradores que ainda povoam a memória, também reconhecidos como “donos do lugar”: [...] A família desse meu marido, era tudo gente do lugar, também [...] O compadre lá [...], também. [...]. (MMEREDANE, QUILOMBOLA DE SÃO MIGUEL DO GUAMÁ, 2017).

A geograficidade dos lugares de morada dos vizinhos revela que a apropriação do território por determinadas famílias era reconhecida pelos demais. Sua história na terra atestava-lhes a identidade quilombola: “é gente daqui”. Gente, ali estabelecidas, com seu sítio cuja apropriação foi feita no passado e ainda hoje, é marcada pelo sentimento de pertença: o lugar pertence à família “do compadre”, e este, é seu lugar. Dessa forma, para compreender a apropriação dos territórios quilombolas, no presente, é necessário considerar as possíveis leituras da vida cotidiana, que por sua vez, faz emergir o que é comum entre os sujeitos, os laços de identidade e sentido de pertencimento.

Na organização da comunidade, o sentimento de pertença é espacializado em 5 localidades que formam o Canta Galo, a saber, Nossa Senhora das Graças, Santa Helena, Santa Mônica, Pirucaua e Canta Galo: “[...] o Canta Galo vai desde a Santa Helena, no Igarapé Curuparé até o Pirucaua [...]. O Canta Galo é aqui e mais todo esse ajuntamento [...]”. (MMEREDANE, QUILOMBOLA DE SÃO MIGUEL DO GUAMÁ, 2017). “Ajuntamento” também significa “reunião”, “mutirão” ou “algo comum partilhado pelo grupo”. Nesse sentido, são espaços onde são tecidos os saberes e a identidade alimenta a construção da territorialidade.

A reflexão dos quilombolas da Comunidade de Canta Galo, sobre o território, traduz o anseio da terra para todas as gerações que se formarem nessa comunidade, como isso, eles reivindicam a titulação de seu território, com uma das medidas de proteção contra pessoas externas que agridem o meio ambiente com práticas predatórias. Com essas medidas eles acreditam que podem dar continuidade às atividades de roça e extrativa e assim ainda manter a floresta que hoje existe.

Na comunidade há muitas festas de Santos católicos. A festa de Nossa Senhora das Graças, acontece no mês de agosto. A outra, que apesar de não ser do local, também mobiliza as pessoas: é a festa do Círio de Nossa Senhora de Nazaré, em Belém, no segundo domingo de outubro. Esta ida a Belém está muito relacionada às promessas feitas e que precisavam ser pagas. A veneração ao santo padroeiro e romarias são práticas que se difundem por toda a sociedade, mobilizando um grande número de pessoas e

baseia-se em duas faces de uma dívida para com a divindade que ocorre de forma direta e intensa: uma é a que o leva até a castigar a imagem do santo quando há omissão por parte do mesmo, dos pedidos realizados; e a outra face desta dívida é a preocupação do camponês de cumprir a promessa feita, materializada em orações e bens como gratidão às graças recebidas, temendo um castigo se assim não agir. [...] porque fornece uma explicação cheia de sentidos e de sinais para quem observa diariamente o mistério da terra, da água e do ar, bem como a incompetência dos poderes seculares para atender às necessidades inerentes ao seu modo de vida (MOURA, 1988, p. 22).

Nestas práticas religiosas há um conteúdo que se insinua, efetivamente imerso no modo de vida quilombola: “ele parece estar na forma de diferenciar, socialmente, os dias comuns dos dias especiais” (MOURA, 1988, p. 22). Concordando com a autora, quem dá sentido a esses dias especiais são os santos e as divindades. São raras, as datas que alteram a substância imaterial do tempo, como ocorre a que ocorre num dia de festejo do santo padroeiro, capaz de alterar o cotidiano. Nas quatro comunidades, identifiquei somente a festa da consciência negra e no Canta Galo, além dessa, a festa de aniversário da Associação.

Na comunidade do Canta Galo tem um grupo de mulheres quilombolas, o mesmo “surgiu em 2010, com o apoio da Santa Rita de Barreiras, do Conselho da Mulher de São Miguel e do Cedenpa”, [...] o objetivo é a ajuda mútua entre as mulheres que participam do grupo e para trazer melhorias para a comunidade”. (MMEREDANE, QUILOMBOLA DE SÃO MIGUEL DO GUAMÁ, 2017).

Observei também que muitos moradores do Canta Galo têm migrado para a cidade, em busca de ocupação fora do extrativismo. As reflexões sobre este assunto conduziram conversas sobre a ausência do Estado para garantir a segurança alimentar e gerar excedentes para comercialização.

Nos espaços de terra firme, as aberturas de roçados devem respeitar as matas ciliares e áreas definidas para reserva florestal. No que se refere à criação de animais de médio e grande porte, já se tem a preocupação de cercar a área, respeitando as áreas de preservação e por fim em formas de valorizar os produtos do extrativismo vegetal. São ações simples, mas que fazem a diferença para a sustentabilidade da comunidade.

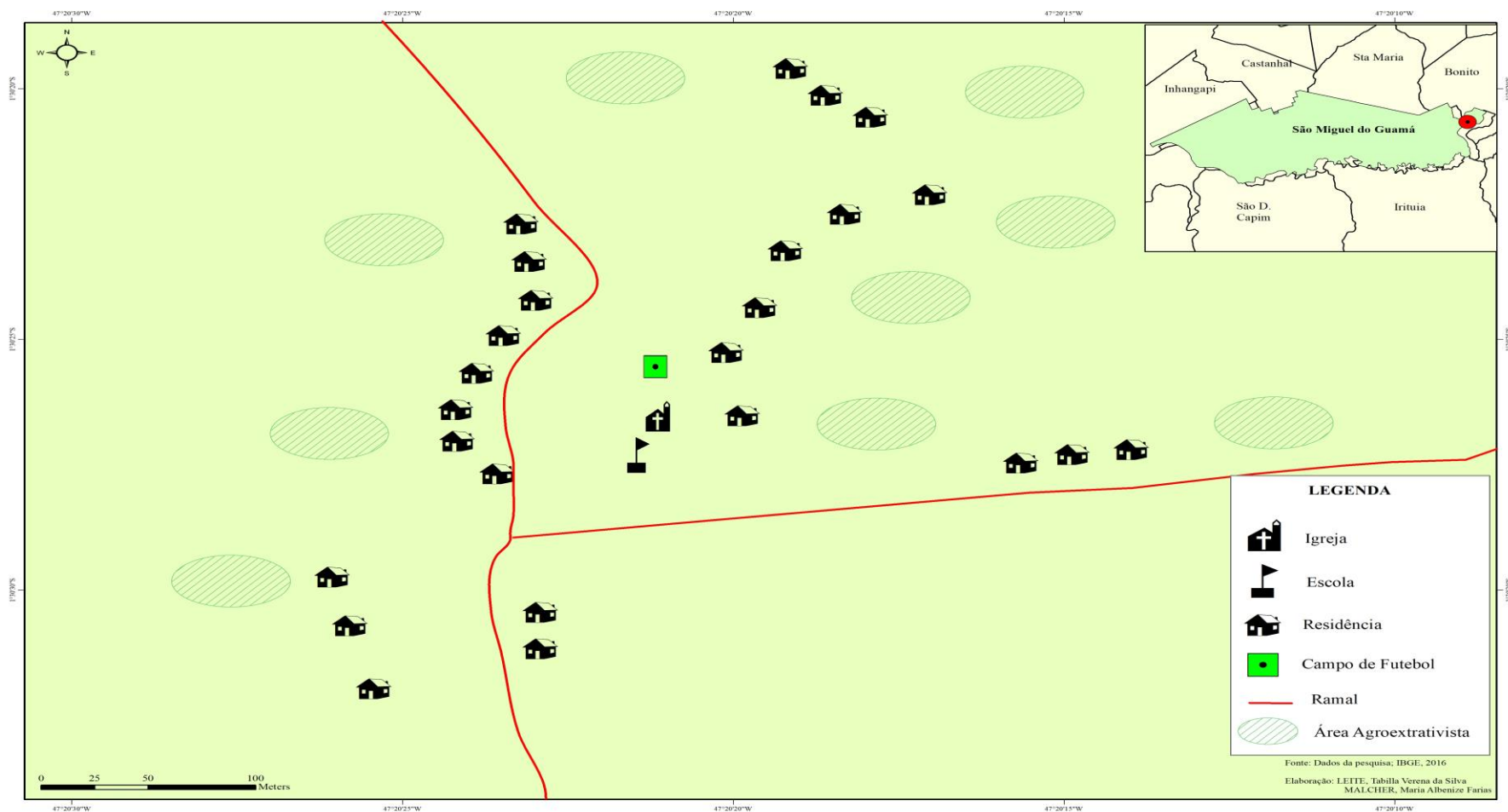
4.2 Menino Jesus

A Comunidade Quilombola Menino Jesus, fica localizada no KM 20 da PA 322, adentrando ao Ramal Pueirinha, município de São Miguel do Guamá. Também conhecida como Pueirinha, devido ao PEC – Pueirinha Esporte Clube e ao Campo de futebol, localizado no arraial da comunidade. Apresenta uma área total de aproximadamente 288, 9449 há e aproximadamente 20 famílias.

Certo “afastamento” criou condições bastante peculiares na configuração sócioespacial desta comunidade, por exemplo, a presença somente da igreja cristã católica e os valores identitários, tendo como elemento a resistência cotidiana no processo silencioso e gradativo através do qual frearam a notória invasão de terras contestando abertamente as relações de propriedade em termos de ocupação e uso efetivo, recebendo assim, o título definitivo, em 2008. Segundo Loureiro e Pinto (2005, p.78),

nos anos de 1970 e 1980, a terra pública, habitada secularmente por colonos, ribeirinhos, índios, caboclos em geral, foi sendo colocada à venda em lotes de grandes dimensões para os novos investidores, que as adquiriam diretamente dos órgãos fundiários do governo ou de particulares (que, em grande parte, re-vendiam a terra pública como se ela fosse própria). Em ambos os casos, era freqüente que as terras adquiridas fossem demarcadas pelos novos proprietários numa extensão muito maior do que a dos lotes que originalmente haviam adquirido.

Mapa 4: Menino Jesus.



Fonte: Dados da Pesquisa, 2017.

Elaboração: LEITE, Tabella Verena da Silva; MALCHER, Maria Albenize Farias.

Menino Jesus constitui um território que se apresenta idealizado por dezenas de famílias que no passado foram expropriadas e expulsas de suas terras. Nesse “reino de lutas” (SCOTT, 2011.), ou nesse campo de batalha pela regularização dos territórios quilombolas, revelam-se a territorialidade quilombola, evidenciada pela divergência nas ações entre a materialização do capital e a busca pela conquista da cidadania. Para Fernandes (2009), as divergências produzidas pelas relações sociais criam espaços e territórios heterogêneos, gerando conflitualidades.

As classes sociais, suas instituições e o Estado produzem trajetórias divergentes e diferentes estratégias de reprodução socioterritorial. [...] âmbito da conflitualidade é a disputa pelos modelos de desenvolvimento em que os territórios são marcados pela exclusão das políticas neoliberais, produtora de desigualdades, ameaçando a consolidação da democracia. (FERNANDES, 2009, p. 7)

Na comunidade quilombola de Menino Jesus, a família Castro é a mais antiga e dela descendem os habitantes atuais através de várias gerações. Presenciaram as mudanças ocorridas na região a partir do início dos anos 1970, do século passado, com a abertura de estradas e as especulações fundiárias, expansão da pecuária. Nos dias de hoje, vivem da pequena atividade agro-extrativa.

As transformações decorrentes da implantação de um novo modelo agrícola têm provocado uma resignificação, não apenas das relações de apropriação, mas também no modo de vida, ou seja, nas atividades cotidianas dos quilombolas que lutam para resistir à lógica capitalista que se permeia espaço agrário.

A territorialidade quilombola, também gera encontro de trajetórias, das pessoas de fora com os de dentro, daqueles que vivenciam a cotidianidade com aqueles que pensam ela como objeto de estudo. O que acaba por revelar um espaço relativamente aberto de possibilidades, porém, está cada vez mais fechado pelo tipo de apropriação, pela vivência de outro tempo, que pode encontrar barreiras para se materializar.

A produção agrícola na comunidade de Menino Jesus se desenvolveu dentre as diversas atividades a partir do trabalho de roça, atividade preponderante das famílias dessa região, que se caracterizou como uma fonte de rendimento para a população local. As roças em Menino Jesus são feitas no sistema de corte e queima, as áreas cultivadas são pequenas. Entre os principais produtos estão a farinha de mandioca (média produzida p/tarefa: 2 sacos/ano 2016), logo após a produção, a farinha é vendida para

comprar roupas, calçados e gêneros industrializados. Os que não têm terra, às vezes, conseguem uma pequena área para cultivo com parentes, ou arrendam terras fora da comunidade. Nesta mesma dimensão Almeida (1989) assevera:

Por seus desígnios peculiares, o acesso à terra para o exercício das atividades produtivas, se dá não apenas através das tradicionais estruturas intermediárias da família, dos grupos de parentes, do povoado ou da aldeia, mas também por um certo grau de coesão e solidariedade obtido face a antagonistas e em situações de extrema adversidade que reforçam politicamente as redes de relações sociais. (ALMEIDA, 1989, p. 163).

Também tem aqueles que saem para trabalhos temporários, sejam eles urbanos ou rurais, pelos municípios da região. Observei que algumas propriedades criam animais bovinos. As aves e os suínos criados nos quintais são poucos e usados para consumo e venda no local. O artesanato é inexpressivo economicamente e quem faz não comercializa, “já houve oficinas de cestarias, bijuterias, mais ninguém levou adiante”. (NYANSAPO, QUILOMBOLA DE SÃO MIGUEL DO GUAMÁ, 2017). Não são muitas as pessoas aposentadas, existem duas funcionárias públicas e não identifiquei a existência de comércio. A maioria das famílias é beneficiária dos programas de transferência de renda do governo (Cadastro Único e Bolsa Família).

A Maioria das casas é construída em alvenaria e poucas são de barro ou madeira. As estradas que servem a comunidade estão conservadas e só perde a qualidade durante período de inverno, o que é comum na região. No local tem um telefone público (orelhão) e alguns telefones celulares particulares. A Escola Municipal de Ensino Fundamental I funciona em um prédio construído em alvenaria com cobertura de telhas de barro, piso de cimento tem uma sala de aula, uma cozinha – depósito e dois banheiros.

A maioria da população é católica e frequenta cultos dominicais na igreja localizada no centro do arraial. Menino Jesus é o santo padroeiro da comunidade e sua festividade é realizada no mês de dezembro. Durante uma semana antes do dia da festa são realizadas as novenas de casa em casa pelas famílias e no dia da festa há a presença de um número maior de pessoas, sobretudo de outras comunidades é mais bonita.

Na década de 1980 houve um fluxo migratório da comunidade para a cidade de São Miguel do Guamá. Famílias inteiras ou integrantes de famílias da comunidade venderam seus lotes a caminho da cidade. Lá ocuparam os bairros periféricos.

Nesta década, este processo se inverte quando famílias que migraram no passado retornaram para a comunidade. Soube em campo que este retorno se devia as melhorias de infraestrutura, (tais como eletrificação rural, água encanada e o PNHR), que vinham ocorrendo na comunidade neste momento. Hoje está completamente tomada por residencias, velhas e novas, pessoas que nunca saíram pessoas que migraram e retornaram e novos moradores que aos poucos foram se estabelecendo na comunidade.

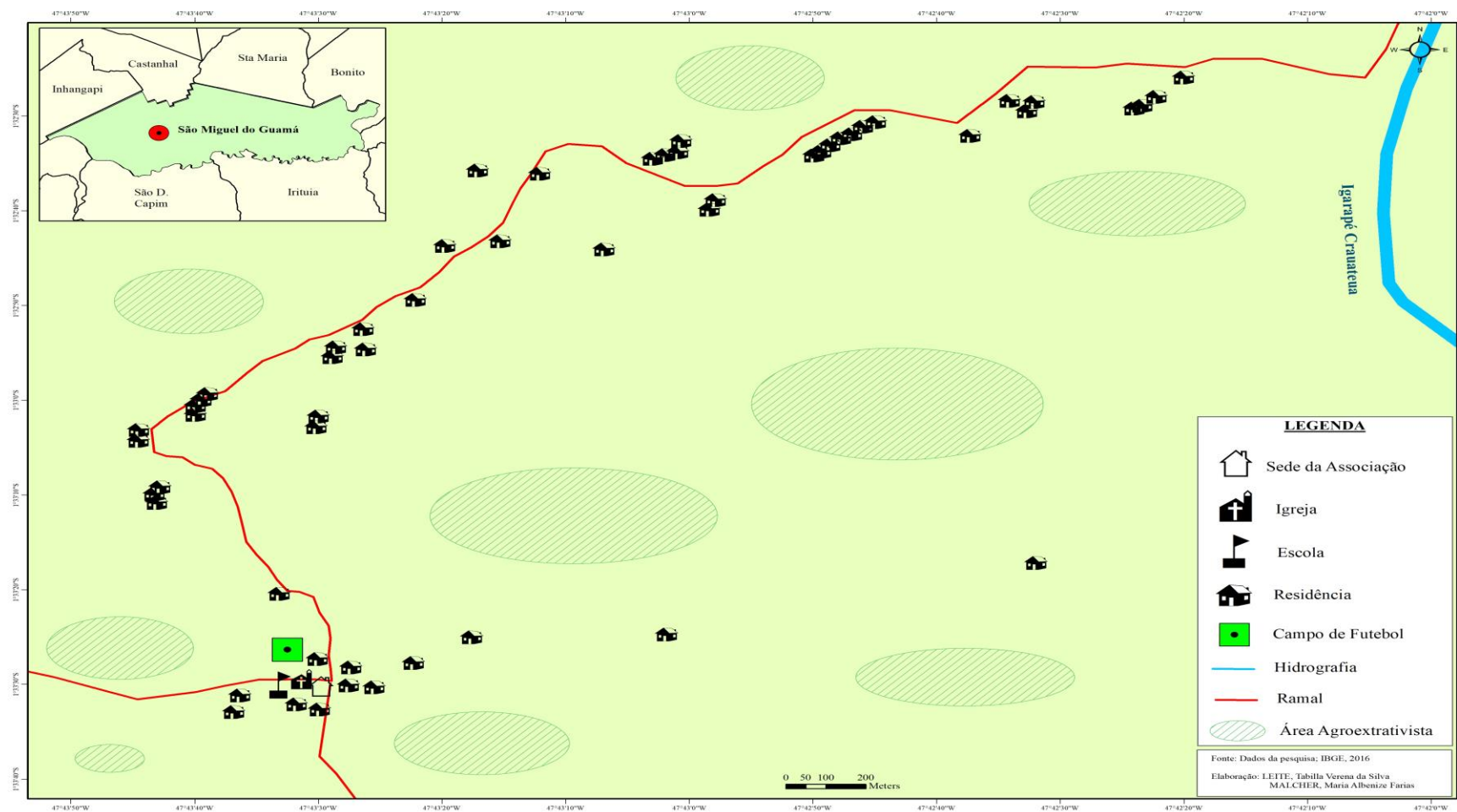
4.3 Nossa Senhora de Fátima do Crauateua

A comunidade quilombola de Nossa Senhora de Fátima do Crauateua fica localizada ao longo do igarapé Crauateua, que desemboca no igarapé Patauateua. A Comunidade surge pela irradiação de outras comunidades de uma prática conhecida como “derrubada”, a partir de 1987 com o deslocamento das famílias da “beira” para o “centro”. Os primeiros moradores do centro foram Dorico Felix de Sousa, Lino Gomes e Afonso feliz Damasceno, filho de Dorico. A construção da Igreja ocorreu de forma tímida, às rezas eram realizadas em baixo de um cajueiro, depois na escola Isaias Gil de Oliveira e até que foi construído um barracão para realização de novenas e orações.

A luta pela titulação de um território quilombola teve inicio no ano de 2003, quando os moradores iniciaram o processo para conseguirem a titulação com a criação da associação em junho do mesmo ano. A comunidade vive no presente as relações que essas dinâmicas criaram que se projetam certamente em permanente conflito com os interesses que permeiam o território. O sonhado título definitivo significa a garantia da autonomia da comunidade, embora o ITERPA tenha finalizado em 2008, as etapas de desapropriação da área a ser idenizada.

Nossa Senhora de Fátima do Crauateua é um lugar onde as pessoas vivem em estreito contato, partilham valores, hábitos culturais e práticas do uso dos recursos. Nessa comunidade, o trabalho de roça é predominante, em media são cultivadas 5 tarefas por família que tem seu calendário de cultivo e colheita. No roçado são cultivados arroz, milho, mandioca, macaxeira, maxixe, quiabo, cariru e melancia. A mandioca ocupa toda a área do roçado.

Mapa 5: Nossa Senhora de Fátima do Crauateua



Fonte: Dados da Pesquisa, 2017.

Elaboração: LEITE, Tabilla Verena da Silva; MALCHER, Maria Albenize Farias.

O Sítio nessa comunidade é um componente significativo da unidade de produção familiar. No quintal há também canteiros suspensos, chamados girau, onde são cultivadas hortaliças e outras plantas para fins medicinais. São poucas as famílias que tem pasto, aproximadamente 3. A criação de aves está estritamente em função do subsistema do roçado, onde milho é cultivado com a finalidade de sustentar as aves, pois mesmo em regime de criação extensivo, dependem dessa fonte de proteína vegetal. Em geral as aves regulam o período de entre safra do roçado. Daí a importância desse subsistema para a segurança alimentar daquelas famílias.

Sobre o artesanato, “são produtos criados na comunidade, com os recursos locais [...] barro, cipó e madeira”. (SANKOFA, QUILOMBOLA DE SÃO MIGUEL DO GUAMÁ, 2017). O artesanato no início da formação da comunidade tinha como finalidade a produção de utensílios domésticos como louças de barro, abano, alguidar, pote ou para apoio a transformação e armazenamento de produtos (peneira, tipiti, paneiro). A coleta de frutos da mata é sazonal, predominando o açaí, o bacuri e a bacaba, embora com potencial de espécies oleaginosas, notadamente a andiroba.

A reinvenção do artesanato como objeto de arte, e traços de inculturação é uma prática significativa e importante da cultura nesta e nas outras três comunidades quilombolas do município. Outra atividade criada e sustentada por moradores, em geral, com abastecimento de gêneros domésticos, não produzidos dos sistemas de produção majoritário na comunidade; óleo de cozinha, sabão, ovos, biscoito, macarrão, refrigerante, etc. Existem aproximadamente 10 aposentados, 5 funcionários públicos e a maioria das famílias são beneficiárias dos programas de transferência de renda do governo (Cadastro Único e Bolsa Família) e ainda, é comum, pessoas da comunidade, prestar serviços como diaristas nas fazendas vizinhas.

Em sua maioria as casas de moradia são construídas em madeira, taipa ou alvenaria sem revestimento. Algumas construções em alvenaria já se observam na comunidade. A cobertura geralmente é de palha, telha de cimento, telha de barro e cavaco, enquanto os pisos são de terra batida, cimento e tábuas de madeira. Sobre a rede de água, energia elétrica e saneamento básico são comuns o poço amazônico sem revestimento de alvenaria, bem como cacimbas são as principais fontes de água das moradias.

Na comunidade existe uma escola municipal do ensino fundamental, cujo

prédio em alvenaria, com duas salas de aula, uma sala de secretaria, uma copa-cozinha; sanitário masculino e feminino. Na comunidade há uma diversidade e expressão de saberes entre as gerações. Os idosos, pela oralidade comunicam situações vividas ou imaginárias têm um vasto repertório de adivinhações, romances, que revelam a relação de respeito com a natureza, suas histórias têm sempre presente animais e encantamentos.

Existe também uma forte organização nos trabalhos da igreja católica: grupo de mulheres, a Pastoral da Juventude, da Catequese, da Criança, dentre outros que se reúnem todas as semanas em diferentes casas, cada grupo tem o seu dia de reunião. Realizam seus cultos todos os domingos pela manhã.

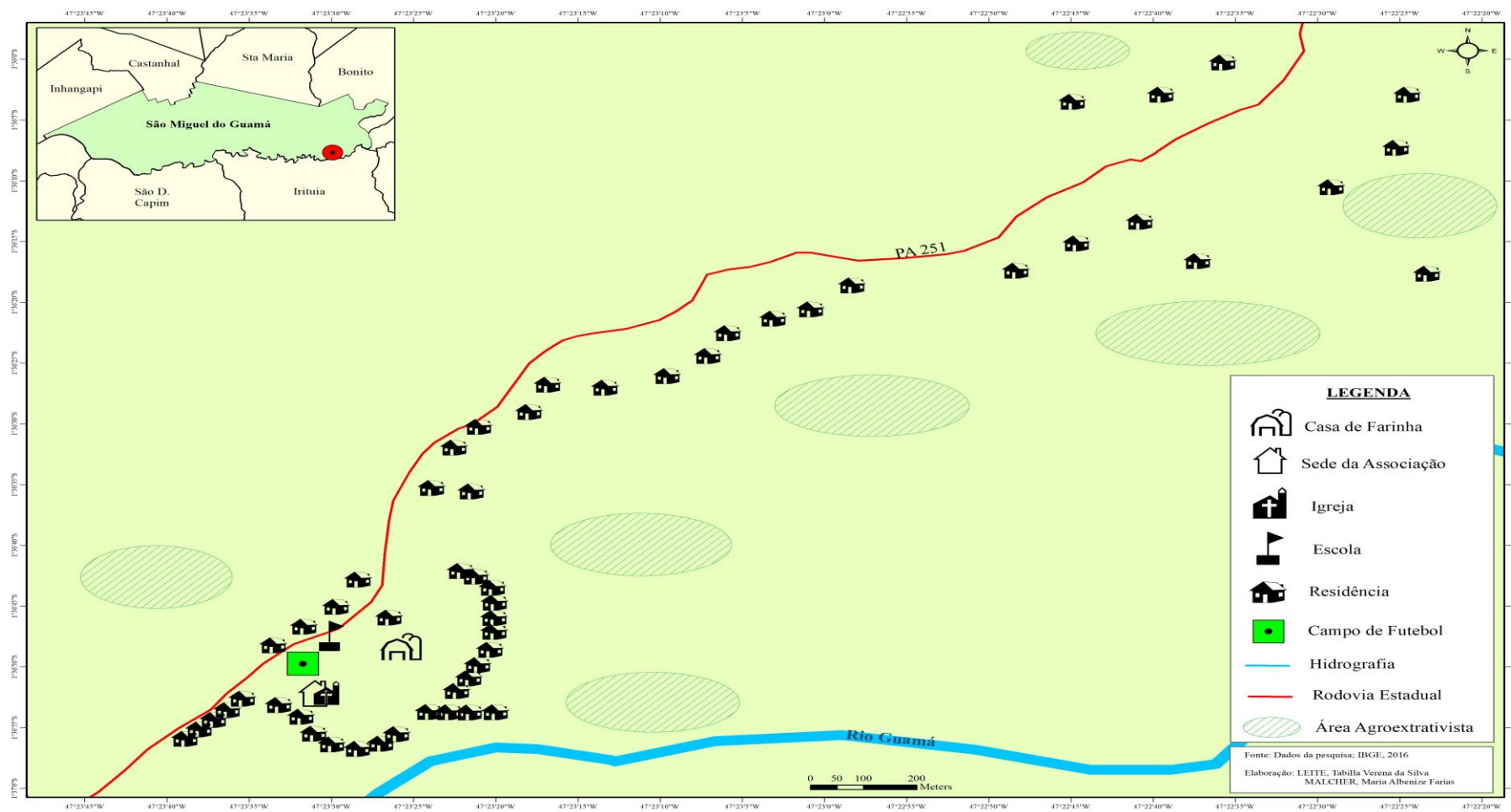
4.4 Santa Rita das Barreiras

Santa Rita das Barreiras esta localizada no Km 12 da PA 251, o acesso a comunidade se dá pela PA – 251, próximo ao centro urbano do município ao longo da rodovia Belém-Brasília BR-010. No interior da comunidade vivem aproximadamente 60 famílias, alguns sítios possuem igarapés ou estão localizados próximo ao rio Guamá. Os meios de transportes mais utilizados são: bicicleta, moto, carroça, carro e ônibus.

Mediante a Declaração de Auto-reconhecimento quilombola, expedido em 15 de Outubro de 2001, foi dado o início a identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação do território. A extensão do território quilombola de 371, 3032 ha., com título expedido em 22 de Setembro de 2002 pelo Instituto de terras do Pará – ITERPA. Santa Rita de Barreiras foi a primeira a ser titulada, em São Miguel do Guamá, sendo identificada como quilombola no Projeto “Mapeamento das comunidades negras rurais no Pará: ocupação do território e usos dos recursos, descendência e modo de vida”. Este mapeamento foi realizado entre os anos de 1998 e 2000.

Identifiquei na comunidade duas grandes festas, uma de início é recente, 2002, a “Festa do Título” recebida no dia 22/09/2002 e a outra antiga, Festa da Santa que tem o nome da comunidade “Santa Rita” no mês de maio. O padroeiro do lugar chama-se Emanuel, Sagrado Coração de Jesus. Dentre os mais velhos da comunidade existem curadores (as), rezadores (as), bem como uma forte tradição de curar doenças através do uso de plantas medicinais cultivada aos arredores das casas.

Mapa 6: Santa Rita das Barreiras



Fonte: Dados da Pesquisa, 2017.

Elaboração: LEITE, Tabella Verena da Silva; MALCHER, Maria Albenize Farias.

Nessa comunidade ocorreu um dos primeiros conflitos agrário, em 1970, algumas propriedades foram invadidas por terceiros, entre essas invasões uma em específico, abalou toda a comunidade, foi o da família da “Velha Joca”. O conflito entre o invasor e a viúva Joca é bem conhecido no município, assim como é narrado de diversas formas. Dentre as inúmeras versões, há o fato de o primeiro invasor ter grilado a terra e vendido para terceiros que por sua vez fez o pico do terreno adentrando massivamente no sítio de D. Joca, uma narrativa muito comum no espaço agrário amazônico, evidenciada por Loureiro e Pinto (2005, p.81),

essa permanente política de exclusão movida pelo Estado em relação aos pobres do campo é revidada sob a forma do conflito por colonos, ribeirinhos e migrantes expulsos de suas terras. Mesmo considerando que isto ocorresse por meio de atos legalmente acobertados por documentos criados naquele momento histórico, estes não eram considerados legítimos do ponto de vista social e dos direitos humanos fundamentais. [...]. Os novos compradores vão lembrando os pequenos lotes, "esquentando a documentação" e formando áreas maiores que são revendidas a futuros criadores de gado ou a simples especuladores da terra. E o processo recomeça sem cessar. Mas as maiores queimadas não têm origem nos lotes dos pequenos colonos e sim nas grandes fazendas (após a retirada da madeira nobre), formadas em terras compradas ou griladas.

As lembranças, na sua maioria, remetem ao fato dos conflitos se acirrarem chegando ao fato do neto de Dona Joca matar quem comprou a terra do grileiro e por sua vez D. Joca vendeu seu sítio para o Sr. Venâncio José Cardoso e foi com sua família morar na cidade de São Miguel do Guamá. Desse modo, segundo a maioria dos narradores, como a comunidade de Santa Rita das Barreiras ficava situada dentro do sítio da Dona Joca, que tinha sido vendido, a comunidade migra da beira para o centro (PA 251).

Esse fato coincide com a compra de pequenos hectares de propriedades dos quilombolas, sobretudo por empresários da atividade de Indústria de cerâmica em São Miguel do Guamá, tanto na comunidade de Santa Rita quanto em comunidades próximas. Por exemplo, a comunidade Vila São Pedro de Tucumandeuá, hoje se restringe a uma Vila de pescadores e poucos produtores rurais, devido a ação intensa de compra de sítios por parte de ceramistas e pecuaristas.

Em outra comunidade vizinha, Santo Amaro, Km 6 e 7 da PA-251, a relação com os ceramistas foi diferenciada, os proprietários não venderam toda sua propriedade e sim parte do sítio. Desde o final da década de 1990, também foram compradas

propriedades ao longo do Km 8 da PA-251 e ainda esse processo se repetiu nas comunidades de São Luís (Km 14) e Urucuriteua.

É neste contexto que o termo quilombola ganha significância nesta comunidade, pois muitos moradores tiveram que vender suas terras, por motivos diversos, sejam por questões familiares, conflitos, razões financeiras e forma morar na cidade de São Miguel do Guamá. Segundo alguns moradores, em decorrência do isolamento e da falta de transporte a comunidade pouco tinha contatos com outras comunidade e com a sede do município. Somente com a construção da estrada para transportar seixo e areia explorados nos arredores da comunidade: “antigamente, no verão era bom, tinha um caminhozinho seco, mas no inverno a gente tinha que passar pelo rio, como uma chuva alagando tudo e as vezes até a gente passava nadando ou de canoa quando tinha” (ADINKRAHENE, QUILOMBOLA DE SÃO MIGUEL DO GUAMÁ, 2017).

A ampliação de acesso aos serviços de transporte e comunicação sempre foi um dos grandes desafios da comunidade, onde no passado parecia ser mais difícil, no entanto não anula as dificuldades de acesso no presente. Na comunidade existe uma organização dos trabalhos da Igreja Cristã Católica, onde existe grupos de evangelização, catequese, crisma, pastoral da criança, dizimo e muitos destes trabalhos são liderados por mulheres e homens.

Todo movimento social se configura a partir daqueles que rompem a inércia e se movem, isto é, mudam de lugar, negam o lugar que historicamente estavam destinados em uma organização social, e buscam ampliar os espaços de expressão que, como já nos alertou Michel Foucault, têm fortes implicações de ordem política. (PORTO GONÇALVES, 2001, p. 81).

A comunidade reúne-se todos os domingos para a celebração dos cultos dominicais, dentre os espaços comunitários há uma igreja em construção, a sede da associação, um campo de futebol, uma escola municipal de ensino fundamental de I e II ciclo, adentando um pouco no território, há uma casa de farinha comunitária e um apiário.

Na Comunidade existe um grupo cultural, um grupo de jovens e outro de mulheres que podem ser compreendidos como um processo atual, sobretudo o de mulheres negras quilombolas, no entanto, entre a década de 80 e 90, as mulheres nesta comunidade se organizavam como grupo de mães. Para Acevedo (1999) a trajetórias

política não é projetada “na reflexão de um indivíduo, mas, na relação com o seu grupo e com a sociedade”. (ACEVEDO, 1999, p.114).

Entendo que a questão quilombola passa por reconhecer os atores e suas territorialidades, fundada na dinâmica territorial de uma comunidade quilombola amazônica. As famílias de Barreiras, na sua maioria, sobrevivem da pesca, do cultivo da terra, da criação de abelhas, de animais e da coleta bens da floresta, no entanto parte da população desta comunidade tem como principal meio de sobrevivência o trabalho assalariado nas fábricas de cerâmica, em residências, como funcionários públicos municipais ou rendas provenientes de aposentadorias, programas de transferência de renda do governo (Cadastro Único e Bolsa Família), dentre outros.

Existem na comunidade a quatro funcionários públicos na comunidade, dois professores, uma servente e um agente comunitário de saúde, deste quadro de funcionários, somente a professora do ensino infantil reside na comunidade vizinha a Santa Rita, a comunidade quilombola de São Luís, os outros são da própria comunidade. Observei que o trabalho assalariado aparece nas comunidades de Santa Rita de Barreiras, no entanto não se torna um dos principais, pois o trabalho na roça e outras atividades têm grande importância no rendimento familiar.

Insisto no trabalho familiar como elemento fundante e percebo o mesmo com a introdução de outras formas de trabalho. As comunidades quilombolas no contexto desta pesquisa se desenvolvem através da unidade de produção familiar como estratégia de resistência, em que todos da família tem serviços a realizar, seja na casa, no centro ou no retiro. Assim, concordo com a afirmação de Moura (1988, p. 54), que o trabalho familiar caracteriza o vínculo do camponês com a terra, seja esta nuclear ou extensa, onde a família se envolve nas diversas tarefas produtivas, visando a reprodução física e social do grupo.

Segundo Acevedo e Castro (1998, p.63), “o território só pode ser pensado em um quadro de ação de indivíduos, é a dinâmica de interesses em jogo, de tensões, conflitos e contradições entre atores que tece a trama social e que dá sentido ao território e à vida em sociedade”. Assim, as dimensões sociais, políticas, econômicas, culturais e ambientais são fundamentais para a construção da identidade coletiva de tais comunidades, mesmo que perpassa pelo conflito numa dimensão onde cada comunidade quilombola se insere.

5 CONCLUSÃO

Kizomba, festa da Raça.

O grito forte dos Palmares/ Que correu terras,
céus e mares [...]
(MARTINHO DA VILA).

Canto das três raças,

Negro entoou/ Um canto de revolta pelos ares/
No Quilombo dos Palmares/ Onde se refugiou
[...].

[...] E de guerra em paz/ De paz em guerra
Todo o povo dessa terra/ Quando pode cantar
[...].
(MAURO DUARTE DE OLIVEIRA; PAULO
CÉSAR PINHEIRO).

Valeu Zumbi! Dandara Valeu! Ao citar trecho das músicas “Kizomba” e o “Canto das três raças”, tento sinalizar que neste país- ainda colonizado e escravista-, o lutar quilombola para validar o chão enegrecido por suor, sangue e dor, se junta ao lutar por direito a um teto e a um viver digno, o que representa um enorme desafio para os povos negros, da qual sou parte.

Ao propor abordar a temática territorial quilombola, apesar de pressentir, não tinha ideia de quanto ela envolveria diretamente minha própria história de vida. Também não imaginava o nível de rebuliço intelectual que isso acabou desencadeando, sobretudo ao tentar chegar até a esta etapa deste trabalho. Conclusão é, rigor, uma metáfora, uma vez que tudo está em construção, em transformação, não sendo nada conclusivo sob a manta que recobre a terra e se perde no todo do universo.

Entendo que a análise da regularização dos territórios quilombolas, embora que de forma micro é válida, pois aponta as dificuldades de ação efetiva no território e no acompanhamento dos diferentes processos de regularização fundiária. O estado brasileiro tem uma dívida social, histórica, econômica, política, cultural e religiosa com as comunidades quilombolas as quais em cinco séculos sofrem com a ausência do Estado e das políticas públicas que tenham como objetivos garantir-lhes condições de um bem viver sem sobressaltos e oportunidades básicas de usufruir plenamente seus direitos. Apesar da conquista formal como sujeitos de direitos assegurados na Constituição Federal de 1988, na prática cotidiana, as comunidades quilombolas

batalham pela efetivação de seus direitos, inclusive o reconhecimento da propriedade das terras que ocupam.

O município de São Miguel do Guamá apresenta uma territorialidade quilombola em construção. A contribuição deste trabalho para a temática tem foco na ampliação do debate acadêmico acerca das territorialidades apresentadas nos processos de formação e territorialização quilombola no estado do Pará. Contudo, é necessário analisar de maneira abrangente a luta política ligada à identidade quilombola, a espacialização das políticas quilombolas do Estado na escala federal, estadual e municipal e o direito de continuar ocupando a terra asseguradas por uma normativa específica e apoiada por governos e organizações não-governamentais nacionais e internacionais.

Essa pesquisa revelou que a história das comunidades quilombolas desse município dá sentido às práticas sócioespaciais existentes no território e no modo de vida dessas comunidades. Sabe-se que o modo de vida em qualquer lugar não é estático e se materializa no território com sucessivas transformações. O cotidiano das pessoas que vivem nessas comunidades está associado, sobretudo, ao trabalho de roça.

Homens, mulheres, idosos e jovens e por vezes crianças em um período diferente do dedicado à escola contribuem nas atividades, por que a organização do trabalho de roça é caracterizada pela mão de obra familiar. O trabalho de roça se apresenta, portanto, como elemento fundante do modo de vida e na organização geral dessas localidades.

O modo de vida dessas comunidades quilombolas está embasado nas relações que têm com a terra, o trabalho e a família. Estas práticas sócioespaciais demandam formas de organização e apropriação que se disseminam de diversas formas a partir da territorialidade destes sujeitos, sendo concretizadas em ações distintas no território.

Sabe-se que o caminho das generalizações é usualmente é inadequado para qualquer análise e proposições estratégicas. Não obstante, há que se partir de alguns pontos razoavelmente convergentes para que se tente balizar ações que se quer sejam progressistas. Assim, a família do espaço agrário (quilombo) não deve ser olhada de forma inteiramente similar à do urbano – os motivos são óbvios, pois as dinâmicas dos entornos são diferenciadas-, no agrário a família extensa é quase sempre mais

articulada.

Também a influência da escola tanto nas famílias quanto nos alunos, no agrário é, geralmente, mais forte que a do urbano, sobretudo, nos tempos atuais, onde apesar dos mecanismos de estreitamentos relacionais, as famílias se afastam da escola, deixando a essas, a responsabilidade maior que a que tinham quando havia maior entrelaçamento família-escola, sendo que isso ocorre em maior medida, nas camadas de baixa renda; considerava-se escola como complemento da família. Entretanto, sabe-se que se trata de influências de mão dupla/influência recíproca; não raro, quando se fala em evasão escolar, por exemplo, há acusações mútuas, sobre as fortes motivações para esse tipo de ocorrência.

Neste trabalho, busquei não desprezar as vinculações entre essas categorias formadoras de tecido social nas comunidades quilombolas (família-igreja-escola-associações), que mantém, fortes ou fracos entremeios de caráter dialético, mesmo que se alternem as opções e propósitos dos interesses em iniciar os vínculos. Não se deve relevar também, a importância da igreja, tanto pelo impulso familiar, quanto pelo da própria escola, a qual, muitas vezes, sobretudo nas comunidades quilombolas, tem vínculos fortes com a comunidade escolar. Também se observa que muitas vezes tem vindo da igreja um estímulo à associatividade, quer no seio da mesma, quer para fins de fortalecimento de demandas frente ao poder público.

Considerando que o grupo populacional mais elementar tem sido a família quilombola, onde os laços de parentescos e de solidariedade são usualmente mais estreitados, parece um tanto adequado que se pense a unidade de produção familiar como ponto de partida para uma socialização e cooperação mais efetiva para formulação das estratégias de resistência para enfrentar não só os rigores climáticos, mas os avanços das fronteiras agro-monocultora-pecuária/mineral/madeireira que sempre tem estado na vanguarda, no processo de opressão continuada as comunidades quilombolas mais vulnerabilizadas, em sistemas onde a hierarquização e a busca do lucro incessante tem sido a tônica.

Assim, estimular a concepção e prática de mecanismos adequados a estimular o fortalecimento das unidades de produção familiares, com seu modo de vida peculiar, deve ser um dos aspectos para fazer parte de um feixe de estratégias de resistência, para que consigam fazer o enfretamento aos detentores do capital, que

surtem no território com uma força desproporcional, tentando desalojar de áreas secularmente habitadas por esses moradores que usualmente não contam com o aparato estatal em suas defesas.

Geralmente considerada como complementar a família, a escola, deve ser incluída no citado feixe de estratégias de resistência. É forçoso reconhecer que, não obstante o enorme avanço da ciência e tecnologia, sobretudo, com uso mais adensado nos países desenvolvidos, esses avanços não se estendem, não se distribuem igualmente a todos os países do mundo, e até mesmo, não são acessadas por todas as camadas populacionais dentro de um mesmo país.

Observei, nesse sentido que, por exemplo, em várias partes da região Amazônica, sobretudo nas comunidades quilombolas, a presença do Estado tem sido incipiente, sendo que em certas comunidades nem escolas existem – na comunidade do Canta Galo, muitas crianças e adolescentes tem de se deslocar a pé ou de transportes precários para frequentar uma escola em outro município (Inhangapi). Além disso, por forças hegemônicas, ocorre uma urbanização dos conteúdos, fazendo com que as/os alunas/os sejam forçadas/os a aprender e apreender aspectos do mundo e da vida que estão longe da realidade de seu povoado – isso se agrava quando se trata de grupamentos indígenas e comunidades quilombolas, que têm um componente histórico de opressão advindo do escravismo.

Assim, tratar de fortalecer a ideia e a prática de um sistema de ensino mais contextualizado, inclusive que aborde essas especificidades, atendendo à resolução 08/2012, pode ser mais atraente ao alunado, podendo até evitar um alto índice de evasão escolar e também balizá-lo de forma para que usufrua de um viver mais saudável, valorizando os bens e aportes étnicorraciais e culturas locais, sem perder, evidente, o contato com o todo que o liga os demais fatores ao universo como um todo – estudo dos movimentos e fenômenos da abóbada celeste; do corpo dos seres vivos, inclusive humanos; e tudo o mais que merece exame mais apurado sobre a natureza como um todo.

Considerando, por outro lado, que o Brasil e os demais países da América do Sul foram colonizados sob a égide da espada e da cruz, a Igreja sempre teve papel relevante, para seus próprios interesses, no processo de socialização/organização dos povos colonizados – não à toa, em quase todas as comunidades quilombolas, é comum

que exista uma capela e um campo de futebol. Então é uma estratégia de resistência poder contar com o apoio da Igreja para articular ações que possam dar algum suporte para que as comunidades quilombolas possam permanecer em seus territórios, de forma mais confortável possível.

Ainda no sentido de aliançar o feixe de estratégias de resistência, cabe pensar também no fortalecimento das associações quilombolas (local e estadual), que poderão pressionar o Estado – tanto no âmbito do executivo, como do legislativo e judiciário/ministério público-, a aprovar e executar políticas capazes de garantir a uma contenda menos desproporcional entre o agronegócio e o modo de vida quilombola.

Imagino que uma articulação, mesmo que mínima, dessas categorias (família-escola-igreja-associações), pode criar uma sinergia capaz de viabilizar um suporte às batalhas que essas comunidades têm de continuar travando, para não sucumbir diante da força voraz do capital, até porque, são os próprios quilombolas (mulheres e homens) que permeiam, interagem nas citadas categorias – família/escola/igreja/associações – protagonizando, pois, as ações.

O processo de construção da identidade quilombola é contribuição singular para o estudo do território. Desse modo, a organicidade dos territórios da negritude através da análise das categorias geográficas, não se restringe somente ao campo de entendimento da afirmação da identidade coletiva, mas apresenta-se também como instrumento de compreensão do movimento de etnicidade e da luta pelo direito agrário, que visa à ação política transformadora contrária à lógica capitalista no uso e exploração da terra. Assim, a luta pela terra é uma das estratégias de resistência utilizada por estes sujeitos e que garante a própria existência desses, enquanto quilombola.

A sociabilidade com outras localidades proporcionou a origem de novas comunidades. Dessa forma, a construção do território quilombola tem como base as relações de vizinhança e espacialização das famílias, pois ao longo do tempo, as relações familiares e de trocas econômicas, suas festividades e as manifestações religiosas que lhes garantiram uma unidade e a manutenção de um sistema de sociabilidade.

A relação do território de São Miguel do Guamá formam a partir do cotidiano de seus moradores, das suas relações, tendo como base a família, o trabalho e

a religiosidade. Neste sentido, uma característica marcante é a ocupação do território de acordo com as relações de parentesco.

Para os quilombolas de São Miguel do Guamá, a terra é um recurso social, meio de sobrevivência, de reprodução da vida. Dessa forma, a territorialidade é o elemento de construção da identidade territorial quilombola. As formas de acesso a terra, incluem as dimensões materiais e imateriais, onde a estreita relação do grupo representa uma relação complexa e aponta para a existência da terra como território.

As atividades de campo contribuíram para a compreensão sobre as práticas espaciais no tempo, a dinâmica e lógica da estruturação territorial quilombola atual. Meu objetivo com esta investigação foi aprofundar o exame da problemática da luta pela permanência dos territórios rurais tradicionalmente ocupados, uma vez que nesses espaços se faz necessário realizar pesquisas propositivas que apontem novas formas de desenvolvimento e experiências, bem sucedidas, tecendo críticas ao modelo de políticas públicas destinadas aos territórios quilombolas, que não consideram as diferentes identidades sócioterritoriais, econômicas, culturais e ambientais dos territórios rurais tradicionalmente ocupados.

Durante a pesquisa, ao elaborar um perfil populacional em cada comunidade quilombola, identifiquei aspectos diferenciados de mobilização política para afirmação da identidade territorial quilombola no processo de titulação coletiva em cada uma das quatro comunidades. Foi neste contexto que optei por analisar o programa de regularização de terras quilombolas e quais seus avanços no universo do Plano de Políticas de Promoção da Igualdade Racial nos âmbitos municipal, estadual e federal e como essas comunidades articulam demandas para garantir acesso aos programas governamentais, com destaque à regularização fundiária.

Outro aspecto conclusivo que pode ser referido deste trabalho baseia-se na importância informacional do documento cartográfico (mapa 2), que é o mapeamento das comunidades quilombolas do estado do Pará. Não raro encontrei naqueles territórios, laços de sociabilidade que produzem um espaço de interações sóciopolíticas e discussões referentes às condições de moradia, de saúde, de educação e de produção agrícola. Destaco três constatações:

A primeira, a territorialização da política envolve mais questões do que as relacionadas com o ato político em si, pois um desafio lançado perpassa pela

viabilização das titulações e do acompanhamento dos diferentes processos de reconhecimento do domínio dos territórios quilombolas no município de São Miguel do Guamá.

A segunda, tendo por base a caracterização das comunidades quilombolas em São Miguel do Guamá, a maioria das famílias apresenta situações de vulnerabilidade e insegurança sócioeconômica com relação à precariedade de acesso à infraestruturas básicas (saúde, educação, saneamento, transporte, etc), sobretudo gerados pela falta de acesso à água e ao esgotamento. Exemplo disso é a comunidade do Canta Galo, não recebe água encanada e tratada (sendo abastecida pelo rio e igarapés), esgotamento sanitário e tratamento do lixo adequado. No caso do direito à educação, é menos oneroso para a Prefeitura Municipal de São Miguel do Guamá, oferecer o deslocamento dos alunos com níveis de escolaridade superior o 5º ano do ensino fundamental para outras escolas, do que a implantação de uma escola quilombola nas comunidades pesquisadas.

Ainda de acordo com o mapeamento sócioeconômico realizado na pesquisa de campo, constatei que a média da renda mensal da maioria das famílias não ultrapassa dois salários mínimos. Assim, a produção agrícola que compõe a renda familiar constituiu-se como um dos aspectos importante para manutenção econômica das famílias. A partir das análises citadas, ratifico que assegurar a efetivação do direito às políticas de ações afirmativas para quilombolas é mais do que garantir rubricas orçamentárias e corpo técnico qualificado nos órgãos fundiários, em âmbito federal, estadual e municipal, é reconhecer que as comunidades quilombolas não são continuação do passado no presente.

Ressalto que, se por um lado, as análises postas para compreensão fazem-se presente em qualquer outra comunidade quilombola no estado do Pará, por outro lado, as políticas de ação afirmativa para os territórios quilombolas devem expressar uma atenção diferenciada a dinâmica da territorialidade quilombola em cada comunidade: titulação das terras, o diagnóstico sócioeconômico e o plano do manejo dos recursos de cada território.

A terceira, o conjunto dos dados obtidos com a caracterização da população quilombola em São Miguel do Guamá reflete que há um longo caminho a ser percorrido pelas políticas de ações afirmativas. Entretanto, meu enfoque central são as

comunidades quilombolas alinhadas a um processo de recriação como sujeito de direitos que acionam a sua identidade. Por sua vez, as relações de sociabilidade (terra-trabalho-família) se caracterizam como unidades primárias de produção e reprodução.

O modo de vida analisado neste trabalho deu pistas para compreendê-lo a partir da interlocução das três dimensões propostas: a cultura (parentesco, vizinhança e religiosidade), o território (luta pela permanência na terra e ancianidade no local) e a produção (trabalho de roça e extrativismo). Busco com isso, adentrar no universo pesquisado para entender as relações que presidem e sustentam a territorialidade quilombola das comunidades estudadas.

Os depoimentos demonstram a valorização dos saberes e práticas sócioespaciais do modo de vida para se discutir o processo de construção da territorialidade quilombola. Insisto que o movimento de permanência no território gera condições básicas de sustentabilidade comunitária e familiar. Esta permanência é marcada por um processo de resistência, mesmo que por algumas vezes se apresente de forma complexa ou pouco consensual entre os membros das comunidades.

A forma de organização da posse e uso da terra, a possibilidade de redefinição do domínio da terra inquietou alguns moradores que garantiram a demarcação de seus sítios, mas não apresenta-se como uma conflitualidade no momento desta pesquisa. Em relação a população quilombola em São Miguel do Guamá, espacializada em quatro comunidades, chamou atenção a forma como vem sendo conduzida a construção da identidade territorial quilombola, vivamente observada tanto nas práticas sócioespaciais quanto no uso do território.

Observei que as comunidades estudadas são quatro territórios prenes de significados na sua estrutura social, e a organização de cada uma combinam-se o agroextrativismo, predominantemente familiar, as relações de parentesco e vizinhança que muito contribui na sociabilidade das famílias e na cultura, tornando estas relações indissociáveis na produção e reprodução do território.

Neste trabalho busco identificar as relações que dão significância a territorialidade quilombola partindo da premissa que as comunidades comungam de mesma estética de vida, observei que esta territorialidade se apresenta fortemente construída pelas relações de parentesco e vizinhança que interagem com o agroextrativismo e, ao mesmo tempo, abrem possibilidades extremamente fecundas para

estes permanecerem no território.

Não foi possível dimensionar o quanto a produção em cada comunidade estudada pode ser considerada como valor de uso e valor de troca, porém é possível sinalizar haver um certo equilíbrio entre as duas, a de valor de uso supera o de troca.

Nas idas e vindas às comunidades em São Miguel do Guamá, participei de diversas atividades desenvolvidas no mesmo período das viagens de campo: reuniões de formação política, grupos de evangelização, ladainhas, festejos, dentre outras. Dessa forma, fui conduzida a pensar a dinâmica territorial, que se apresenta de forma complexa sobre o uso do território. A emergência da identidade quilombola trouxe à tona relações que marcam o sentido de pertencimento ao território, acredito que este sentimento desencadeia o processo de construção da territorialidade quilombola que, de certa forma, se fundamenta na luta pela permanência na terra e ancianidade no local.

Nesta linha, a territorialidade quilombola está embasada na busca da reinvenção do ser quilombola, que, por sua vez, apresenta-se para além da área e das formas espaciais, imprimir no território uma nova temporalidade, marcada por transformações e por permanências sociais, políticas e territoriais, o que revela realidades distintas e, ao mesmo tempo, semelhantes, presentes nas quatro comunidades aqui analisadas.

A relevância de adentrar neste universo perpassa pela invisibilidade dos estudos relacionados à territorialidade quilombola. O modo de vida dessas comunidades é uma dinâmica que impulsiona a adentrar neste campo de pesquisa e analisar a temática quilombola de forma mais ampla, a partir de duas situações empírica de mesma estética que falam por si só, para além de evidências teóricas.

As comunidades quilombolas de São Miguel do Guamá são marcadas por transformações que criam condições bastante peculiares em sua configuração sócioespacial, traduzindo-se não apenas no âmbito da formação e espacialização, mas também do sentido e significados da apropriação e convivência humana visível – que revelam formas e funções que podem despertar o interesse de visitantes, pesquisadores e turistas, formando um lugar de encontro de trajetórias, dos de fora com os de dentro, daqueles que vivenciam o espaço na cotidianidade.

Meu esforço está indiscutivelmente em contribuir com o debate acadêmico acerca da temática em questão, expondo e problematizando no processo de

construção das realações materiais e imateriais que concorrem para formação do território quilombola. O que notei foi uma profusão de significados que emana do território, da nostalgia de uma comunidade quilombola com fartura, mas também um espaço de vivências do cotidiano, com casas, roças, lazer, atividades diversas que denotam o trabalho humano historicamente constituída e aparentemente resistente à aceleração dos espaços urbanos.

Embora nos períodos de maior dificuldade de sustentabilidade, de pressão de latifúndios ou mesmo de busca de uma educação diferenciada quilombola – sobretudo para jovens, inclusive mulheres, muitas destas acabam tentando melhorar a situação familiar, via emprego doméstico- possa ocorrer pequenos fluxos migratórios para o meio urbano, mas isso não é certeza de que a maioria queira migrar para as cidades, uma vez que, justamente pela citada estética territorial que anima a dinâmica de parentesco, estimula uma certa força centrípeta para manter a comunidade coesa. Entretanto, não devem ser relevados os apelos enganosos emitidos, sobretudo via mídia televisiva, que podem estimular a desagregação de famílias quilombolas.

Assim, é possível que haja neste processo, uma intensidade de fluxos e convergência de trajetórias, onde o território é essencial à reprodução identitária, ele é um espaço econômico, social, político, cultural e ambiental. Por outro lado, o encontro de trajetórias, dos de fora com os de dentro, daqueles que vivenciam o território na cotidianidade com aqueles que pensam-na como objeto de estudo, o que acaba por revelar um espaço relativamente aberto de possibilidades, mas cada vez mais fechado pelo tipo de apropriação discutido aqui nestes espaços, pela natureza, pela vivência de um outro tempo, “mais humanizado”, que pode encontrar barreiras para se materializar, e estas trincheiras de esperança e solidariedade, quem sabe, não sejam um ótimo modelo a se respeitar.

Até porque enquanto no conflituoso mundo urbano tecnológico a população cosmopolita para sobreviver a estresses necessita de espaço-tempo eivados de super-heróis ou espaços vituais, em muitos territórios quilombolas da Amazônia há um respeito pelos olhos das florestas. Respeito aos horários em que os encantados podem nos atrair para os fundões dos rios. Respeito para seguir aguçando os ouvidos para os assovios da Matinta Pereira e tratar de deixar tabaco para ela. Respeitar e cuidar para não deixar o Mapinguari ou Curupira faça que te percas quando na mata fechada.

Respeitar e olhar com cautela para estranhos na festa, pois pode ser um boto traiçoeiro.

Respeitar os rios e igarapés, as Iaras- que são Oxum também-, avolumam as águas quando passam. Respeitar e seguir os conselhos de saudar Oxóssi e Ogum para um caminhar mais tranquilo nas florestas. Respeitar e cuidado para evitar a cobra grande ou pequena faz sentido. É também importante evitar comida reimosa para manter a saúde e alongar o viver. Vejo que o imaginário nos territórios quilombolas ainda é fértil e não fosse a ganância, a crueldade inerente ao modo de produção capitalista que empurram as fronteiras quase que inexoravelmente, seria mais fácil que um certo tipo de bem viver quilombola prevalecesse por aqui.

Embora no momento em que encerro este trabalho estejam ocorrendo vários retrocessos nas poucas conquistas obtidas pelos quilombolas, seria um tanto danoso omitir que a criação da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), a aprovação da Lei que torna obrigatório o ensino da História da África e da Cultura Afro-brasileira na Educação Básica, o decreto 4887/2003, a Resolução 08 de 2012, a lei 12.990/2014, ainda são aspectos de ancoragem na contuidade do processo de avançar nas lutas, de continuar a construção de uma democracia participativa a caminho de um outro Brasil e de um outro mundo.

REFERÊNCIAS

ACEVEDO MARIN; **Perfil da mulher camponesa do sudeste do Pará.** In: Novos Cadernos do NAEA, vol. 2 – nº 1- junho 1999, p. 113-127.

_____; CASTRO, Edna Maria Ramos de. **Negros de Trombetas: Guardiões de matas e rios.** 2ª ed. Belém: CEJUP/UFPA-NAEA, 1998. 273p.

AMADOR DE DEUS, Zélia. **Os herdeiros de Ananse: movimento negro, ações afirmativas, cotas para negros na universidade.** Belém: Universidade Federal do Pará/ Instituto de Filosofia e Ciências Humanas/ Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (Tese de Doutorado), 2004. 295p.

ALMEIDA, Alfredo. Wagner. Berno. de. **Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização, movimentos sociais e uso comum.** Manaus: PPGSCA, 2006.

_____. **Os quilombos e as novas etnias.** In. Fundação Cultural Palmares. Quilombos no Brasil. Brasília: Revista Palmares nº 5, 2000.

_____. **Terras de preto, terras de santo, terras de índio. Uso comum e conflito.** In: CASTRO, Edna & HÉBETTE, Jean (Org). Na trilha dos grandes projetos: modernização e conflito na Amazônia. Belém: NAEA/UFPA, 1989. p. 163-196. (Cadernos NAEA, nº 10).

ANJOS, R. S. A. Dos. **Quilombos – geografia africana – cartografia étnica – territórios tradicionais.** Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2009. 190p.

ARQUINEC. **Ata de Fundação, aprovação do Estatuto e composição da 1. diretoria e conselho fiscal,** 2004. 2p.

ARQUINEC. **Ata da Reunião em terras Quilombolas,** 2000. 2p.

AZEVEDO, Idaliana Marinho de. **Puxirum: memória dos negros do oeste paraense.** Belém: Instituto de Artes do Pará – IAP; Programa Raízes, 2002. 184p.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. **Território negro em espaço branco: estudo antropológico de Vila Velha.** São Paulo: Ed. Brasiliense, 1988. 346p.

BELTRÃO, Jane Felipe. **Povos Indigenas na Amazônia.** Belém: Estudos Amazônicos, 2012. 56p.

BENTES, Raimunda Nilma de Melo. **Aspectos da trajetória da população negra no Pará.** Belém: Edufpa, 2014. 127p.

BONNEMAISON, J. **Viagem em Torno do Território**. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.) *Geografia Cultural: um século* (3). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002, p. 83-132.

BOSI, Alfredo. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOSSÉ, Mathias Le. **As questões de identidade em geografia cultural – algumas concepções contemporâneas**. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. (Orgs.) *Paisagem Textos e Identidade*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004.

BRANT, Fernando; NASCIMENTO, Milton. **Maria, Maria**, 1978.

BRASIL. **Guia de Políticas Públicas para Comunidades Quilombolas, Programa Brasil Quilombola**, Brasília 2013, SEPPPIR, SPCT.

_____/SEPPPIR. **Relatório final da pesquisa quantitativa, o censo quilombola**, 2013.

_____. **Texto - referência para a elaboração das Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola**. CONSELHO NACIONAL DE EDUCAÇÃO – CNE: Brasília, 2011.

_____. MDS. **Guia de Cadastramento de Grupos Populacionais Tradicionais e Específicos, Cadastro Único para Programas Sociais**. 1ª Edição – Brasília, 2010.

_____. /MEC – INEP. **Censo Escolar**, 2010.

_____. **Decreto Presidencial 6040/2007**, de 07 de fevereiro de 2007.

_____. **Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-Raciais**. Brasília: MEC-SECAD, 2006.

_____. **Decreto Presidencial 4.887/2003 de 20 de novembro de 2003**. Diário oficial da União Edição Número 227 de 21/11/2003.

_____. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado, 1988.

CARRIL, Lourdes. **Quilombo, favela e periferia: a longa busca da cidadania**. São Paulo: Anablume: FAPESP, 2006.

CASTRO, Edna Maria Ramos de. **Quilombolas de Bujarú – Memória da Escravidão, Territorialidade e Titulação da Terra**. Convênio SEJU/ Programa RAIZES/ UNAMAZ. Projeto de Pesquisa Mapeamento de Comunidades Negras Rurais no Estado do Pará. NAEA/UFPA, Belém-PA, 2003.

CEDENPA. **Uma breve história dos 30**. Belém: Graphitte, 2010. 92 p.

_____. **7º Encontro de Negros do Norte e Nordeste**. Belém: SUYA, 1987. 98 p.

CLAVAL, Paul. **A Geografia Cultural**. Tradução de Luiz Fugazzola Pimenta e Margareth de Castro Afeche Pimenta. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1999.

CONAB. **Programa de Aquisição de Alimentos: Ações da CONAB em 2009 – Relatório Anual**. Brasília, jul. 2010.

ENEBÊ, **Uma espiada nuns remanescentes de quilombos do Pará**, 2017

FCP. **Tabela - Quadro Geral de Comunidades Remanescentes de Quilombos – CRQ's**, atualizado em 12 de junho de 2017.

FERNANDES, Bernardo Mançano. **Sobre tipologias de territórios**. In: SAQUET, Marcos Aurélio; SPOSITO, Eliseu Savério (Org.) **Território e Territorialidades: teorias, processos e conflitos**. 1ª ed. São Paulo; Expressão Popular, 2009. p. 197-216.

_____. **A Formação do MST no Brasil**. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

FIGUEIREDO, Artur Napoleão; HENRY, Anaiza Vergolino. **A Presença Africana na Amazônia Colonial: uma notícia histórica**. Belém: Arquivo Público do Pará, 1990. 280 p.

GMQSRB - Grupo de Mulheres Quilombolas de Santa Rita das Barreiras. **Mulheres Guerreiras**, [20--]

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos e Quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil**. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

_____; REIS, João José (orgs). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

GONZALEZ, Lélia. **The black woman's place in the Brazilian society**. In: National Conference, African-American Political, Caucus/Morgan Sate University, Baltimore, 1984. Disponível em: <http://www.lesiagonzalez.Org.br>. Acesso em 20/04/2017.

GUSMÃO, Neusa Maria de. **Terra de pretos, terras de mulheres: terra, mulher e raça num bairro rural negro**. Brasília: Fundação Cultural Palmares, 1995, 260p.

HALL, Stuart. **Identidade cultural na Pós-Modernidade**. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HARVEY, David. **Para entender O capital**. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013. 335p.

HEREDIA, Beatriz Maria Alásia de. **A morada da Vida: trabalho familiar de pequenos produtores no Nordeste do Brasil**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, 164p.

IANNI, Octavio. **Raças e classes sociais no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.

IBGE.Censo Agropecuário 2006. **Agricultura Familiar. Primeiros resultados. Brasil. Grandes Regiões e Unidades da Federação.** 2009. 262p.

INCRA.**Quadro Atual da Política de Regularização de Territórios Quilombolas no Incra,** dezembro de 2016.

_____. **Tabela – Títulos Expedidos a Comunidades Quilombolas,** maio de 2016.

_____. **Tabela – Relação de Processos Abertos,** 2016.

_____. **Relatório Técnico de Vistoria/INCRA/SR (01) /PA nº. 187/05,** 31 de agosto de 2005.

LA BLACHE, P. V. de. **Princípios de geografia humana.** 2. ed. Cosmos, 1946.

LEITE, Ilka Boaventura. **Humanidades Insurgentes: conflitos e criminalização dos quilombos.** In. ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de (Orgs). [et al]. Cadernos de debates Nova Cartografia Social: Territórios quilombolas e conflitos – Manaus: Cartografia Social: territórios quilombolas e conflitos. Manaus: Nova Cartografia/UEA, 2010, p. 17-40.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **A família.** In: SPIRO, M. et al., A família: origem e evolução. Porto Alegre: Editorial Villa Martha, 1980. p.7-45.

LITTLE, Paul E, “**Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil. Por uma antropologia da territorialidade**”. 2002. Disponível em: <http://www.unb.br/ics/Serie322empdf.pdf>. Acesso em 20/01/ 2014.

LOUREIRO, Violeta, R; PINTO, Jax Nildo A. **A questão fundiária na Amazônia.** Estudos Avançados. n.19 (54), 2005.

MALCHER, M. A. F. **Territorialidade quilombola no Pará: um estudo da comunidade São Judas, município de Bujaru e da comunidade do Cravo, município de Concórdia do Pará.** Belém: Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Geografia. (Dissertação (Mestrado), 2011.

_____. **Território e Identidade Quilombola.** Belém: Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará - IFPA. (Especialização), 2008

_____. **A Geografia da Territorialidade Quilombola na Microrregião de Tomé- açu: o caso da ARQUINEC – Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos Nova Esperança de Concórdia do Pará.** Belém: Centro Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará.

MALUNGU. **Estatuto da Malungu,** 2008.

MARTINS, José de Sousa. **O Cativo da terra**. 9a. edição. São Paulo: Contexto, 2010.

_____. **O poder do atraso: ensaio de sociologia de uma história lenta**. São Paulo: Hucitec, 1994.

_____. **Os Camponeses e a política no Brasil. As lutas sociais no campo e seu lugar no processo político**. 4a. ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

MASSEY, Doreen. **Pelo espaço: uma nova política da espacialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand. Brasil, 2008. 312 p.

MIGNOLO, W. D. **Desobediencia Epistémica: retórica da modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2010. (Colección Razón Política).

MNU. **Documento Marcha Zumbi dos Palmares, pela vida e cidadania**, 1996. 36p.

MORAES, Antonio Carlos Robert. **Território e História no Brasil**. 2ª. ed. São Paulo: Annablume, 2005. 200p.

MOURA, Clóvis. **Quilombos: Resistência ao escravismo**. 3º ed. São Paulo: Ática, 1993

MOURA, Margarida Maria. **Camponeses**. São Paulo: Ática, Serie Principios, 2ª ed, 1988.

NASCIMENTO, Abdias. **O quilombismo**, 2ª ed. Brasília/ Rio de Janeiro: Fundação Cultural Palmares/ OR Produtor Editor, 2002

O'DWYER, Elane Catarino. **O papel social do antropólogo: aplicações do fazer antropológico e do conhecimento disciplinar nos debates públicos do Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: E-papers, 2010.

_____. **Quilombos: Identidade Étnica e Territorialidade**. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia (Co-editora). PALMARES, Fundação, 2002. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/>. Acesso em: 20 jan. 2014.

Organização Internacional do Trabalho. **Convenção 169 sobre povos indígenas e tribais e Resoluções referente a ação da OIT**. Brasília: OIT, 2011. 48p.

OLIVEIRA JUNIOR, José Haroldo Menezes de. **Pau da visagem**, [20--].

OLIVEIRA, Mauro Duarte de; PINHEIRO, Paulo César. **Canto das três raças**, 1974.

PARÁ. **Decreto estadual nº 767** – 20.06.2013.

_____. **Decreto estadual nº 261** – 22.11.2011.

_____. **Decreto estadual nº 261** – 22.11.2011.

_____. **Decreto estadual nº 1.404** - 20.11.2008.

_____. **Lei estadual nº 7.029** – 30.07.2007.

_____/ PEPPIR. **Plano Estadual de Políticas de Promoção da Igualdade Racial**, 2008.

_____. **Decreto estadual nº. 138** - 07.05.2003.

_____. **Normativa nº. 02 do ITERPA** – 16. 11.2002.

_____. **Decreto estadual nº. 5.382** – 12.07.2002.

_____. **Decreto estadual nº 4.054** – **12.05.2000**.

_____. **Decreto estadual nº. 3.572** – 22.07.1999.

_____. **Decreto estadual nº. 663** – 20.02.1992.

_____. **Constituição Estadual**. Belém: Assembléia Legislativa do Estado do Pará, 1989.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **Nas veredas da sobrevivência: gênero e símbolos do poder feminino em povoados amazônicos**. Belém: Paca-Tatu, 2004.

PORTO GONÇALVES, **A globalização da natureza e a natureza da globalização**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. **A geograficidade do social: uma contribuição para o debate metodológico sobre estudos de conflito e movimentos sociais na América Latina**. En publicación: Movimientos sociales y conflictos en América Latina. José Seoane. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Programa OSAL. 2003. 288 p.

_____. **Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades**. In: CECEÑA, A. E.; SADER, E. (Orgs.). *La guerra infinita: hegemonía y terror mundial*. Buenos Aires: Clacso, 2002.

_____. **Amazônia, Amazônias**. 2ª ed. – São Paulo: Contexto, 2001.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina**. In : *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino – americanas*. Edgardo Lander org.). Colección Sur Sur, CLACSO, Setembro 2005. p. 227-278.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática, 1993.

RATTS, Alecsandro J. P. **A Geografia entre as aldeias e os quilombos: territórios etnicamente diferenciados**. In: ALMEIDA, Maria Geralda de; RATTS, Alecsandro J.P. (orgs). Geografia: Leituras Culturais. Goiânia: Ed. Alternativa. 2003. p. 29-48.

SACK, Robert. D. **Human territoriality: its tneory and history**. Cambridge: Cambridge University Press. 1986.

SALLES, Vicente. **O Negro no Pará: sob o regime da escravidão**. Belém: Instituto de Artes do Pará – IAP; Programa Raízes, 3ª Ed., 2005.

_____. **O Negro na formação da Sociedade paraense**. Belém: Paka-Tatu, 2004.

_____. **Vocabulário Crioulo: contribuição do Negro ao falar regional Amazônico**. Belém: Instituto de Artes do Pará – IAP; Programa Raízes, 2003.

SAQUET, Marcos Aurelio. **Abordagens e concepções de território**. São Paulo: Expressão popular, 2007.

SANTOS, J. V. T. **Colonos do vinho**. 2ª ed. São Paulo: Hucitec, 1984. 182p.

SANTOS, M. (2007). **Território e sociedade**. 2ª ed. 2ª reimp. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo, 2007. 127p.

_____. **A Natureza do Espaço - técnica e tempo, razão e emoção**. 4ª Ed. São Paulo: Edusp, 2004. 384p.

_____. **O retorno do território**. In: Santos, M. et al. (orgs.) **Território: Globalização e Fragmentação**. São Paulo: Hucitec e ANPUR, 1994. 332p.

SANTOS, Boaventura de S. **Globalização Fatalidade ou Utopia**. 3ed. Porto: Afrontamento, 2005. 555p.

SANTOS, Renato Emerson dos (Org.). **Diversidade, espaço e relações étnico-raciais: o negro na Geo-grafia do Brasil**. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.208p.

SCHMITT, A.; TURATTI, M. C. M.; CARVALHO, M. C. P. de. **A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas**. In: Ambiente e Sociedade. Nº 10. Jan./Jun. 2002. <http://www.scielo.br/scielo.php>.

SCOTT, James C. **Exploração normal, resistência normal**. In: Revista Brasileira de Ciência Política, nº 5, janeiro –julho, Brasília, 2011. p. 217-243.

_____. **Formas cotidianas da resistência camponesa**. In: Raízes, Campina Grande, vol. 21, nº 01, jan/jun. 2002, p.10-31).

SILVA, Joseli Maria (Org). **Geografias subversivas: discursos sobre espaço, gênero e sexualidades**. Ponta Grossa: TODAPALAVRA, 2009. 318p.

SHANIN, Teodor. **A definição de camponês: conceituações e desconceituações – o velho e o novo em uma discussão marxista**. In: Revista Nera, ano 8, n. 7, Presidente Prudente, jul/dez. de 2005. p. 1.21. Disponível em: <<http://revista.fct.unesp.br/index.php/nera/article/viewFile/1456/1432>>. Acesso: março/2014.

_____. **Campesinos y sociedades campesinas**. México, Fondo de Cultura Económica, 1979.

SOUZA, Daniel, **Trajetória de um Castanheiro**, [19--].

SOUZA, Marcelo Lopes de. **Mudar a Cidade: uma introdução crítica ao planejamento e à gestão urbanos**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

SORRE, M. **Geografia**. Tradução Januário F. Megele. São Paulo: Ática, 1984.

THOMPSON, Eduard Paul. **Costumes em comum: estudo sobre cultura popular tradicional**. 7ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2013. 493p.

TRECCANI, Girolamo Domenico. **Terras de Quilombo: caminhos e entraves do processo de titulação**. Belém: Secretária Executiva de Justiça; Programa Raízes, 2006.

VASCONCELOS, Ana Cleide da Cruz. **Negra nagô**, [19--].

VIANA, Rafael, **Força do Negro**, [19--].

VILA, Martinho da, **Kizomba, festa da Raça**, 1967

VELHO, Gilberto e KUSCHNIR, Karina (orgs.). **Mediação, Cultura e Política**. Rio de Janeiro: Aeroplano, 2001, 344 p.

WERNECK, J. **Mulheres Negras: um olhar sobre as Lutas sociais e as políticas públicas no Brasil**. RJ: Criola& Fundação Heinrich Boll, 2012. 88p.

WOORTMANN, Ellen F. **Homens de Hoje, Mulheres de Ontem: gênero e memória no seringal**. In: FREITAS, C.: Anais do I Seminário e da II Semana de Antropologia da UCG. Editora UCG, Goiânia, 1998.

WOORTMANN, Klaas. **Com parente não se neguceia: o campesinato como ordem moral**. In. Anuário Antropológico/87, Brasília/Rio de Janeiro, Edunb/Tempo Brasileiro, 1990. p.11-73.

**APÊNDICE A – FORMULÁRIO DE INFORMAÇÕES SOBRE COMUNIDADES
QUILOMBOLAS DO PARÁ**

1. UF
2. CÓDIGO DO IBGE
3. MUNICÍPIO
4. NOME DA ASSOCIAÇÃO
5. NOME DA COMUNIDADE
6. COORDENADAS GEOGRÁFICAS
7. CNPJ DA ASSOCIAÇÃO
8. DATA DE FUNDAÇÃO DA ASSOCIAÇÃO
9. FILIAÇÃO À MALUNGU () SIM () NÃO
10. EM CASO AFIRMATIVO, DATA DA FILIAÇÃO: ____/____/____
11. PROCESSO DE TITULAÇÃO () INCRA () ITERPA () SEM PROCESSO
12. TITULADA () SIM () NÃO
13. Nº DO PROCESSO
14. ÁREA/HÁ DA COMUNIDADE
15. NÚMERO DE FAMÍLIAS
16. EDITAL RTID NO DOU
17. PORTARIA NO DOU
18. DECRETO NO DOU
19. DATA DE TITULAÇÃO
20. CERTIFICADA () SIM () NÃO
21. NUMERO DO PROCESSO
22. DATA DA ABERTURA DO PROCESSO
23. DATA DE EMISSÃO DO D.O.U.

**APÊNDICE B – QUANTITATIVO DE COMUNIDADES E ASSOCIAÇÕES
QUILOMBOLAS NO PARÁ**

Nº	Município	Nº de Comunidades	Nº de Associações
1.	Abaetetuba	17	8
2.	Acará	21	13
3.	Alenquer	1	1
4.	Ananindeua	1	1
5.	Bagre	5	2
6.	Baião	27	7
7.	Barcarena	6	5
8.	Belém	1	0
9.	Bonito	1	1
10.	Bragança	1	0
11.	Breu Branco	1	1
12.	Bujaru	3	1
13.	Cachoeira do Ararí	1	1
14.	Cachoeira do Piriá	3	3
15.	Cametá	14	7
16.	Capitão Poço	1	1
17.	Castanhal	2	1
18.	Colares	3	2
19.	Concórdia do Pará	10	2
20.	Curralinho	1	1
21.	Garrafão do Norte	2	1
22.	Gurupá	10	4
23.	Igarapé-Açu	1	1
24.	Inhangapi	7	2
25.	Ipixuna do Pará	1	1
26.	Irituia	13	3
27.	Limoeiro do Ajurú	1	1
28.	Mocajuba	9	2
29.	Moju	26	24
30.	Monte Alegre	2	2
31.	Óbidos	13	7
32.	Oeiras do Pará	1	2
33.	Oriximiná	37	10
34.	Ourém	1	1
35.	Ponta de Pedras	2	3
36.	Portel	4	2
37.	Porto de Moz	5	1
38.	Prainha	1	1
39.	Salvaterra	19	17
40.	Santa Isabel do Pará	5	3
41.	Santa Luzia do Pará	6	6
42.	Santarém	12	18
43.	São Domingos do Capim	4	1
44.	São Miguel do Guamá	5	5
45.	Santo Antonio do Tauá	1	1
46.	Tomé-Açu	7	2
47.	Traquateua	4	4
48.	Viseu	6	4
	Pará	324	187

Fonte: CEDENPA, INCRA, ITERPA e MALUNGU, 2017.

Elaboração: MALCHER, Maria Albenize Farias.

APÊNDICE C – JURISDIÇÃO DAS TERRAS QUILOMBOLAS NO PARÁ

Município	Nº de Comunidades	Jurisdição - Titulação					
		INCRA	%	ITERPA	%	Não Definido	%
Abaetetuba	17	1	4,17	23	95,83	0	0
Acará	21	6	28,57	15	71,43	0	-
Alenquer	1	1	100,00		-	0	-
Ananindeua	1		-	1	100,00	0	-
Bagre	5	0	-	5	100,00	0	-
Baião	27	5	19,23	18	69,23	3	11,54
Barcarena	6	0	-	0	-	5	100,00
Belém	1		-		-	1	100,00
Bonito	1		-	1	100,00	0	-
Bragança	1		-		-	1	100,00
Breu Branco	1		-		-	1	100,00
Bujaru	3	3	100,00	0	-	0	-
Cachoeira do Arari	1	1	100,00		-	0	-
Cachoeira do Piriá	3	1	33,33	2	66,67	0	-
Cametá	14	0	-	14	100,00	0	-
Capitão Poço	1	1	100,00		-	0	-
Castanhal	2	0	-	1	50,00	1	50,00
Colares	3	0	-	2	66,67	1	33,33
Concórdia do Pará	10	4	40,00	4	40,00	2	20,00
Curralinho	1	1	100,00		-	0	-
Garrafão do Norte	2		-	2	100,00	0	-
Gurupá	10	0	-	10	100,00	0	-
Igarapé-Açu	1		-	1	100,00	0	-
Inhangapi	7	0	-	5	71,43	2	28,57
Ipixuna do Pará	1		-	1	100,00	0	-
Irituia	13	11	100,00	0	-	0	-
Limoeiro do Ajurú	1		-		-	1	100,00
Mocajuba	9	0	-	9	100,00	0	-
Moju	26	0	-	18	69,23	8	30,77
Monte Alegre	2	0	-	2	100,00	0	-
Óbidos	13	3	23,08	0	-	10	76,92
Oeiras do Pará	1	0	-	1	50,00	1	50,00
Oriximiná	37	28	75,68	13	35,14	-4	10,81
Ourém	1		-	1	100,00	0	-
Ponta de Pedras	2	0	-	0	-	2	100,00
Portel	4	0	-	4	100,00	0	-
Porto de Moz	5	0	-	5	100,00	0	-
Prainha	1		-	1	100,00	0	-
Salvaterra	19	16	100,00	0	-	0	-
Santa Isabel do Pará	5	2	66,67	1	33,33	0	-
Santa Luzia do Pará	6	1	20,00	5	100,00	-1	20,00
Santarém	12	11	91,67	0	-	1	8,33
São Domingos do Capim	4	4	100,00	0	-	0	-
São Miguel do Guamá	5	0	-	5	100,00	0	-
Santo Antonio do Tauá	1		-	1	100,00	0	-
Tomé-Açu	7	1	14,29	1	14,29	5	71,43
Traquateua	4	0	-	1	25,00	3	75,00
Viseu	6	4	80,00	0	-	1	20,00
Pará	324	105	32,71	172	53,58	44	13,71

Fonte: CEDENPA, INCRA, ITERPA e MALUNGU, 2017.

Elaboração: MALCHER, Maria Albenize Farias.

APÊNDICE D - TITULAÇÃO DAS TERRAS QUILOMBOLAS NO PARÁ

Município	Nº de Comunidades	TITULAÇÃO					
		SIM	%	NÃO	%	Sem Informação	%
Abaetetuba	17	12	50,00	5	20,83333	7	29,17
Acará	21	5	23,81	10	47,61905	6	28,57
Alenquer	1	1	100,00		0	0	-
Ananindeua	1	1	100,00		0	0	-
Bagre	5	0	-	5	100	0	-
Baião	27	18	69,23	5	19,23077	3	11,54
Barcarena	6	0	-	0	0	5	100,00
Belém	1		-		0	1	100,00
Bonito	1		-	1	100	0	-
Bragança	1		-		0	1	100,00
Breu Branco	1		-		0	1	100,00
Bujaru	3	0	-	3	100	0	-
Cachoeira do Ararí	1		-	1	100	0	-
Cachoeira do Piriá	3	3	100,00	0	0	0	-
Cametá	14	10	71,43	4	28,57143	0	-
Capitão Poço	1		-	1	100	0	-
Castanhal	2	0	-	1	50	1	50,00
Colares	3	0	-	2	66,66667	1	33,33
Concórdia do Pará	10	4	40,00	4	40	2	20,00
Curalinho	1		-	1	100	0	-
Garrafão do Norte	2	2	100,00		0	0	-
Gurupá	10	10	100,00	0	0	0	-
Igarapé-Açu	1	1	100,00		0	0	-
Inhangapi	7	5	71,43	0	0	2	28,57
Ipixuna do Pará	1		-	1	100	0	-
Irituí	13	0	-	0	0	11	100,00
Limoeiro do Ajurú	1		-		0	1	100,00
Mocajuba	9	9	100,00	0	0	0	-
Moju	26	14	53,85	4	15,38462	8	30,77
Monte Alegre	2	0	-	2	100	0	-
Óbidos	13	6	46,15	3	23,07692	4	30,77
Oeiras do Pará	1	0	-	1	50	1	50,00
Oriximiná	37	25	67,57	11	29,72973	1	2,70
Ourém	1	1	100,00		0	0	-
Ponta de Pedras	2	0	-	1	50	1	50,00
Portel	4	0	-	4	100	0	-
Porto de Moz	5	0	-	5	100	0	-
Prainha	1		-	1	100	0	-
Salvaterra	19	0	-	16	100	0	-
Santa Isabel do Pará	5	1	33,33	2	66,66667	0	-
Santa Luzia do Pará	6	3	60,00	3	60	-1	20,00
Santarém	12	0	-	11	91,66667	1	8,33
São Domingos do Capim	4	0	-	4	100	0	-
São Miguel do Guamá	5	2	40,00	3	60	0	-
Santo Antonio do Tauá	1		-	1	100	0	-
Tomé-Açu	7	0	-	2	28,57143	5	71,43
Traquateua	4	1	25,00	0	0	3	75,00
Viseu	6	2	40,00	2	40	1	20,00
Pará	324	136	42,37	119	37,07165	66	20,56

Fonte: CEDENPA, INCRA, ITERPA e MALUNGU, 2017.

Elaboração: MALCHER, Maria Albenize Farias.

APÊNDICE E – CERTIFICAÇÃO DAS TERRAS QUILOMBOLAS NO PARÁ

Município	Nº de Comunidades	CERTIFICAÇÃO					
		SIM	%	NÃO	%	Sem Informação	%
Abaetetuba	17	16	66,67		0	8	33
Acará	21	14	66,67	1	4,76	6	28,57
Alenquer	1		-		-	1	100,00
Ananindeua	1	1	100,00		-	0	-
Bagre	5	5	100,00	0	-	0	-
Baião	27	23	88,46	3	11,54	0	-
Barcarena	6	1	20,00	4	80,00	0	-
Belém	1	1	100,00		-	0	-
Bonito	1	1	100,00		-	0	-
Bragança	1	1	100,00		-	0	-
Breu Branco	1	1	100,00		-	0	-
Bujaru	3	3	100,00	0	-	0	-
Cachoeira do Ararí	1	1	100,00		-	0	-
Cachoeira do Piriá	3	3	100,00	0	-	0	-
Cametá	14	3	21,43	0	-	11	78,57
Capitão Poço	1	1	100,00		-	0	-
Castanhal	2	1	50,00	1	50,00	0	-
Colares	3	3	100,00	0	-	0	-
Concórdia do Pará	10	16	160,00	0	-	6	60,00
Curralinho	1	1	100,00		-	0	-
Garrafão do Norte	2		-		-	2	100,00
Gurupá	10	10	100,00	0	-	0	-
Igarapé-Açu	1	1	100,00		-	0	-
Inhangapi	7	7	100,00	0	-	0	-
Ipixuna do Pará	1		-	1	100,00	0	-
Irituia	13	10	90,91	0	-	1	9,09
Limoeiro do Ajurú	1		-		-	1	100,00
Mocajuba	9	9	100,00	0	-	0	-
Moju	26	23	88,46	0	-	3	11,54
Monte Alegre	2	2	100,00	0	-	0	-
Óbidos	13	13	100,00	0	-	0	-
Oeiras do Pará	1	0	-	0	-	2	100,00
Oriximiná	37	36	97,30	0	-	1	2,70
Ourém	1	1	100,00		-	0	-
Ponta de Pedras	2	2	100,00	0	-	0	-
Portel	4	2	50,00	2	50,00	0	-
Porto de Moz	5	0	-	0	-	5	100,00
Prainha	1	1	100,00		-	0	-
Salvaterra	19	16	100,00	0	-	0	-
Santa Isabel do Pará	5	3	100,00	0	-	0	-
Santa Luzia do Pará	6	5	100,00	0	-	0	-
Santarém	12	11	91,67	1	8,33	0	-
São Domingos do Capim	4	4	100,00	0	-	0	-
São Miguel do Guamá	5	4	80,00	1	20,00	0	-
Santo Antonio do Tauá	1		-	1	100,00	0	-
Tomé-Açu	7	7	100,00	0	-	0	-
Traquateua	4	2	50,00	1	25,00	1	25,00
Viseu	6	4	80,00	0	-	1	20,00
Pará	324	269	83,80062	15	4,67289	37	11,52648

Fonte: CEDENPA, INCRA, ITERPA e MALUNGU, 2017.

Elaboração: MALCHER, Maria Albenize Farias.

**APÊNDICE F – COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO PARÁ COM
PROCESSO DE REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA NO INSTITUTO DE
COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA - INCRA**

Ano de Abertura	Município	Comunidade
	Barcarena	Bujaruba
	Barcarena	Gibiries de São Lourenço
	Barcarena	Sítio Conceição
	Barcarena	Sítio São João
	Barcarena	Ramal Cupuaçu
	Oeiras do Pará	Igarapé Arirá
	Portel	Cipoal Rio Pacajá
	Portel	São Tomé de Tauçu
	Tomé-Açu	Nova Betel
	Viseu	Cajueiro
2003	Santarém	Arapemã
2003	Santarém	Murumuru
2003	Santarém	Saracura
2003	Santarém	Bom Jardim
2003	Santarém	Tinigu
2004	Bujaru	São Judas Tadeu
2004	Salvaterra	Campina/Vila União
2004	Óbidos	Patauí do Umirizal
2004	Oriximiná	Mãe Cué
2004	Oriximiná	Sagrado Coração de Jesus
2004	Oriximiná	Tapagem
2004	Oriximiná	Paraná do Abuí
2004	Oriximiná	Abuí
2005	Cachoeira do Arari	Gurupá
2005	Capitão Poço	Narcisa
2005	Colares	Cacau e Ovos
2005	Gurupá	Flexinha
2005	Irituia	São Miguel Arcanjo
2005	Irituia	Montana
2005	Irituia	São José de Açaitéu
2005	Irituia	Sagrado Coração de Jesus do Patauateua
2005	Irituia	Boa Vista
2005	Irituia	Nova Laudicéia
2005	Irituia	Maracaxeta
2005	Salvaterra	Bacabal
2005	Salvaterra	Santa Luzia
2005	Salvaterra	Deus Ajude
2005	Salvaterra	Salvar
2005	Santa Luzia do Pará	Pimenteiras
2005	Oriximiná	Ariramba
2006	Santarém	Pérola do Maicá
2006	Óbidos	Maratubinha
2006	Óbidos	Mondongo
2006	Óbidos	Igarapé Açu dos Lopes
2006	Óbidos	Peruana
2006	Óbidos	Nossa Senhoras das Graças
2007	Salvaterra	Boa Vista

2007	Salvaterra	Caldeirão
2007	Salvaterra	Pau Furado
2007	Salvaterra	São João
2007	São Domingo do Capim	Sauá Mirim
2007	São Domingo do Capim	Taperinha
2007	São Domingo do Capim	Ipixunhinha
2007	Viseu	Vila Mariana
2007	Santarém	Nova Vista do Ituqui
2007	Santarém	São Raimundo do Ituqui
2007	Santarém	São José do Ituqui
2008	Currálinho	São José de Mutuaca
2008	Salvaterra	Rosario
2008	Salvaterra	São Benedito
2008	Salvaterra	Paixão
2009	Baião	Fugido
2009	Viseu	São José do Gurupi
2010	Salvaterra	Bairro Alto
2010	Salvaterra	Mangueiras
2011	Santa Isabel do Pará	Boa Vista do Itá
2013	Acará	Amarqualta
2013	Acará	Amarqualta
2013	Acará	Amarqualta
2013	Acará	Amarqualta
2013	Acará	Amarqualta
2013	Acará	Amarqualta
2013	Irituia	Santa Maria do Curaçá
2013	Ponta de Pedras	Tartarugueiro
2013	Salvaterra	Providência
2013	Salvaterra	Siricari
2013	Santa Izabel do Pará	Jacarequara
2013	Tomé-açu	São Pedro
2013	Santarém	Patos do Ituqui
2014	Ponta de Pedras	Ilha Santana
2014	Oriximiná	Cachoeira Porteira
2014	Oriximiná	Moura
2014	Oriximiná	Jamari
2014	Oriximiná	Curuça
2014	Oriximiná	Juquirizinho
2014	Oriximiná	Juquiri Grande
2014	Oriximiná	Palhal
2014	Oriximiná	Nova Esperança
2014	Oriximiná	Erepecu/Último Quilombo

Fonte: CEDENPA, INCRA, ITERPA e MALUNGU, 2017.

Elaboração: MALCHER, Maria Albenize Farias.

**APÊNDICE G – COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO PARÁ COM
PROCESSO DE REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA NO INSTITUTO DE
TERRAS DO PARÁ – ITERPA**

Município	Comunidade
Abaetetuba	Ramal al do Bacuri
Abaetetuba	Samauma
Abaetetuba	Igarapé Vilar
Abaetetuba	Caeté
Acará	Carananduba
Acará	Espirito Santo
Acará	Menino Jesus
Acará	Paraiso
Acará	Turé
Acará	Formosa
Acará	Monte São
Acará	Ipitinga Grande
Acará	Ipitinga Médio
Acará	Massaranduba
Acará	Vila São Miguel
Acará	Itapuama
Acará	Trindade III
Acará	Balsa
Acará	São Rosário
Acará	Santo Estevão do Itaú Sul
Acará	Mãe Efigênia
Bonito	Cuxiú
Cametá	Ilha Grande do Cupijó
Cametá	Boa ESperança
Castanhal	São Pedro
Castanhal	Macapazinho
Inhangapi	Bandeira Branca
Inhangapi	Paraíso
Inhangapi	Cumarú
Ipixuna do Pará	Rio Capim
Limoeiro do Ajuru	Rio Jucara
Moju	Bom Prazer
Obidos	Arapucú
Obidos	IgarapeAçú dos Lopes
Obidos	Mondongo
Obidos	Muratubinha
Obidos	Nossa Senhora das Graças do Paraná do Baixo
Obidos	Peruana
Obidos	Pataú do Umirizal
Óriximiná /Óbidos	Cachoeira Porteira
Oriximiná/Óbidos	Ariramba
Prainha	União São João
Santa Isabel do Pará	Tacajós
Santa Isabel do Pará	Conceição do Itá
Santo Antonio do Pará	Tacuateua da Ponta
São Domingos do Capim	Rio Capim
São Domingos do Capim	Saraú Mirim
São Domingos do Capim	Taperinha
São Domingos do Capim	Ipixuninha
Tomé Açú	Castelo
Tomé Açú	Itabocal
Tomé Açú	Igarapé Marupaubá
Tomé Açú	Tucumandeuá
Tomé Açú	Rosa de Saron
Tomé Açú	Nova Betel

Fonte: CEDENPA, INCRA, ITERPA e MALUNGU, 2017.

Elaboração: MALCHER, Maria Albenize Farias.

**APÊNDICE H – COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO PARÁ COM
PROCESSO DE REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA SEM PROCESSO DE
REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA**

Município	Comunidade
Concórdia do Pará	Timboteua Cravo
Concórdia do Pará	Velho Expedito
Concórdia do Pará	Cravo
Concórdia do Pará	Curuperé
Concórdia do Pará	Nossa Senhora do Perpétuo Socorro – km 35
Concórdia do Pará	Curuperezinho
Viséu	Cajueiro
Viséu	José do Gurupi
Viséu	João Grande
Salvaterra	Cururu
Salvaterra	Cururuzinho
Salvaterra	Água Boa
Belém	Sucucurijuquara
Bragança	América
Traquateua	Cigano
Traquateua	Torres
Traquateua	Campo Novo
Santa Luzia do Pará	Pau D'Arco
Oeiras do Pará	Igarapé Arirá
Irituia	Bracinho
Irituia	Santa Maria do Curuça
Breu Bramco	Jutai

Fonte: dados da pesquisa, 2017.

Elaboração: MALCHER, Maria Albenize Farias.

APÊNDICE I - DISTRIBUIÇÃO DAS ASSOCIAÇÕES E COMUNIDADES QUILOMBOLAS POR MUNICÍPIOS DO PARÁ

Município	Nº de Comunidades	Nº de Associação	Certificadas	Tituladas
Abaetetuba	17	8	16	12
Acará	21	13	14	5
Alenquer	1	1	1	1
Ananindeua	1	1	1	1
Bagre	5	2	5	-----
Baião	27	7	23	18
Barcarena	6	5	1	-----
Belém	1	0	1	-----
Bonito	1	1	1	-----
Bragança	1	0	1	-----
Breu Branco	1	1	1	-----
Bujaru	3	1	3	-----
Cachoeira do Ararí	1	1	1	-----
Cachoeira do Piriá	3	3	3	3
Cametá	14	7	3	10
Capitão Poço	1	1	1	-----
Castanhal	2	1	2	-----
Colares	3	2	3	-----
Concórdia do Pará	10	2	10	4
Currãozinho	1	1	1	-----
Garrafão do Norte	2	1	2	2
Gurupá	10	4	10	10
Igarapé-Açu	1	1	1	1
Inhangapi	7	2	7	5
Ipixuna do Pará	1	1		
Irituia	13	3	10	-----
Limoeiro do Ajurú	1	1	-----	-----
Mocajuba	9	2	9	9
Moju	26	24	14	23
Monte Alegre	2	2	2	-----
Óbidos	13	7	13	6
Oeiras do Pará	1	2	-----	-----
Oriximiná	37	10	37	25
Ourém	1	1	1	1
Ponta de Pedras	2	3	2	-----
Portel	4	2	2	-----
Porto de Moz	5	1	-----	-----
Prainha	1	1	1	-----
Salvaterra	19	17	16	-----
Santa Isabel do Pará	5	3	3	1
Santa Luzia do Pará	6	6	5	3
Santarém	12	18	11	-----
São Domingos do Capim	4	1	4	-----
São Miguel do Guamá	5	5	4	2
Santo Antonio do Tauá	1	1	-----	-----
Tomé-Açu	7	2	7	-----
Traquateua	4	4	2	1
Viseu	6	4	2	4
Pará	324	187	269	136

Fonte: CEDENPA, INCRA, ITERPA e MALUNGU, 2017.

Elaboração: MALCHER, Maria Albenize Farias.

APÊNDICE J – ASSOCIAÇÕES QUILOMBOLAS DO ESTADO DO PARÁ

ABAETETUBA

1. Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo das Ilhas de Abaetetuba
2. Associação de Mulheres Artesãs Quilombolas do Rio Genipauba
3. Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo do Ramal do Bacuri
4. Associação Quilombola Nossa Senhora do Bom Remédio do Rio Açacu
5. Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Ramal de Piratuba
6. Associação Remanescente de Quilombo do Samaúma
7. Associação Quilombola Zumbi Dos Palmares do Igarapé Vilar
8. Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo do Caeté

ACARÁ

9. Associação dos Moradores e Agricultores Quilombola de Carananduba
10. Associação dos Moradores e Agricultores da Comunidade de Espírito Santo
11. Associação de Moradores e Agricultores Remanescentes de Quilombos das Comunidades de Santa Quitéria e Itacoãozinho
12. Associação dos Remanescentes de Quilombos Filhos de Zumbi
13. Associação dos Agricultores Quilombolas da Comunidade Santa Maria de Itancoã Miri
14. Associação dos Moradores e Produtores Quilombolas de Guajara Miri
15. Associação de Moradores e Agricultores Remanescentes de Quilombo Menino Jesus
16. Associação de Agricultores da Comunidade de Quilombola do Paraíso
17. Associação de Moradores e Agricultores Quilombolas do Alto Acará
18. Associação Quilombola dos Moradores, Agricultores e Amigos da Comunidade Itapuama
19. Associação de Moradores da Comunidade Trindade III
20. Associação dos Quilombolas, Ribeirinhos, Agricultores Familiares e Pescadores do Vale do Acará
21. Associação de Moradores e Agricultores Quilombolas das Comunidades São Rosario, Santo Estevão do Itau Sul Mãe Efigênia

ALENQUER

22. Associação Comunitária de Negros do Quilombo Pacoval de Alenquer

ANANINDEUA

23. Associação dos Moradores e Produtores Quilombolas do Abacatal/Aurá.

BAGRE

24. Associação de Quilombos da Comunidade Cristã de Balieiro
25. Associação Remanescente de Quilombos de Tatituquara, S. Sebastião Ajará e Boa Esperança

BAIÃO

26. Associação Comunitária dos Remanescentes de Quilombos e Mocambos de Santa Fé e Santo Antônio.
27. Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo de Vila Dutra e Caladas
28. Associação de Remanescentes de Quilombos de Bailique Centro, Bailique Beira, Porção e São Bernardo
29. Associação de Remanescentes de Quilombo de Igarapé Preto e Baixinha
30. Associação das Comunidades Remanescente de Quilombos de Umarizal Beira, Umarizal Centro, Boa Vista e Paritá-Miri
31. Associação Quilombola Rural do Fugido
32. Associação Remanescente de Quilombos de São José de Icatu

BARCARENA

33. Associação Rural Extrativista das Famílias Tradicionais da Comunidade São Sebastião de Burajuba
34. Associação da Comunidade Quilombola Indígena Sítio Conceição
35. Associação da Comunidade Quilombola Indígena Ramal do Cupuaçu
36. Associação da Comunidade Quilombola Indígena Sítio São João
37. Associação da Comunidade Quilombola Indígena Gibiries de São Lourenço

BONITO

38. Associação da Comunidade dos Quilombolas do Cuxiú

BREU BRANCO

39. Associação Afro-Brasileira Quilombola de Jutai

BUJARU

40. Associação Remanescente de Quilombo Oxalá de Bujaru – ARQUIOB

CACHOEIRA DO ARARI

41. Associação dos Remanescentes de Quilombo do Gurupá

CACHOEIRA DO PIRIÁ

42. Associação Quilombola Rural da Comunidade Bela Aurora

43. Associação da Comunidade de Remanescentes de Quilombolas Camiranga

44. Centro Comunitário Itamoari

CAMETÁ

45. Associação dos Remanescentes de Quilombo de Porto Alegre

46. Associação dos Remanescentes de Quilombos de Matias

47. Associação dos Moradores e Agricultores Remanescentes de Quilombo São Benedito

48. Associação de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Quilombolas Terra da Liberdade

49. Associação Remanescente de Quilombo de Santa Maria do Lagunho

50. Associação dos Remanescentes de Quilombos da Localidade de Mupi

51. Associação dos Remanescentes de Quilombo da Ilha Grande de Cupijo

CAPITÃO POÇO

52. Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo de Narcisa

CASTANHAL

53. Associação dos Remanescentes de Quilombos da Comunidade de São Pedro

COLARES

54. Associação Quilombola de Cacau e Ovos

55. Associação Quilombola da Comunidade da Terra Amarela

CONCÓRDIA DO PARÁ

56. Associação dos Moradores Remanescente de Quilombo do Cravo

57. Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos Nova Esperança de Concórdia do Pará

CURRALINHO

58. Associação de Remanescentes de Quilombos Comunitários Extrativistas do Rio Mutuacá

GARRAÇÃO DO NORTE

59. Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo de Castanhalzinho e Cutuvelo

GURUPÁ

60. Associação dos Remanescentes de Quilombo da Comunidade Maria Ribeira

61. Associação dos Remanescentes de Quilombos de Gurupá

62. Associação dos Remanescentes do Quilombo do Jocojó

63. Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos de Flexinha, Bom Jesus e Carrazedo

IGARAPÉ AÇU

64. Associação dos Remanescentes de Quilombos de Nossa Senhora do Livramento

INHANGAPI

65. Associação de Remanescentes de Quilombos de Itaboca, Quatro Bocas e Cacoal

66. Associação de Remanescentes de Quilombo Menino Jesus de Pitimandeuá

IPIXUNA DO PARÁ

67. Associação Quilombola Unidos do Rio Capim

IRITUIA

- 68. Associação de Quilombos São Miguel Arcanjo da Região Guamá
- 69. Associação de Quilombos Santa Maria do Curuça
- 70. Associação dos Moradores e Agricultores da Comunidade Quilombolas de Santa Terezinha

LIMOEIRO DO AJURU

- 71. Associação Remanescente de Quilombo do Rio Jucara

MOCAJUBA

- 72. Associação da Comunidade de Remanescentes de Quilombo de Tambai - Açú
- 73. Associação dos Remanescentes de Quilombos do 2º. Distrito de Porto Grande, Mangabeira, São Benedito de Viseu, Santo Antônio de Viseu, Uxizal, Vezânia e Ibitinga.

MOJU

- 74. Associação Quilombola do Baixo Caeté
- 75. Associação dos Moradores Remanescentes de Quilombo da Comunidade do Caeté
- 76. Associação dos Moradores Quilombolas do Moju-Miri
- 77. Associação da Casa Familiar Rural do Território Quilombola de Jambuaçu
- 78. Associação de Grupo de Mulheres da Produção na Agricultura Familiar, Art. e Extrativismo Solidário do Terr. Quilombola de Jambuaçu
- 79. Coordenação Das Associações Quilombolas do Território de Jambuaçu
- 80. Associação da Comunidade Remanescente de Quilombos de Conceição do Igarapé do Mirindeua
- 81. Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo Oxalá de Jacunday
- 82. Associação da Comunidade Remanescente de Quilombos de Bom Jesus do Centro Ouro - Filhos de Zumbi
- 83. Associação dos Remanescentes de Quilombo da Comunidade de São Bernardino
- 84. Associação Remanescente de Quilombo Novo Palmares de Juquiri.
- 85. Associação Quilombola Oxossi da Comunidade Ribeira
- 86. Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo Ioruba de Santa Luzia do Bom Prazer
- 87. Associação Remanescente de Quilombo Olorum de Santa Luzia do Traquateua
- 88. Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo de Santa Maria de Mirindeua
- 89. Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo Santa Maria do Tracuateua
- 90. Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo Santa Ana – Axé do Baixo do Jambuaçu.
- 91. Associação da Comunidade Remanescente de Quilombos de Santo Cristo do Ipitanga do Mirindeua.
- 92. Associação Quilombola dos Agricultores de São Manoel
- 93. Associação Remanescente de Quilombo do Baixo Guajarauna
- 94. Associação Remanescente de Quilombo Congo da Vila Tracuateua
- 95. Associação Remanescente de Quilombo Rei Zumbi da Comunidade Sítio Bosque
- 96. Associação da Comunidade Remanescente de Quilombos Nova Canaã do Ramal do Jupuba
- 97. Associação de Moradores e Pequenos Agricultores Rurais da Comunidade Sacutuba

MONTE ALEGRE

- 98. Associação de Remanescentes de Quilombo de Passagem
- 99. Associação de Remanescentes de Quilombo de Peafú

ÓBIDOS

- 100. Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Município de Óbidos
- 101. Associação das Comunidades Remanescentes de Negros da Área das Cabeceiras
- 102. Associação Remanescente de Quilombo da Comunidade Arapucu
- 103. Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Muratubinha, Igarapé Açú dos Lopes e Mondongo
- 104. Associação dos Remanescentes de Quilombo da Comunidade Nossa Senhora das Graças do Paraná de Baixo
- 105. Associação da Comunidade Remanescente de Negros da Área da Peruana
- 106. Associação Dos Remanescentes de Quilombo do Pataua Umirizal

OEIRAS DO PARÁ

- 107. Associação dos Remanescentes de Quilombolas Recanto Esporte Clube
- 108. Associação Remanescente de Quilombo do Igarapé Arirá

ORIXIMINÁ

- 109. Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Município de Oriximiná
- 110. Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos Abuí, Paraná do Abuí, Tapagem, Sagrado Coração, Mãe Cué (Mãe Domingas).
- 111. Associação Comunitária dos Remanescentes de Quilombo do Lago do Moura
- 112. Associação das Com Remanescentes de Quilombo Juquirizinho, Curuçá Mirim, Jamari, juquiri Grande, Palhal, Ultimo Quilombo Erepecu e Nova Esperança
- 113. Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo Boa Vista
- 114. Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos Bacabal, Aracum de Cima, Aracum do Meio, Aracum de Baixo, Serrinha, Terra Preta II e Jarauacá.
- 115. Associação Remanescente de Quilombo da Comunidade de Água Fria
- 116. Associação da Comunidade de Remanescentes de Quilombo Ariramba
- 117. Associação de Remanescentes de Quilombos das comunidades Pancada, Araçá, Espírito Santo, Jauari, Boa Vista do Cuminã, Varre Vento, Jarauacá, Acapú.
- 118. Associação dos Moradores da Comunidade Remanescente de Quilombo de Cachoeira Porteira

OUREM

- 119. Associação Agrícola Comunitária Remanescentes de Quilombolas do Mocambo

PONTA DE PEDRAS

- 120. Associação dos Moradores Remanescentes de Quilombo de Ponta de Pedras
- 121. Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo do Tartarugueiro
- 122. Associação dos Remanescentes dos Quilombola Agroextrativista da Ilha de Santana

PORTEL

- 123. Associação Remanescente de Quilombo da Comunidade São Tomé de Tauçu
- 124. Associação Remanescente de Quilombo da Comunidade São Sebastião, Cipoal e Rio Pacajá

PORTO DE MOZ

- 125. Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombolas Tauera, Buiucu, Taperu e Turu de Moradores do Maripi

PRAINHA

- 126. Associação de Moradores Remanescentes de Quilombos de União São João

SALVATERRA

- 127. Associação Remanescente de Quilombo de Salvar
- 128. Associação Remanescente de Quilombo de Mangueiras
- 129. Associação Remanescente de Quilombos de São João Mangueira
- 130. Associação Remanescente de Quilombos de Providência
- 131. Associação Remanescente de Quilombo dos Moradores do Povoado Deus me Ajude
- 132. Associação Remanescente de Quilombo de Siricari
- 133. Associação Comunitária de Remanescentes de Quilombo de Paixão
- 134. Associação de Remanescentes de Quilombo de Boa Vista
- 135. Associação de Remanescentes de Quilombo de Bairro Alto
- 136. Associação dos Pescadores e Aquicultores da Comunidade Quilombola de Bairro Alto
- 137. Associação de Remanescente de Quilombo de Pau Furado
- 138. Associação dos Remanescentes de Quilombo de Bacabal
- 139. Associação Remanescente de Quilombos de Santa Luzia
- 140. Associações Remanescentes de Quilombos de São Benedito
- 141. Associação Comunitária de Remanescentes de Quilombolas de Rosário
- 142. Associação de Mães e Agricultores Quilombolas de Vila União
- 143. Associação de Remanescentes de Quilombo da Comunidade do Calderão

SANTA IZABEL DO PARÁ

- 144. Associação Comunitária de Remanescentes de Quilombo de Boa Vista do Itá
- 145. Associação de Agricultores Quilombola da Comunidade de Jacarequara
- 146. Associação Comunitária de Remanescente de Quilombo de Macapazinho

SANTA LUZIA DO PARÁ

- 147. Associação Quilombola Vida para Sempre Jacarequara
- 148. Associação Quilombola dos Agricultores Familiares da Pimenteira
- 149. Associações Remanescentes de Quilombos de Três Voltas
- 150. Associação dos Moradores Remanescentes do Quilombo do Tipitinga
- 151. Associação Comunitária Quilombola Agroambiental de Muruiteuazinho
- 152. Associação Remanescente de Quilombo Unidos do Pau D'Arco

SANTARÉM

- 153. Federação das Organizações Quilombolas de Santarém
- 154. Associação Comunitária dos Remanescentes de Quilombos da Comunidade Saracura
- 155. Associação de Rádio Comunitária do Quilombo Saracura
- 156. Associação Comunitária de Remanescente de Quilombos de Arapema
- 157. Associação de Moradores Remanescentes de Quilombo do Arapemã Residentes no Maicá
- 158. Associação da Comunidade de Remanescentes de Quilombo de Bom Jardim
- 159. Associação de Rádio Comunitária do Quilombo Bom Jardim
- 160. Associação de Remanescentes de Quilombos de Murumuru
- 161. Associação de rádio Comunitária de Murumuru
- 162. Associação Quilombola de Murumutuba
- 163. Associação dos Remanescentes de Quilombos de Tiningu
- 164. Associação de Rádio Comunitária de Tiningu
- 165. Associação Remanescente da Comunidade Quilombola de Patos do Ituqui
- 166. Associação dos Remanescentes de Quilombo Maria Valentina
- 167. Associação de Remanescentes de Quilombo de São Raimundo do Ituqui
- 168. Associação Comunitária de Remanescentes de Quilombos da Comunidade de Nova Vista do Ituqui
- 169. Associação das Comunidades Remanescentes de São José do Ituqui
- 170. Associação dos Remanescentes do Quilombo da Comunidade de Surubiu Açú

SÃO DOMINGOS DO CAPIM

- 171. Associação Quilombola Unidos do Rio Capim

SÃO MIGUEL DO GUAMÁ

- 172. Associação Quilombola dos Produtores Rurais e Ribeirinhos do Canta Galo
- 173. Associação de Moradores Remanescentes de Quilombolas da Comunidade Menino Jesus
- 174. Associação dos Quilombolas da Comunidade Nossa Senhora de Fátima do Crauateua
- 175. Associação dos Moradores e Produtores Rurais da Comunidade Quilombola Santa Rita de Barreira
- 176. Associação dos Remanescentes de Quilombola da Comunidade São Pedro do Crauateua

SANTO ANTONIO DO TAUÁ

- 177. União dos Quilombolas Remanescentes de Tracuateua da Ponta

TOMÉ-AÇU

- 178. Associação de Moradores e Agricultores, Ribeirinhas e Quilombolas da Comunidade de São Pedro
- 179. Associação de Moradores, Agricultores Ribeirinhos e Quilombolas da Comunidade Forte do Castelo

TRAQUATEUA

- 180. Associação dos Produtores Quilombolas da Comunidade Jurussaca
- 181. Associação Remanescente Quilombolas do Cigano
- 182. Associação dos Remanescentes de Quilombolas da Comunidade do Torres
- 183. Associação Remanescentes de Quilombo da Comunidade do Campo Novo

WISEU

- 184. Associação Quilombola Rural das Comunidades de Paca e Aningal
- 185. Associação Quilombola de Vila Mariana
- 186. Associação da Comunidade Remanescente de Quilombo do Cajueiro
- 187. Associação Quilombola Rural da Vila de José do Gurupi

APÊNDICE K - QUESTIONÁRIO

Nome da Comunidade: _____ *Data:* ____/____/____

Nome do Entrevistado: _____ Apelido: _____

Idade: _____ Sexo: ___ Masc ___ Fem. Escolaridade: _____ Profissão: _____

Caso o entrevistado (a) não seja o(a) responsável pela família informe a posição familiar:

1 - Local de origem dos formadores da família: Homem _____ Mulher _____

2 - Sua Família sempre trabalhou na terra: () sim () Não. *Se a resposta for não.* Desde quando está na terra? _____ Chegou vindo de uma Zona ___ Rural ___ Urbana. 3 - Modalidade de acesso à terra antes da emissão do título quilombola: () compra () ocupação () concessão de uso () herança () arrendamento ()

4 - Modalidade de acesso à casa: () Própria () Alugada () Cedida 5 - Quantas pessoas moram na residência:

6 - Com quem aprendeu a trabalhar com a terra? () Avós () Pai () Mãe () Parentes () Amigos () Técnicos

7 - Composição familiar

Componentes da família	Nome	Idade	Sexo F/M	Escolaridade	Estuda S/N	Trabalha na terra	
						Sim	Não

8 - Caso existe alguém que trabalhe fora da comunidade descrever: Quem? ____ Onde? ____

9 - Familiares que moram fora da terra: Quem? _____ Onde: _____ Motivo: _____

10 - possui documentos: () Certidão de nascimento () Carteira de Identidade () C.P.F () Título Eleitor () Carteira da Associação () DAP quilombola () _____

11 - Participa de alguma organização ou grupo comunitário? () Cooperativa () Sindicato () Igreja Católica () Igreja Evangélica (_____) () Outros: Especificar: _____

12 - Na sua opinião qual o grau de importância da organização? () Fundamental () Importante () Pouco importante () Não é necessária

13 - Na sua opinião quais os principais problemas da comunidade () Problemas Econômicos () Problemas Sociais () outros

14 - Qual a Renda Familiar Mensal: () - de 1 S.M () 1 S.M () 1 a 2 S.M () 2 a 3 S.M () + de 3 S.M

Quantos membros participam da renda familiar? M () F ()

Têm Aposentados: Sim () Não () se Sim, Quantos: M () F ()

Recebe Bolsa família: Sim () Não () () Comércio: Sim () Não () se Sim, Quantos: M () F () ()

Assalariado Sim () Não () se Sim, Quantos: M () F ()

15 - Atividade agrícola: Tem roça () sim () não Porque: _____

Quantos participam da atividade agrícola? M () F ()

16 - Necessitando de Assistência técnica Agrícola a quem recorre?

17 - Quando precisa de financiamento, a quem procura?

18 - Se obteve algum financiamento, como ocorreu? () Individual () Cooperativa () Sindicato () Associação

Em que modalidade: () PRONAF () FNO () ____ / Em que sistemas produtivos?

Na Agricultura: () Lavoura branca () lavoura perene ou semi-perene

Na pecuária: () aquisição de gado () cerca () Curral () reforma de pasto () aquisição de: ____

Em equipamentos: () Trator () roçadeira () arado () grade () outro ____

Atividades coletivas na comunidade: Qual a importância da terra para você? O que produzem? Comercialização como é feita?

MORADIA E SANEAMENTO

TIPO DE CASA		ABASTECIMENTO DE AGUA		TRATAMENTO DE AGUA	
Tijolo		Rede Pública		Filtrada	
Madeira		Poço		Fervida	
Barro		Igarapé		Clorada	
Mista		MEIOS DE TRANSPORTE		Sem Tratamento	
Número de Cômodos: _____		Carro		DESTINO DO LIXO	
SISTEMA DE ESGOTO		Ônibus		Coletado	
Rede Publica		Moto		Queimado	
Fossa		Bicicleta		Céu Aberto	
Céu Aberto		Barco		Enterrado	
Outros:		Outros:		Outros:	

Eletrodomésticos?

22 - Fontes de Informação utilizadas: () Leitura () Reuniões () TV () Rádio () Escola

() Vizinhos () Religiosos () Outro:

23 - Quando tem problemas de saúde na família, a quem recorre? () INCRA () Liderança Comunitária

() Vizinho () Técnico da FNS () Agente Comunitário Local () Médico na cidade () Técnico da Prestadora () Outro:

Entrevistado: _____

APÊNDICE L – ROTEIRO DE ENTREVISTA SEMI-ABERTA

1. Nome:
2. Data de Nascimento:
3. Identidade de Gênero:
4. Local de Nascimento:
5. Local onde mora:
6. Escolaridade:
7. Estado civil:
8. Tem filhos? Quantos?
9. Religião:
10. Raça/cor:
11. Participa de algum movimento social, grupo? Qual (is):
12. Fale sobre sua história de vida?
13. Há quanto tempo você mora na comunidade?
14. Ocupa ou ocupou algum outro cargo de liderança dentro da comunidade? Qual? Há quanto tempo? De que forma?
15. Como liderança, participou do processo de reconhecimento (certificação, titulação, outro) da comunidade como remanescente de quilombo? Como ocorreu esse processo e como se encontra atualmente?
16. Como você avalia esse processo de reconhecimento dentro da comunidade e a política dos territórios quilombolas?
17. Trace uma linha do tempo em relação à história da comunidade a partir de que acha importantes que você recorda?
18. Existe grupo de mulheres ou juventude na comunidade?
19. Quais são as principais necessidades da comunidade hoje (incluir mulheres negras e juventude negra)?
20. Há muitos conflitos na comunidade? Quais?
21. Em sua opinião as condições de vida dos moradores da comunidade vão melhorar com a titulação quilombola (incluir mulheres negras e juventude negra)?
22. Já sofreu ou sabe de alguém que sofre com violência doméstica ou outro tipo de violência?

Para Juventude Quilombola

23. Na sua visão o que é quilombo?
24. Como o quilombo influencia na sua identidade? (Exemplo)
25. Como você vê a juventude Negra no quilombo? Tem diferença para os demais moradores?
26. Você conhece as políticas públicas existentes para os jovens rurais, incluindo Quilombola? (Exemplo)
27. Os meios de comunicação (rádio, TV, internet) exercem influência na formulação do seu projeto de vida? Como?
28. A educação faz a diferença na vida dos jovens? Em que sentido?
29. Pratica algum esporte e/ou gosta de atividade de lazer?
30. A política de reconhecimento quilombola influencia? Como? (Exemplo)
31. As políticas públicas para os jovens e para as comunidades rurais influenciam? Como?

ANEXO A - PRINCIPAIS MOCAMBOS QUE NEGROS FUGIDOS DAS SENZALAS ORGANIZARAM NO TERRITÓRIO PARAENSE

“Mocambos de Mocajuba”	Foram instalados principalmente às margens dos rios Mojuim e Mocajuba, hoje são Caetano de Odivelas e Curuçã. Nessa zona os escravizados usaram de fundar vários miní-mocambos, intermediários, despistadores da repressão governamental. Muitos eram erguidos nos igapós, morando nas palafitas. Dedicavam-se principalmente a agricultura e também realizavam saques. Nessa área havia o engenho Icarau. [...]
Mocambos da Zona Guajarina Baixo Tocantins	- Era uma zona canvieira, os principais quilombos foram: a) Mocambo de Alcobaça - Quando foram construir um fortim, os batedores chegaram a um grande quilombo, com mais de 300 habitantes, dirigido pela destemida FELIPA MARIA ARANHA. A organização interna desse Mocambo, assemelhava-se a uma comuna republicana. Em 1895 ainda haviam restos dele. Atual Tucuruí; b) Mocambo de Tabatinga -No baixo Tocantins. c) Mocambo Caxiú - Ficava no Rio Capim, foi dirigido pelo Preto Félix Nesse haviam mais de 400 pessoas. Provavelmente o Preto Félix foi o mais fiel seguidor de Eduardo Angelin, por ocasião da Cabanagem. [...]
Mocambos do Trombetas e do Curuá	Óbidos era um município que vivia em função de uma fortaleza lá existente, controlada pelos portugueses. Devido ao difícil acesso, a região do Trombetas sempre foi um lugar considerado seguro, para a formação de Mocambos. Aliás, até hoje o acesso ainda é difícil. A relação dos mocambeiros com o restante da população era amistosa, mas sempre houve muita repressão. Os Mocambos de nome Inferno e o Cipotema,, foram destruídos em 1857 por forças que vieram simultaneamente de Santarém, Alenquer, Monte Alegre e Óbidos, tendo como remadores os índios Mudurucu. Mas um negro de nome Atanásio, com os remanescentes do Inferno e Cipotema, organizaram um novo quilombo no Trombetas. A principal povoação do mocambo era a Cidade de Maravilha, que foi destruída pelos próprios negros, por volta de 1868, ao tomarem conhecimento, através de regatões, que estava sendo organizada uma expedição, em Santarém, para atacar a Cidade. Ao que tudo indica, os negros entenderam que a existência de uma grande povoação, chamava mais a atenção dos inimigos e optaram pela formação de pequenos aglomerados, dispersão. Atanásio era descrito como um dirigente despótico, mas havia contradições, uma vez que se referiam a um "governo despótico eletivo" e que delegados e sub-delegados eram eleitos. Viviam do plantio de mandioca, tabaco, coleta de castanha, salsaparrilha, etc., sendo o excesso trocado por ferro e armas, com os regatões e com os índios Arequenas, Tunayanas, Chamarumás e Piana-Gatós. Por volta de 1868 alguns negros aquilombados no Trombetas, propuseram comprar suas cartas de alforria, por 300 mil réis, dentro de um prazo de 4 anos. Queriam também garantias de que não seriam recrutados para a guerra (Paraguai). O Governo Provincial recusou a proposta e como resposta, em 1870 ordenou a distribuição de todos os quilombos. No Curuá, os mocambeiros foram se dispersando gradativamente. Em Alenquer ainda hoje existe um bairro de nome Loanda (evocação a Anãola), resultante da descida dos negros para as cidades. [...]
Mocambos diversos	Existiram muitos outros quilombos no Pará. No Rio Capim, na Baía do Furtado, Igarapé do Una, Rio Maguari, Rio Anajás, Rio dos Macacos (Chaves), Ilha das Onças, Mosqueiro, Rio Guamá e outros. Nos mocambos viviam além dos negros, índios, soldados desertores e criminosos foragidos. Em 1833 foi proclamada a igualdade entre os homens, na Guiana Francesa, o que, entretanto, só foi efetivada em 1848. “Esse fato estimulou a fuga de muitos negros do Pará para Caiena”.

Fonte: Sales (2005, p. 260-74) *apud* Bentes (2014, p. 39-40).