

23 contra

**Quilombos no Brasil:
Demarcadores de
Identidade e Estratégias
de Mobilização Étnica
Vol. 1**



editora
UEA

PPCI **CH**

23 cofres contes

**Quilombos no Brasil: Demarcadores de
Identidade e Estratégias de Mobilização Étnica
Vol. 1**



editora
UEA

PPGI.CH

Governo do Estado do Amazonas

Wilson Miranda Lima
Governador

Universidade do Estado do Amazonas

André Luiz Nunes Zogahib
Reitor

Kátia do Nascimento Couceiro
Vice-Reitora

editora **UEA**

Isolda Prado de Negreiros Nogueira Horstmann
Diretora

Maria do Perpetuo Socorro Monteiro de Freitas
Gerente

Wesley Sá
Editor Executivo

Raquel Maciel
Produtora Editorial

Isolda Prado de Negreiros Nogueira Horstmann
(Presidente)
Adriana Távora de Albuquerque Taveira
Carlos Mauricio Seródio Figueiredo
Gislaine Regina Pozzetti
Josefina Diosdada Barrera Khalil
Katell Uguen
Orlem Pinheiro de Lima
Sílvia Regina Sampaio Freitas
Vanúbia Araújo Laulate Moncayo
Conselho Editorial

Marcos Alan Costa Farias (PPGCSPA/UEMA)
Juliene Pereira dos Santos (PPGSND/UFOPA)
Alfredo Wagner Berno de Almeida (PPGICH/UEA)
Organizadores

Profa. Dra. Tatiana de Lima Pedrosa Santos
Editora-Chefe

Prof. Ma. Lauriane Teixeira de Oliveira
Prof. Me. Samuel Luzeiro Lucena de Medeiros
Prof. Me. Gabriel Hidalgo de Melo
Gerência-Executiva

Profa. Ma. Aracelli Cristiane da Cruz Fodra
Profa. Ma. Calina Ramos de Brito Souto (doutoranda)
Samuel Elias Candeiro
Profa. Ma. Kelly Cristina Batista de Castro
Marineide Soares Noronha
Profa. Ma. Pryscila Nunes Duarte de Amorim
Comitê Editorial da ContraCorrente

Profa. Ma. Betânia de Assis Reis Matta
Edemir Graca Neto
Isabela Cavalcante de Freitas
Assessoria de Relações Públicas e Comunicação

Prof. Me. Rafael Seixas de Amoêdo
Revisão Ortográfica e Assessoria

Carla Monteiro de Souza (UFRR, Brasil)
Carlos Cirino (UFRR)
Carlos Zárate (UNAL, Colombia)
Cátia Monteiro Wankler (UFRR)
Claudina Azevedo Maximiano (UFAM)
Cleide Inês Witkler (Universidade Federal de Pelotas)
Djalma Thurler (UFBA, Brasil)
Edma Moreira (UNIFESSPA, Brasil)
Elena Nava (UNAM, México)
Eni Adabia Batista (UnB)
Fabricio de Lemos Siqueira Mendes (UFPA)
Gefferson Ramos Rodrigues (UFOPA)
Isabel Pires de Lima (UPORTO, Portugal)
Jaci Guilherme Vieira (UFRR)
João Miguel Teixeira Lopes (UPORTO, Portugal)
José Alcimar de Oliveira (UFAM, Brasil)
José Guilherme Fernandes (UFPA, Brasil)
Josenia Antunes Vieira (UnB_PPGL)
Luciana Marino (UFAC/UF RJ)
Luciane Páscoa (UEA)
Marcos Cólón (Florida State University)
Regina Célia Pagliuchi da Silveira (PUC_SP)
Rodrigo Borba (UFRJ, Brasil)
Selda Vale Costa (UFAM)
Silvana Andrade Martins (UEA_PPGLA)
Sílvia Helena Ribeiro Cruz (UFPA)
Stefan Willi Bolle (Universidade Bochum-Alemanha)
Vânia Lúcia Quadros Nascimento (UFPA)
Violeta Refkalefsky Loureiro (UFPA)
Walter Carlos Costa (UFSC)
Zysman Neiman (UNIFESP)
Conselho Editorial da ContraCorrente

André Yukio Tanaka
Erick Cundiff
Giuliana Loureiro
Samara Nina
Silas Menezes
Projeto Gráfico

André Teixeira
Sindell Amazonas
Revisão, padronização e preparação de texto

Sindell Amazonas
Finalização

6 – 11

APRESENTAÇÃO

ARTIGOS

12 – 29

**LUTA E TERRITORIALIDADE QUILOMBOLA E O DIREITO
À CONSULTA PRÉVIA, LIVRE, ESCLARECIDA E
DE BOA-FÉ EM QUILOMBOS DE
ANAJATUBA/MA**

Maria Raimunda Soares

Carla Taís Pereira da Silva

Rebeca Laís de Jesus Costa

Adriana Silva Sá

30 – 60

**QUILOMBO, QUILOMBOLA, CALHAMBOLA, MOCAMBO
OU MOCAMBEIRO:**

possibilidades etnográficas para a Amazônia

Emmanuel de Almeida Farias Júnior

61 – 82

**MARCADORES DE IDENTIDADE E MEMÓRIA
QUILOMBOLA A PARTIR DA ARTE DE BALBINO**

Oswaldo Martins de Oliveira

83 – 102

QUILOMBOS DO ANDIRÁ:

construção identitária e a “guerra dos mapas” em
território tradicionalmente ocupado

Maria Magela Mafra de Andrade Ranciaro

103 – 121

OS ATOS DE ESTADO COMO AUSÊNCIA:

os territórios quilombolas em análise

Cynthia Carvalho Martins

Raquel Mombelli

Tacilvan Silva Alves

122 – 151

**HARMONIA COERCIVA E VIOLAÇÃO DE DIREITOS
TERRITORIAIS DE POVOS E COMUNIDADES
TRADICIONAIS DO ALTO RIO N ACARÁ, PARÁ**

Elielson Pereira da Silva

152 – 169

ROSTOS AMAZÔNICOS:

indígenas Kokama e quilombolas reunidos na
festa de 133 anos, em devoção a São Benedito, na
comunidade do Barranco em Manaus - AM

Vinicius Alves da Rosa

Rafaela Fonseca da Silva

Rosemary Amanda Lima Alves

170 – 187

RESISTÊNCIA E DINÂMICA DE ADAPTAÇÃO

QUILOMBOLA:

O Jarê na chapada diamantina

Franco Adriano dos Santos

Marcelo Duarte Porto

Ronaldo Rodrigues da Silva

188 – 202

**MULHERES QUILOMBOLAS, TRABALHO E DORORIDADE
NA PAMPA BRASILEIRA**

Nelissa Pereira Fonseca

Cassiane da Costa

Rosemeri da Silva Madrid

Rumi Regina Kubo

Biane de Castro

203 – 220

ENTRE A HISTÓRIA E A MEMÓRIA:

a construção da identidade quilombola no vale do
Guaporé

Xênia de Castro Barbosa

Tiago Lins de Lima

Uílian Nogueira Lima

221 – 234

**PERSPECTIVAS TEÓRICAS DA IDENTIFICAÇÃO E
DELIMITAÇÃO DE TERRITÓRIOS
QUILOMBOLAS NA BAHIA**

Flavio Luis Assiz dos Santos

235 – 255

A POLÍTICA DOS ARTESANATOS:

Mobilização de objetos e luta por direitos
quilombolas em Paraty, Rio de Janeiro

Leonardo da Silva Vidal

256 – 274

GRILAGEM JUDICIAL EM TERRITÓRIO QUILOMBOLA:

Pensando a relação entre grilagem e seletividade racial
a partir do caso do quilombo Von Bock, Rio Grande do Sul

Tábata Silveira dos Santos

Arilson Jesus

Camila Penna de Castro

Ubirajara Carvalho Toledo

QUILOMBOS NO BRASIL: DEMARCADORES DE IDENTIDADE E ESTRATÉGIAS DE MOBILIZAÇÃO ÉTNICA

Quase quatro décadas após a promulgação da Constituição Federal de 1988, a implementação do Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) segue marcada por avanços tímidos e descontinuidades institucionais. O Estado brasileiro não estabeleceu um fluxo contínuo e sistemático para a titulação dos territórios quilombolas, conduzindo o processo de reconhecimento e titulação de forma fragmentada, intermitente e sujeita a pressões políticas e econômicas. A ausência de uma política pública efetiva e consistente evidencia um quadro de violência estrutural e institucional, na qual a morosidade e os entraves burocráticos operam como dispositivos que dificultam o acesso dos quilombolas ao direito fundamental ao território. A mobilização étnica de quilombolas no Brasil continua sendo um instrumento de estratégia capaz de reunir a reflexão sobre as ações e narrativas dos próprios grupos. Essas mobilizações confrontam os atos de Estado que são interpostos a eles e os obstáculos e entraves à titulação dos territórios mediante os conflitos de interesse econômico que detêm o monopólio da terra e a concentração fundiária.

A poucos meses de completar três décadas do marco histórico da titulação em 1995 quando se deu a primeira titulação de um território quilombola no Brasil, um feito ressoa em cada trilha percorrida por essas comunidades que *resistem* para *existir*. A titulação do Território Quilombola Boa Vista, do município de Oriximiná, no Pará, fez cumprir o artigo 68 do ADCT da Constituição Federal brasileira de 1988. A luta pela garantia da terra pelos quilombolas se deu muito antes da constituinte, mesmo diante da efetividade do artigo 68 os desafios e a lentidão nas titulações ainda permanecem, mesmo diante das muitas estratégias de mobilização impostas pelos quilombolas.

A reflexão em evidência reúne discussões sobre os quilombos no Brasil buscando compreender através de estudos sobre o tema e diferentes realidades empiricamente observáveis como estes agentes têm estabelecido formas de resistência que demarcam sua identidade étnica e funcionam como estratégias de mobilização diante dos muitos entraves que condicionam a titulação de suas terras, bem como as mobilizações para a manutenção dos territórios titulados. Destaca-se que a compreensão de quilombo neste dossiê afasta-se dos pressupostos evolucionistas e da prevalência absoluta dos “escravos fugidos”, assim como de definições

arqueológicas e das visões frigorificadas do senso comum de interpretações difusas (Almeida, 2011)¹.

A discussão sobre os quilombos no Brasil, quando analisada no âmbito das Ciências Sociais, entende-se que a identidade étnica não como uma essência fixa, mas como um processo dinâmico e relacional. Barth (2000)² argumenta que as identidades étnicas são construídas e mantidas através da interação entre grupos, sendo continuamente redefinidas a partir dos contatos e negociações com o outro. Nesse sentido, a identidade quilombola não deve ser vista como um dado estático, mas como um processo de articulação política e social que se configura em resposta às relações com o Estado, com outras comunidades e com agentes econômicos e políticos externos. Mediante este quadro não se pode falar, portanto, em ausência do Estado no que tange aos quilombos. A própria procrastinação do reconhecimento e da titulação é uma modalidade de ação.

A resistência quilombola, portanto, pode ser compreendida dentro desse quadro analítico como uma prática que reforça fronteiras étnicas e políticas. A luta pela titulação das terras e pela manutenção dos territórios titulados não é apenas uma demanda por reconhecimento legal, mas também um processo de reafirmação identitária, onde os quilombolas atualizam e negociam sua condição étnica diante das estruturas estatais e das pressões do mercado de terras e do agronegócio. A territorialidade quilombola, nesse contexto, deve ser vista como um marcador fundamental dessa identidade, pois, como argumenta Barth (2000), são os próprios agentes que definem os critérios de pertencimento e os limites simbólicos do grupo.

Além disso, a etnicidade não deve ser reduzida a um conjunto de traços culturais supostamente imutáveis. Isso é particularmente relevante na análise dos quilombos, pois muitas narrativas coloniais tentaram definir essas comunidades apenas pelo seu passado de resistência à escravidão, congelando suas identidades em um tempo passado. Contudo, como bem observa Almeida (2011), esse entendimento “frigorificado” dos quilombos não dá conta da complexidade da sua existência contemporânea, que envolve práticas políticas, relações territoriais e dinâmicas culturais em constante negociação.

Os quilombolas, então, não são apenas sujeitos passivos diante das estruturas estatais e econômicas que dificultam o reconhecimento de seus direitos territoriais. Ao contrário, são agentes ativos na formulação de

1 ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Os quilombos e as novas etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011.

2 BARTH, Fredrik. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: **O Guru, o Iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000. pp. 25-68.

estratégias políticas e jurídicas, na construção de alianças e na elaboração de discursos que reforçam suas reivindicações. Nesse sentido, a luta quilombola pode ser compreendida como um processo de afirmação identitária em que as fronteiras entre "nós" e "eles" são constantemente reforçadas e ressignificadas, garantindo a continuidade e a renovação da identidade quilombola no presente.

Busca-se compreender as estratégias dos quilombolas dentro de suas reinvenções de saberes como afirma Farias (2023)³, em que estes agentes articulam suas narrativas e práticas históricas dentro da dinamicidade em que a vida social impõe. Os artigos aqui apresentados buscam problematizar os desafios quilombolas na realidade contemporânea. As discussões de cunho teórico e empírico sobre demarcadores de identidade que abordam narrativas míticas, ritos, sequências cerimoniais e diferentes formas de artes e saberes praticados pelos quilombolas se apresentam como estratégias de mobilização étnica que buscam a garantia de direitos diante da usurpação de seus territórios. Os desafios passados e presentes mediante as políticas de Estado que garantem direitos quilombolas e as que ameaçam as conquistas englobam narrativas históricas que envolvem a luta pela titulação, destacando momentos-chave e protagonismos quilombolas.

As análises de como a titulação do Território Quilombola Boa Vista contribuiu para a preservação e o fortalecimento da identidade das comunidades quilombolas ao longo desses quase 30 anos, bem como as mobilizações pela titulação do Quilombo do Frexal em Mirinzal (MA), que, em 1992, foi reconhecido como Reserva Extrativista Quilombo do Frexal podem ser observadas e analisadas diante dos diferentes desafios enfrentados pelas diferentes comunidades quilombolas até os dias atuais. As conquistas alcançadas estão relacionadas as estratégias de mobilização utilizadas para garantir os direitos territoriais quilombolas.

Os fatos localizados aqui narrados em relação a esse grupo étnico (Barth, 2000) são compreendidos por meio das interpretações produzidas sobre eles mesmos, buscando uma leitura crítica das formulações que analisam a construção de quilombos com um objeto de análise, rompendo com esquemas explicativos pautadas em imagens arqueológicas, de suposto isolamento e autossuficiência e preceitos dos dispositivos coloniais (Almeida, 2011; Leite, 2000)⁴.

Os textos ora apresentados poderiam ser classificados com resultados de pesquisas rápidas ou de diagnósticos decorrentes de impressionismos.

3 FARIAS, Marcos Alan Costa. *Aiué: música, dança e políticas de identidade no Quilombo Jauari, Território Erepecuru (PA)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2023.

4 LEITE, Ilka Boaventura. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. In: *Etnográfica*, Vol. IV (2), pp. 333-354, 2000.

Contudo, vislumbram como resultado de procedimentos analíticos que englobam trabalho etnográfico pautado na relação de pesquisa (Bourdieu, 2008)⁵ e levantamento de fontes bibliográficas e documentais. As análises empíricas se debruçam em entender que as fronteiras sociais estabelecidas (Barth, 2000) são marcadas não somente pela ascendência comum, o uso da terra, dos recursos naturais, mas também pelas relações de reconhecimento mútuo, construído coletivamente em torno do território unificado e sob controle do grupo (O'Dwyer, 2002)⁶ respeitando as diferentes situações etnográficas nas quais os grupos se mobilizam.

A ordem de exposição dos textos viabiliza quatorze textos que versam sobre a temática em questão, com análises localizadas que evidenciam a pluralidade situações e reforçam a ideia da não homogeneização do conceito de quilombo.

O artigo “Luta e Territorialidade Quilombola e o direito à Consulta Prévia, Livre, Esclarecida e de Boa-fé em Quilombos de Anajatuba/MA” apresenta resultados a partir de pesquisa realizada em sete quilombos de Anajatuba, no Maranhão. A reflexão aborda a elaboração de Protocolo de Consulta Prévia, Livre, Informada e de Boa-fé e os impactos relativos à duplicação da BR-135. As autoras discutem a luta das comunidades quilombolas como um espaço de direito para a garantia de vida frente aos conflitos impostos pelo Estado.

Analisar as diferentes realidades empiricamente observáveis de quilombos na Amazônia é o foco apresentado no artigo “Quilombo, Quilombola, Calhambola, Mocambo ou Mocambeiro: possibilidades etnográficas para a Amazônia”. O autor elabora a análise a partir de trabalhos de campo e revisão bibliográfica em comunidades quilombolas de três estados. As análises direcionam à compreensão da ressemantização elaborada pelo movimento quilombola em relação a designação “remanescentes das comunidades dos quilombos”.

Em “Marcadores de Identidade e Memória Quilombola a partir da Arte de Albino” o autor elabora análise a partir de entrevistas e diálogos com o artista plástico Thiago Albino que se autodefine como quilombola do Território do Sapê do Norte, no Espírito Santo. Com abordagens que envolvem memória, práticas e saberes tradicionais o autor aborda os trabalhos do artista por meio de dados obtidos em pesquisa de campo em comunidades quilombolas, festas e livros com ilustrações feitas por Thiago Albino.

5 BOURDIEU, Pierre. *A Miséria do Mundo*. 7. Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

6 O'DWYER, Eliane Cantarino. Os Quilombos do Trombetas e do Erepecuru-Cuminá. In: *Quilombos: identidade étnica e territorialidade* /Eliane Cantarino O'Dwyer, organizadora. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

Os processos de construção identitária em quilombos de Barreirinha, no Amazonas, é o tema central do artigo “Quilombos do Andirá: Construção Identitária e a ‘Guerra dos Mapas’ em Território Tradicionalmente Ocupado”. A autora elabora análise em torno de elementos como a memória coletiva, fatos históricos, o movimento organizativo e os conflitos agrários em torno do processo de titulação fundiária.

O Artigo “Os Atos de Estado como Ausência: Os Territórios quilombolas em análise” apresenta a pertinente reflexão acerca dos conflitos intensificados em torno das mobilizações. Os autores elaboram discussão pondo em voga as políticas compensatórias e a não efetivação das políticas territoriais pelo Estado, bem como todas as consequências geradas pela falta de ação efetiva.

Em “Harmonia coerciva e violação de direitos territoriais de povos e comunidades tradicionais do Alto rio Acará, Pará” o autor elabora de maneira crítica a reflexão em torno dos efeitos socioterritoriais dos acordos de conciliação com os empreendimentos da *plantation* da dendeicultura. Os conflitos territoriais e étnicos em torno dos povos e comunidades tradicionais do Alto rio Acará revelam as práticas jurídicas, empresariais e políticas em torno de relações desiguais e violadoras de direito.

Os autores do artigo “Rostos Amazônicos: indígenas Kokama e quilombolas reunidos na festa de 133 anos, em devoção a São Benedito, na comunidade do Barranco em Manaus – AM” apresentam análises em torno de expressões socioculturais de quilombolas e Kokama. As abordagens centralizam ações envolvidas à espiritualidade e às crenças vivenciadas pelos grupos étnicos. Os autores focalizam a festa de São Benedito como uma questão simbólica agregada a vida social e como referência para a análise.

A singularidade da religião do Jaré na região da Chapada Diamantina, Bahia é a abordagem do artigo “Resistência e Dinâmica de Adaptação Quilombola: O Jaré na Chapada Diamantina”. Os autores refletem o papel significativo dessa expressão religiosa como elemento da preservação da identidade cultural e espiritual das comunidades quilombolas.

O artigo “Mulheres Quilombolas, Trabalho e Dororidade na Pampa Brasileira” revela a forma pela qual as opressões de gênero, raça e classe social se despontam no trabalho das mulheres quilombolas da Pampa. No estudo, o potencial de mobilização coletiva das mulheres quilombolas é visto como um instrumento para transformar a realidade social.

Os aspectos históricos da colonização do Vale do Guaporé constituem o artigo “Entre a História e a Memória: A Construção da Identidade Quilombola no Vale do Guaporé”. Os autores problematizam o direito ao território e as relações identitárias perpassando por aspectos que se

fundamentam na história e na memória, acionados no contexto da demanda urgente da proteção dos territórios quilombolas.

O autor do artigo “Perspectivas Teóricas da Identificação e delimitação de Território Quilombolas na Bahia” analisa os processos administrativos de regularização fundiária tomando como referência as perspectivas teóricas instigadas nos relatórios técnicos produzidos pelo INCRA. As diferentes perspectivas teóricas elencadas nos processos analisados revelam a própria política de regularização em torno de debates institucionais, técnicos, acadêmicos e políticos.

O autor do artigo “A Política dos Artesanatos: Mobilização de objetos e luta por direitos quilombolas em Paraty, Rio de Janeiro” aborda a mobilização de artesanatos como estratégia de garantia e manutenção do direito territorial. O valor político de objetos materiais é analisado como elemento essencial na afirmação étnica e na defesa do território.

O artigo “Grilagem Judicial em Território Quilombola: Pensando a relação entre grilagem e seletividade racial a partir do caso do Quilombo Von Bock, Rio Grande do Sul” avalia a tentativa de espoliação de terras pertencentes à comunidade quilombola. O conflito em torno da grilagem judicial é contextualizado de modo a compreender como funciona o processo de desmobilização da comunidade no território.

No mais, este dossiê elabora a possibilidade de reflexão de diferentes objetos de estudo, assim como reafirma a necessidade de repensar os quilombolas de forma afastada da homogeneização e dos primados evolucionistas. O convite a leitura desta coletânea de textos instiga ao rompimento com as estruturas analíticas frigorificadas em manuais e conceitos em relação às noções de senso comum do conceito de quilombo.

Marcos Alan Costa Farias (PPGCSPA/UEMA)⁷

Juliane Pereira dos Santos (PPGSND/UFOPA)⁸

Alfredo Wagner Berno de Almeida (PPGICH/UEA)⁹

7 Pós-Doutorado no PPG em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA/UEMA). Doutor em Antropologia Social pelo PPG em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (PPGAS/UFAM). Pesquisador do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA).

8 Pós-Doutorado em andamento no PPG em Sociedade, Natureza e Desenvolvimento (PPGSND/UFOPA). Doutora em Antropologia pelo PPG em Antropologia (PPGA/UFPA). Integra o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA).

9 Professor permanente do PPG Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas (PPGICH/UEA) e do PPG em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA/UEMA) da UEMA. Coordena o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA).

LUTA E TERRITORIALIDADE QUILOMBOLA E O DIREITO À CONSULTA PRÉVIA, LIVRE, ESCLARECIDA E DE BOA-FÉ EM QUILOMBOS DE ANAJATUBA/MA

Maria Raimunda Soares

Professora Associada da Universidade Federal Fluminense – UFF (Campus Rio das Ostras/RJ). Coordenadora do NEAB – UFF.

Carla Taís Pereira da Silva

Mestranda em Cartografia Social e Política da Amazônia
Graduação em Direito – Unidade de Ensino Superior Dom Bosco – UNDB

Rebeca Laís de Jesus Costa

Especialização em Direitos Humanos – Centro de Estudos de Especialização e Extensão – CENES
Graduação em Direito – Unidade de Ensino Superior Dom Bosco – UNDB

Adriana Silva Sá

Graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Maranhão e Integrante do Grupo de Estudos e Pesquisa Trabalho e Sociedade (GEPTS/UFMA).

Resumo: A luta por assegurar um modo de vida particular que dá concretude à identidade quilombola, historicamente construída, é parte do cotidiano dos milhares de quilombos que existem hoje em todo o território nacional, cada um em sua particularidade. Em Anajatuba/MA não é diferente. Este artigo é resultado de pesquisa participativa realizada em sete Quilombos de Anajatuba para fins de elaboração de Protocolo de Consulta Prévia, Livre, Informada e de Boa Fé relativa à duplicação da BR-135, que os impactará diretamente. A pesquisa foi uma solicitação da União das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo do município de Anajatuba (UNQUITUBA), junto ao Centro de Cultura Negra do Maranhão e deste, junto às pesquisadoras. Tem como objetivo evidenciar tanto as particularidades das sete Comunidades Quilombolas de Anajatuba que se organizaram na elaboração de um único Protocolo de Consulta, quanto a luta dos quilombolas por assegurar seu direito à consulta, frente a duplicação da BR. As autoras do artigo foram responsáveis pela pesquisa, realizada através de oficinas e levantamento de dados e informações indiretas sobre a história das comunidades e pela sistematização do Protocolo de Consulta, debatido, aprovado pelas comunidades e publicado em 2023.

Palavras-chave: Quilombos; Territorialidade; Luta pela terra; Protocolo de Consulta.

Abstract: The struggle to ensure a particular way of life that gives concreteness to quilombola's identity, historically built, is part of daily life of thousands of quilombos that actually exist all over the country, each one in its particularity. In Anajatuba/MA it is not different. This article is the result of a participative research done in seven Anajatuba's Quilombos with the purpose of making a Protocol of Free, Prior and Informed Consultation relative to the BR-135's duplication, which is going to directly impact them. The research was solicited by the Union of Remaining Quilombo Associations from Anajatuba, alongside the Maranhão's Black Culture Center, and alongside the researchers. Its goal it's to show both as the particularities that exist along the seven quilombola communities of Anajatuba whom came together and made one single Protocol of Free, Prior and Informed Consultation, and the quilombolas' fight to assure the right of being consulted about the BR's duplication. Its authors were responsible for the research, done through workshops and data surveys about the communities' history and systematization of the Consultation Protocol, debated, approved by the communities and published in 2023.

Keywords: Quilombos. Territoriality. Struggle for land. Consultation Protocol. Rights.

INTRODUÇÃO

A luta das mais de 6.000 comunidades quilombolas (CONAQ; Terra de Direitos, 2018) existentes hoje no Brasil é permanente e envolve várias frentes de organização. Destas comunidades menos de 5% detém a titulação coletiva de suas terras e a maioria vive conflitos em torno do acesso e apropriação dos seus territórios e de lugares de uso comuns (rios, lagos, igarapés, praias, florestas, matas, etc), destruição de lugares sagrados, dentre outros, que implicam violência e violação de direitos. A morosidade na concessão dos títulos coletivos dos territórios quilombolas evidencia que estes não são prioridade na pauta política nacional, bem como que os interesses que estão por trás desses conflitos, tem atuado sistematicamente para dificultar o acesso a direitos quilombolas e de povos originários.

O Brasil, segundo dados do Censo IBGE 2022, possui uma população quilombola de 1,32 milhão de pessoas, o que corresponde a 0,65% do total de habitantes do país (Brasil, 2023). O Nordeste concentra 68,19% do total de quilombolas (Brasil, 2023; Brasil, 2021) e o Maranhão, segundo o IBGE é o

terceiro estado em número de quilombos no Brasil, ficando atrás da Bahia e Minas Gerais (Crisóstomo, 2022).

O censo de 2022 identificou também que apenas 4,3% da população quilombola reside em territórios já titulados, reafirmando que a realidade dos quilombos no Brasil tem sido de luta constante pelo direito à titulação de suas terras e por políticas públicas. Atualmente os quilombolas de norte a sul têm resistido contra a invasão de grileiros, fazendeiros, garimpeiros ilegais e empreendimentos públicos ou privados em seus territórios, o que tem provocado conflitos violentos contra estes povos. O Relatório de Conflitos no Campo da CPT (2022) indica que, de forma geral, as regiões norte e nordeste aparecem com o maior número de ocorrência, “[...] em termos de famílias atingidas, com 47% e 31% das ocorrências, respectivamente. Em relação a quem sofreu a ação, aparecem os Indígenas, com 26%, Quilombolas 17%, posseiro 17% e Sem Terra 14%, como os principais atingidos numericamente” (ABRA, 2022, p. 25). Estes dados reforçam o que os movimentos quilombolas vem denunciando há bastante tempo: o nível de insegurança a que estão submetidos, uma vez que não têm o direito básico assegurado na Constituição Federal de 1988, efetivado quanto à titulação de suas terras. Importa sinalizar que a luta pela titulação das terras compreende também a luta por políticas públicas, contra o racismo, a violência doméstica e outras violações de direitos que incidem diretamente no modo de viver quilombola (CONAQ; Terras de Direitos, 2018; 2023).

Em pesquisa realizada entre 2018 e 2022, a CONAQ e Terra de Direitos identificaram 32 quilombolas assassinados, em uma média anual de mais de 6 assassinatos, sendo que desses assassinatos ao menos 15 eram lideranças reconhecidas do movimento (CONAQ; Terras de Direitos, 2023, p. 40). Ainda segundo a pesquisa:

Os maiores números de assassinatos identificados nesta segunda edição ocorreram nos anos de 2019 – primeiro ano do governo Bolsonaro – e em 2021, que registrou o pico de mortes na pandemia de Covid-19 no país. Essa situação aponta para o fato que, mesmo em um dos períodos mais críticos vivenciados pelo mundo nos últimos tempos, a violência nos territórios quilombolas não cessou (CONAQ; Terra de direitos, 2023, p. 41).

O Nordeste aparece como a região com o maior número de assassinatos, 21, e o Maranhão é o Estado que mais matou quilombolas, com um total de 9 assassinatos no período. Observa-se que com os assassinatos tem várias outras violações de direitos, desta forma,

Dentre os 26 quilombos em que ocorreram assassinatos e feminicídios, em pelo menos 11 percebeu-se uma sobreposição de outras violações de direitos humanos, a partir das respostas presentes no formulário respondido. Nos 11, verificou-se que além dos assassinatos há outras violações que atingem a maior parte deles, causadas pelo agronegócio, latifúndio, construção de linhas de transmissão, usina hidrelétrica, especulação imobiliária, turismo, conflitos com parques nacionais, unidades de conservação, empreendimentos de energia eólica, entre outros (CONAQ; Terras de Direitos, 2023, p. 55).

As comunidades quilombolas de municípios do Estado do Maranhão, como Anajatuba, Santa Rita, Itapecuru-Mirim e Miranda do Norte, que serão impactadas pela duplicação da BR-135, têm lutado para ter um dos seus direitos assegurados: a realização da Consulta prévia, livre, esclarecida e de boa fé. Como muitos dos empreendimentos públicos ou privados que foram executados em território indígena, quilombola ou ribeirinho a construção e asfaltamento da BR-135, a partir de 1950 (Protocolo de Consulta Quilombola de Santa Rita, 2022) já trouxe impacto significativo para a vida destas populações: dividindo quilombos ao meio, trazendo risco na travessia dos pedestres, danificando estruturas de residência, com poluição sonora, destruindo fontes de sustento e lazer, etc. Entretanto no período da construção os quilombolas não foram consultados, porque nem ao menos eram considerados como quilombolas pelo Estado. Diante do projeto de duplicação da BR-135, já em curso em áreas não quilombolas, os quilombos dos municípios acima citados têm se mobilizado para assegurar o direito à consulta. A paralisação das obras de duplicação já configura uma importante vitória nesta direção, cabendo agora a construção de instrumentos coletivos que orientem a viabilização deste direito: o Protocolo de Consulta, se configura como um destes instrumentos (Protocolo de Consulta dos Quilombos de Anajatuba, 2023).

Este artigo apresenta considerações sobre o direito de consulta de comunidades quilombolas do Município de Anajatuba frente a duplicação da BR-135, com apontamentos sobre a organização coletiva de sete comunidades (Pedrinhas 1, Pedrinhas 2, Cupaúba, Teso Grande, Cumbi, Centro Isidoro e Queluz) para a elaboração de um Protocolo de Consulta com normas, princípios e regras que orientem a realização da consulta. As autoras do artigo constituíram equipe técnica e de pesquisa articulada a partir de instituições representativas dos quilombos e do movimento negro, para esta finalidade.

A luta das comunidades quilombolas pelo território como espaço legítimo e de direito para a garantia de seus modos de vida, cultura, produção de existências diferenciadas, envolve o acesso a direitos básicos que não vem

sendo garantidos por nenhum dos três níveis de governo: como educação, saúde, assistência, saneamento básico, para citarmos alguns. Por outro lado, esta luta tem sido permeada por conflitos de diversas ordens à medida que avançam os interesses privados sobre estes territórios, gerando violência e violação de direitos.

Evidenciar a luta quilombola por direitos, também é uma forma de contribuir com esta luta. Pautá-la em espaços onde ainda é marginalizada pode contribuir, efetivamente, com que mais pesquisadores possam somar, de forma dialogada e ética, na parceria com vista a assegurar direitos e acesso a políticas públicas dos quilombolas. Este artigo também tem este objetivo.

QUILOMBOS DE ANAJATUBA: TERRITORIALIDADE E IDENTIDADE QUILOMBOLA

Os quilombos que compõem o Protocolo de Consulta, a partir do qual elaboramos as reflexões apresentadas neste artigo: Pedrinhas 1, Pedrinhas 2, Cupaúba, Teso Grande, Cumbi, Centro Isidoro e Queluz, estão situados no município de Anajatuba/MA, na microrregião da Baixada Maranhense, a aproximadamente 10 km da BR-135. O município de Anajatuba possui 27 comunidades quilombolas autodefinidas, 24 certificadas e 4 em processo de certificação pela Fundação Cultural Palmares (Menezes *et al.*, 2022). Os sete quilombos aqui referenciados têm certificado de reconhecimento emitido pela Fundação Cultural Palmares, têm associação de moradores própria e fazem parte da União das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo do município de Anajatuba (UNIQUEITUBA).

O que une as 27 comunidades de Anajatuba e, em especial as sete aqui referenciadas, é mais do que a pertença a um mesmo município. Estas ligam-se pela ancestralidade, modos de produção de subsistência em comum, compartilhamento de crenças, conhecimentos, saberes populares e práticas culturais. Vinculam-se diretamente a processos de resistência coletiva a escravidão e a práticas de produção de outros modos de vida (Protocolo de Consulta dos Quilombos de Anajatuba, 2023).

Os quilombos de Anajatuba têm origem comum e ligadas a resistência a escravidão. Conforme registrado em seus históricos construídos a partir da história oral e de pesquisas realizadas nos territórios para estes e outros fins (Paiva, 2018). Esta origem liga-se diretamente à resistência a escravidão, através das fugas, principalmente no período da Balaiada (Paiva, 2018) e posterior a esta insurreição a permanência destas pessoas nos territórios. Esta origem está relacionada também à permanência dos trabalhadores que foram escravizados em fazendas falidas, abandonadas ou mesmo doadas aos mesmos quando terminou o período da escravidão (Protocolo de Consulta dos

Quilombos de Anajatuba, 2023). Neste sentido, as sete comunidades aqui indicadas tem suas particularidades e tem certificação emitida pela Fundação Cultural Palmares, entretanto, observa-se que a ocupação e uso de lugares comuns, como rios, campos e igarapés; os laços de parentesco e vizinhança; as trocas culturais, produtivas e simbólicas são características que reforçam os modos de vida em comum e fazem da resistência e luta por direitos destas comunidades, uma só luta (Protocolo de Consulta dos Quilombos de Anajatuba, 2023).

Ainda sobre a origem dos quilombos, observa-se que a região tinha dois importantes portos, o de Gabarra e o de Santa Filomena, que serviam para escoar mercadorias e compra e venda de trabalhadores escravizados (Menezes *et al.*, 2022). Com o fim da forma de produção baseada no trabalho escravo, os antepassados destes quilombolas se reorganizam em modos de vida próprios, mas guardando uma herança de conhecimentos, saberes e tecnologias, que são utilizadas até hoje na relação com o território e nas práticas produtivas. Desta forma, os quilombos de Anajatuba, como os demais quilombos do Brasil, apesar de guardarem relação de ancestralidade com formas de aquilombamento passado, tem seus próprios modos de organização e de produção de vida, particulares e contemporâneos. Estes modos de vida estão ameaçados e são eles que estas comunidades vêm lutando para preservar, são eles que fortalecem e garantem uma relação comunitária, assegurada em lei, após muita luta coletiva.

O território pelo qual estas comunidades lutam, teve sua ocupação a partir da articulação dos troncos familiares identificados na pesquisa documental elaborada junto à memória coletiva e na própria escuta para a elaboração do Protocolo de Consulta, no qual estão descritos os nomes de antigos moradores que deram origem às famílias que foram as primeiras a estabelecer moradias nos quilombos sendo estes: Anízio Fonseca, Maria Sena dos Santos, Júlio Vitalino Fonseca, Severo Fonseca, Suzana Negra, Delfina Mendes, Damásia Ferreira, Francisco Colins, José Patrício Bonifácio Cardoso, Alaídes e Genésio Dutra, os quais possuem descendentes que residem nos territórios até hoje (Protocolo de Consulta dos Quilombos de Anajatuba, 2023).

As comunidades quilombolas, aqui referenciadas, mantém na atualidade práticas produtivas comuns como, a produção do milho, feijão, mandioca e hortaliças em pequenas hortas. Também é comum nas sete comunidades, a produção de farinha, a pesca no campo, em pequenos rios e igarapés e a criação de animais para consumo próprio (Protocolo de Consulta dos Quilombos de Anajatuba, 2023). Estas práticas, herdadas ancestralmente refletem uma herança cultural em termos de modos de vida de resistência a

escravidão como sinalizada na fala dos próprios quilombolas, como “França”, quilombola de Queluz: “Nós ‘comia’ era angu com molho que era temperar a água com sal, limão, cebola, pimenta, vinagreira pra dar comida ‘pra’ seus filhos e depois voltava pra roça... Nós pegava mandioca, mexia farinha e trabalhava na roça” (Protocolo de Consulta dos Quilombos de Anajatuba, 2023, p. 12).

Outro elemento importante a se observar e que corrobora com a necessidade de assegurar a permanência no território, a partir da noção de territorialidade quilombola está em que estas comunidades transitam pelas mesmas estradas e caminhos e algumas têm como referência os mesmos lugares sagrados, como expressado por Raimundo, quilombola de Queluz: “Eu tô com meus sessenta anos, mas quando eu era criança, já achei esse mangal assim...” (Protocolo de Consulta dos Quilombos de Anajatuba, 2023, p. 13).

Foi destacado também, pelos quilombolas, o trânsito de visagens, luzes e seres encantados entre as comunidades, o que é ameaçado com a chegada de empreendimentos no território. Os festejos também aparecem como espaços compartilhados e evidenciam que há uma memória ancestral comum, que vem sendo resguardada de forma coletiva, como podemos evidenciar na fala de Maria dos Santos, liderança quilombola da igreja católica de Queluz:

Quando eu me entendi, tinha alguns lugares que a gente tinha medo de passar e os pais da gente contava muita estória... a gente só dava uma carreira. Agora mudou, porque chegou a energia, “tá” tudo claro (Protocolo de Consulta dos Quilombos de Anajatuba, 2023, p. 13).

Desta forma, destaca-se que a territorialidade quilombola envolve uma forma específica de ocupar o lugar, uma relação com o território que não pode ser avaliada apenas em termos produtivos ou econômicos. Assim, a análise de impactos provocados por empreendimentos diversos em um território quilombola, deve considerar também, as dimensões simbólicas e ancestrais, sendo que cabe aos quilombolas dimensioná-las.

A DIMENSÃO SIMBÓLICA DOS TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS DE ANAJATUBA E SUA POTÊNCIA DE LUTA

A territorialidade é uma forma de relação que os quilombolas (e outros povos) constroem com o território que envolve múltiplas dimensões que tem significado, sentido e explicação a partir de uma cosmovisão desses povos. Essa multiplicidade de expressões compreende suas particularidades coletivamente criadas e historicamente situadas (Little, 2018).

A territorialidade quilombola possui dimensões produtivas, que dizem respeito aos modos diversos de produção de subsistências destas populações, dimensão organizativa, política, cultural, religiosa e simbólica. Todas estão interligadas e não podem ser consideradas de forma fragmentada para se entender o direito ao território ou a luta quilombola pela titulação do mesmo. Nestes termos, o território para os quilombolas, não é igual a terra e tampouco a territorialidade cabe inteiramente na noção de propriedade privada, no sentido mercantil.

Neste item gostaríamos de destacar a importância da dimensão simbólica da territorialidade nos sete quilombos de Anajatuba e sua potência de luta.

Nas oficinas realizadas para elaboração do protocolo de Consulta, foram identificadas, pelos quilombolas presentes, visagens que transitavam livremente entre os territórios como o Cabrunco, uma visagem que “guia os homens no campo e caso estes não a sigam, se perdem” e o Gritador, outra visagem que apareceu em várias falas (Protocolo de Consulta dos Quilombos de Anajatuba, 2023, p. 14). Este último, segundo os depoimentos, passa em São Roque e sai no Colombo, ambos quilombos. Fez-se referência também a caminhos que se fechavam e se abriam, segundo relato de Dona Maria Miguelina Siriaca Campelo, de Teso Grande (Protocolo de Consulta dos Quilombolas de Anajatuba, 2023). Segundo Dona Albertina Luiza Fonseca Licá, quilombola de Cumbi: “Eu já era casada e fui num Tambor na casa de Everton e no caminho ficou com medo de uma mulher que aparecia em um ‘balaio’, mas consegui passar da visagem” (Protocolo de Consulta dos Quilombos de Anajatuba, 2023, p. 14).

A presença de visagens, como algo corriqueiro da territorialidade quilombola, apareceu em algumas falas e muitos ressaltaram que esta presença é constantemente ameaçada por empreendimentos que modificam a dinâmica territorial, como os linhões de transmissão instalados nos campos, as estradas de ferros e a própria BR-135. Na comunidade de Pedrinhas 2, algumas falas também indicaram a presença de visagens. A Sra.

Neudimar Sousa Carvalho, em sua fala, relembra as histórias de sua avó Martinha de Sousa:

...A luz já passou por mim três vezes... No igarapé do Loné (até a gurita), tinha enterrado um pote de ouro dos escravos e a luz (parece com a luz do trem, sem o barulho) saía de lá e vigiava quem passava por lá. Minha avó dizia que era um lugar sagrado.

[...]

Há muito tempo que não se vê mais, talvez por conta da chegada de energia... Mas [a última vez que vi] já tinha chegado energia, quando meu pai vinha do Loné [de pescar] pra cá [área de moradia] pousou um 'bicho' na garupa da bicicleta e só sentia o peso, mas não via nada. A gente tava numa reza na minha casa, quando meu pai chegou, ele pedalava tanto mais não saía do lugar, só saiu depois que ele se benzeu (Protocolo de Consulta dos Quilombos de Anajatuba, 2023, p. 14).

O desrespeito a dimensão simbólica da territorialidade quilombola tem sido recorrente tanto em processos de demarcação territorial quanto na construção de empreendimentos. Em Anajatuba foi ressaltado pelos quilombolas que a construção da ferrovia Carajás, sem a consulta e consentimento das comunidades, já têm gerado impactos negativos, no modo de vida quilombola, e é indicado por moradores como responsável por afugentar as visagens como podemos observar na fala a seguir: “Depois que a ferrovia passou, eles foram se afastando, porque hoje em dia ninguém mais vê isso [Luz misteriosa]” (Protocolo de Consulta dos Quilombos de Anajatuba, 2023, p. 15). A Luz misteriosa era vista em todo território quilombola de Anajatuba.

Os lugares sagrados não podem ser avaliados a partir da dimensão produtiva, mas adquirem sentido de fortalecimento identitário, vínculo territorial, religiosidade ou mesmo de reafirmação de ancestralidade. Em relação aos lugares sagrados dos quilombos de Anajatuba foram indicados diversos, alguns específicos de um ou dois quilombos e outros que são referência para várias comunidades quilombolas e mesmo para pessoas não quilombolas. Dentre os lugares apontamos: as mangueiras antigas (mangal) que possuem mais de 200 anos e que a comunidade de Queluz possui um respeito pelo local, sentindo medo, mas também o senso de cuidar dele; os Igarapés de Pedrinhas, o Teso Velho e a Figueira, a árvore mais antiga do quilombo Teso Grande, próxima à escola, local por onde é avistado um tamanduá-bandeira, que quando abre os braços, fica do tamanho de um homem. Um lugar sagrado apontado pela comunidade de Cupaúba foi o Poço na encruzilhada, onde era vista uma Mãe D'água banhando, identificada pelo seu assobio e pelo balanço das águas do poço (infelizmente a comunidade precisou entupir o poço). Foi citada ainda a árvore mais antiga de Cupaúba, uma “sumaumeira”, próxima ao cemitério da comunidade. Em relação a esta

árvore, foi dito que uma vez tentaram cortar ela e o machado se separou do cabo e a árvore soltou uma seiva de cor escura, cor de sangue, decidindo-se assim que não tocariam mais na árvore (Protocolo de Consulta dos Quilombos de Anajatuba, 2023).

Em outras comunidades, como Cumbi e Centro do Isidoro, também foi relatada a existência de uma entidade chamada Gritador, que passa gritando pela MA-324, durante a madrugada. Em Pedrinhas 1 e Pedrinhas 2 os moradores indicam que no Igarapé do Loné é recorrente a aparição da luz que se apaga após passarem por ela. Para eles, aquele é considerado um local que deve ser preservado, um lugar sagrado. Foi relatado também a aparição de animais que não se consegue ver, mas se sente a presença. Todos os quilombolas que se manifestaram durante as oficinas realizadas para o Protocolo de Consulta foram unânimes em afirmar que a ferrovia Carajás não deveria ter passado por cima do Igarapé do Loné, pois isso refletiu em impactos negativos no modo de vida dos moradores, que pescavam ali e viam a luz. Hoje, segundo informaram, há poucos peixes e poucos relatos da aparição da luz no igarapé (Protocolo de Consulta dos Quilombos de Anajatuba, 2023).

Muitas destas visagens e lugares sagrados têm significados que ultrapassam os limites dos quilombos. Entretanto, elas são parte da memória coletiva quilombola do lugar e são importantes para a dimensão identitária das comunidades. Assim, evidencia-se que, para dimensionar os impactos de qualquer empreendimento público e privado, no modo de ser e viver quilombola, há que se considerar elementos objetivos: como a mudança no trânsito e assoreamento de rios, igarapés, poluição de rios, matas e inclusive a sonora; a apropriação privada de terras de uso comuns dos quilombolas; a destruição de moradias quilombolas; dificuldade de acesso a lugares produtivos, culturais e sagrados pelas comunidades, impactos na fauna e flora local, dentre outros; bem como os subjetivos e simbólicos, como o impedimento do livre trânsito de visagens, a destruição de memórias afetivas e ancestrais ligadas a lugares sagrados, etc. (Protocolo de Consulta dos Quilombos de Anajatuba, 2023).

METODOLOGIA

A metodologia utilizada para elaboração do Protocolo de consulta foi pensada e elaborada em conjunto com lideranças quilombolas. Envolveu mobilização das sete comunidades para participar de todas as etapas previstas, o que de fato aconteceu. Ressalta-se que o Protocolo tinha caráter de urgência, uma vez que as obras de duplicação da BR-135 já estavam

avançadas e paralisadas na área da estrada que correspondia aos territórios quilombolas.

Após articulações mediadas pelo Centro de Cultura Negra do Maranhão - CCN junto a lideranças quilombolas e às pesquisadoras, no dia 03 de janeiro de 2023 foi realizada uma reunião de apresentação e planejamento das atividades para a elaboração do Protocolo junto às comunidades envolvidas, em uma das comunidades. A metodologia consistia na realização de visitas aos quilombos e realização de oficinas que possibilitassem o debate e a construção do Protocolo pelos próprios quilombolas. Nesta ocasião, dentre outras questões, foi decidida a ordem de oficinas informativas considerando-se localização dos territórios, a saber: a) Pedrinhas 1 e Pedrinhas 2; b) Centro do Isidório e Cumbi; c) Teso Grande e Cupaúba d) Queluz. O seguinte cronograma foi elaborado para cada uma das atividades: 25/02/23 e 26/02/23 - Primeira Oficina: Identidade e Direito dos Quilombolas; 04/03/23 e 05/03/23 - Segunda Oficina: Momento de Escuta Ancestral; 24/04/2023 - Apresentação da minuta do Protocolo; 06/05/2023 - Aprovação em assembleia do Protocolo.

Realizou-se também uma visita técnica às sete comunidades para firmar a compreensão dos limites territoriais e também manter o contato direto com as lideranças comunitárias, considerando o seu apoio no fortalecimento e engajamento na realização do trabalho.

Dessa forma, as oficinas foram realizadas em dois momentos diferentes: a primeira em 25 e 26 de fevereiro de 2023 para debater e refletir sobre a identidade e os direitos dos quilombolas baseados na Convenção 169 da OIT e no direito à consulta prévia livre, informada e de boa-fé que assegura a autonomia e participação destes face a qualquer intervenção nos seus modos de vida. (...) Já a segunda oficina ocorreu nos dias 04 e 05 de março de 2023 como um momento de escuta da realidade quilombola, na qual os presentes puderam falar sobre suas memórias e seus modos de vida. Na ocasião também foi aplicado um questionário com roteiro estruturado por questões que foram respondidas de forma coletiva e por comunidade. As perguntas eram, especificamente, sobre como os quilombolas gostariam que a consulta fosse realizada, além de outras questões sobre a caracterização socioeconômica e de calendário litúrgico e produtivo dos quilombos (Protocolo de Consulta dos Quilombos de Anajatuba, 2023, p. 23/4).

Com a visita aos territórios, realização das oficinas e registro delas, além da escuta à comunidade, conseguimos levantar as informações necessárias para elaboração do Protocolo, que foi sistematizado pela equipe de pesquisadoras que elabora este artigo.

O protocolo, após uma primeira sistematização, foi enviado as comunidades para leitura, contribuições e modificações. Após isso foi finalizado e depois aprovado em assembleia conjunta das sete comunidades, para pôr fim ser publicado, lançado e distribuído em evento no território.

ANÁLISE DE DADOS

O protocolo de Consulta além de apresentar os modos de ser, viver e territorialidade dos quilombolas que fazem parte dos territórios que o integram, destacando o direto a consulta e os motivos por construir um único Protocolo, apresenta, de forma direta, como estes quilombolas entendem e exigem que deve ser realizada qualquer consulta nas comunidades.

Desta forma, a partir do debate sobre os princípios que regem os modos de vida quilombola, das sete continuidades, destacando o que os unia e as particularidades de cada uma, foi definido como eles queriam que a consulta prévia fosse realizada, indicando os seguintes pontos: como e quando será realizada a consulta; quem deve participar e quem não pode participar; quem são os parceiros convidados pela comunidade para acompanhar a consulta e, por fim, como será registrado o resultado da consulta.

Em relação a como e quando deve ser realizada a consulta, foi assegurada a autonomia, o acordo prévio quanto as datas, a participação de todos os indicados pelos quilombolas e o respeito aos calendários produtivos, litúrgicos e culturais das comunidades.

Quanto a quem deve participar da consulta, o Protocolo indica particularidades das comunidades. Em algumas todos os moradores do território que se autodeclararem quilombolas e forem reconhecidos pela comunidade, devem ser ouvidos, em outras “os não-quilombolas poderão participar desde que sejam reconhecidos como moradores que compartilham os mesmos princípios e modos de vida dos quilombolas (este reconhecimento é feito internamente pela própria comunidade)” (Protocolo de Consulta dos Quilombos de Anajatuba, 2023, p. 38). Todas as comunidades destacaram a importância de ouvir os mais velhos.

As comunidades sinalizaram também quem não deve ser ouvido na Consulta, indicando os seguintes sujeitos:

Para que seja assegurado o respeito aos princípios que regem os quilombos e a própria consulta prévia, livre, informada e de boa-fé, não poderão participar do processo de consulta: Corpo de polícia: civil, militar e rodoviária; Vereador(a), prefeito(a), deputado(a) estadual, deputado(a) federal, governador(a), senador(a) ou qualquer

representante que venha em nome deles, exceto se a comunidade autorizar; Segurança privada; Pessoas portando qualquer tipo de armamento, visto que podem inibir a liberdade de expressão dos participantes; Fazendeiros e seus representantes; Pessoas alcoolizadas.” (Protocolo de Consulta dos Quilombos de Anajatuba, 2023, p. 40).

O Protocolo de Consulta de Anajatuba indica, sobretudo, que a consulta sobre qualquer empreendimento nas comunidades quilombolas deve respeitar sua autonomia e o coletivo, a partir de princípios, parâmetros definidos com respeito ao modo de vida e cultura dos quilombolas. Além disso, se torna válido pontuar o fortalecimento interno dos sete quilombos pela ótica “aquilombar-se”, no movimento de buscar o quilombo, formar o quilombo, tornar-se quilombo (Souto, 2020), considerando o engajamento intergeracional durante as atividades de construção do Protocolo no Território como retomada de consciência de sua ancestralidade, principalmente no que se refere aos mais jovens.

O DIREITO À CONSULTA PRÉVIA, LIVRE, ESCLARECIDA E DE BOA-FÉ E O PROTOCOLO DE CONSULTA DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE ANAJATUBA

Esse direito de consulta, é quando uma empresa ou qualquer outra pessoa chegar [na comunidade] para querer fazer algo no nosso quilombo, a gente tem que ter o direito de ser consultado. Não é chegar e implantar o que ele quer, sem perguntar pra nós, se nós aceitamos aquilo...e também não é pra consultar uma pessoa da comunidade, tem que consultar o quilombo em si e para saber se a gente [todos] vão aceitar (Neudimar Sousa Carvalho, Presidente da Associação Quilombola de Pedrinhas 2. In: Protocolo de Consulta dos Quilombos de Anajatuba, 2023, p. 18).

Apesar de o direito à Consulta e Consentimento Prévio, Livre, Informado e de Boa Fé, possuir natureza jurídica de direito fundamental, assegurado pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, e estar garantido por um conjunto de normas internacionais de proteção ao direito à autodeterminação de povos indígenas e tribais ele vem sendo reiteradamente desrespeitado em todo o território nacional, tanto por empreendimentos privados quanto públicos.

Esta determinação remete a Corte Interamericana de Direitos Humanos (IDH) que criou a jurisprudência do caso *Saramaka vs Suriname*, de 2007, onde a Corte considerou que caso haja megaprojetos que possam causar profundos impactos no modo de vida dos povos e comunidades tradicionais, incluindo-se os quilombolas, não é suficiente que seja realizada somente a consulta,

devendo esta ser acompanhada do consentimento prévio, livre e informado destes para que a obra seja realizada. Além disso, nesse julgamento a IDH consolidou o entendimento de que é dever dos Estados a realização do processo de consulta prévia, livre, informada e de boa-fé.

Portanto, a consulta prévia é fundada no dano que se pretende evitar, devendo ocorrer sempre anteriormente a qualquer ato legislativo ou administrativo quando este vier a causar impactos nos modos de vida dos quilombolas. Entretanto, o que tem ocorrido no Brasil, de forma generalizada, é o desrespeito a este direito fundamental, sendo necessário mobilização, organização coletiva e muita luta para que ele seja assegurado, muitas vezes posterior ao início de empreendimentos, que só deveriam ser iniciados após a consulta.

As comunidades quilombolas têm resistido de forma organizada e coletiva, quando se deparam com empreendimentos em seus territórios ou que lhes cause impacto e recorrido ao direito de consulta. As falas abaixo ilustram que os quilombolas de Anajatuba têm consciência de que cabe a eles, de forma coletiva, a decisão se querem ou não qualquer empreendimento que lhe impacte o território e o modo de viver:

Eu acho que o Protocolo não é só para uma comunidade... cada quilombo vai falar sua história, as suas necessidades, as suas dificuldades... o que estamos vivendo hoje e o que foi passado antes de nós (Neudimar Sousa Carvalho, Presidente da Associação Quilombola de Pedrinhas 2).

[...]

Vai ser uma segurança pra nós, vai ser um documento que a gente vai ter pra comunidade...por isso que eu queria que nesse protocolo fosse toda a comunidade pra a gente ter mais força... (Carlos Evandro Licá “Vando”, presidente da Associação Quilombola de Pedrinhas 1).

[...]

... Já tá por escrito como a gente quer ser tratado... a gente quer ser tratado nesse estilo aqui. (Sandra Regina Licá, quilombo Pedrinhas 2. In: Protocolo de Consulta dos Quilombos de Anajatuba, 2023, p. 19-20).

CONSIDERAÇÕES

A luta pela garantia de direitos e acesso a políticas públicas das comunidades quilombolas do Brasil tem se fortalecido cada vez mais de forma coletiva e articulada com outros movimentos e povos historicamente marginalizados na história do país, como os povos indígenas. Em termos regionais e locais, essa articulação coletiva tem sido reforçada e muitas das

vezes tem sido fundamental para conseguir um mínimo de diálogo com responsáveis por grandes empreendimentos, sejam públicos ou privados. Observamos na construção do Protocolo de Consulta dos sete quilombos de Anajatuba, que foi com esta consciência coletiva e organização que as sete comunidades que compõem o Protocolo se reuniram, debateram sobre suas diferenças e divergências e construíram um mesmo documento que orientasse a Consulta a ser realizada.

A construção coletiva do Protocolo, não apenas fortalece a luta quilombola, como evidencia que os quilombolas das sete comunidades que compõem o documento reconhecem tanto a força da organização, mas, sobretudo, compartilham origens, conhecimentos, práticas produtivas e vivências em comum (Protocolo de Consulta dos Quilombos de Anajatuba, 2023). Por outro lado, há uma consciência dos quilombolas que esta luta também é de outras comunidades, uma vez que qualquer impacto decorrente da duplicação da BR 135 irá incidir em todos os quilombos deste e de outros municípios próximos, em seus modos de vida que são diretamente vinculados com este território em todas as suas dimensões: produtiva, cultural, ecológica, sagrada, simbólica e ancestral.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, MARILÉA. **DEVIR QUILOMBOLA: ANTIRRACISMO, AFETO E POLÍTICAS NAS PRÁTICAS DE MULHERES QUILOMBOLAS**. SÃO PAULO: ELEFANTE, 2022.

BRASIL. DECRETO Nº 4.887, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2003. REGULAMENTA O PROCEDIMENTO PARA IDENTIFICAÇÃO, RECONHECIMENTO, DELIMITAÇÃO, DEMARCAÇÃO E TITULAÇÃO DAS TERRAS OCUPADAS POR REMANESCENTES DAS COMUNIDADES DOS QUILOMBOS DE QUE TRATA O ART. 68 DO ATO DAS DISPOSIÇÕES CONSTITUCIONAIS TRANSITÓRIAS. **DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO**, N. 227, 2003.

BRASIL. POPULAÇÃO QUILOMBOLA É DE 1,3 MILHÃO, INDICA RECORTE INÉDITO DO CENSO. **Gov.BR**, 2023. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://WWW.GOV.BR/PT-BR/NOTICIAS/ASSISTENCIA-SOCIAL/2023/07/POPULACAO-QUILOMBOLA-E-DE-1-3-MILHAO-INDICA-RECORTE-INEDITO-DO-CENSO](https://www.gov.br/pt-br/noticias/assistencia-social/2023/07/populacao-quilombola-e-de-1-3-milhao-indica-recorte-inedito-do-censo). ACESSO EM 15 DEZ, 2023.

BRASIL. CADASTRO DE LOCALIDADES QUILOMBOLAS EM 2019. **IBGE**, 2021. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://DADOSGEOCIENCIAS.IBGE.GOV.BR/PORTAL/APPS/SITES/#/QUILOMBOLAS](https://dadosgeociencias.ibge.gov.br/porta1/apps/sites/#/quilombolas). ACESSO EM 15 DEZ. 2023.

COLETIVO DE MULHERES DA CONAQ. QUANDO UMA MULHER QUILOMBOLA TOMBA, O QUILOMBO SE LEVANTA COM ELA. IN: DEALDINA, SELMA DOS SANTOS (ORG.). **MULHERES QUILOMBOLAS: TERRITÓRIOS DE EXISTÊNCIAS NEGRAS FEMININAS**. SÃO PAULO: SUELI CARNEIRO, JANDAÍRA, 2020. P. 45-50.

CONAQ; TERRA DE DIREITOS. **RACISMO E VIOLÊNCIA CONTRA QUILOMBOS NO BRASIL**. CURITIBA: TERRA DE DIREITOS, 2018.

CONAQ; TERRA DE DIREITOS. **RACISMO E VIOLÊNCIA CONTRA QUILOMBOS NO BRASIL**. CURITIBA: TERRA DE DIREITOS, 2023.

CRISÓSTOMO, MARYELLEN. CENSO 2022: IBGE JÁ RECENSEOU 386.750 QUILOMBOLAS. **CONAQ**, 2022. DISPONÍVEL EM: [HTTP://CONAQ.ORG.BR/NOTICIAS/CENSO-2022-IBGE-JA-RECENSEOU-386-750-QUILOMBOLAS/](http://CONAQ.ORG.BR/NOTICIAS/CENSO-2022-IBGE-JA-RECENSEOU-386-750-QUILOMBOLAS/). ACESSO EM: 15 DEZ. 2023.

DEALDINA, SELMA DOS SANTOS. MULHERES QUILOMBOLAS: DEFENDENDO O TERRITÓRIO, COMBATENDO O RACISMO E DESPATRIARCALIZANDO A POLÍTICA. IN: DEALDINA, SELMA DOS SANTOS (ORG.). **MULHERES QUILOMBOLAS: TERRITÓRIOS DE EXISTÊNCIAS NEGRAS FEMININAS**. SÃO PAULO: SUELI CARNEIRO, JANDAÍRA, 2020. P. 25-44.

LITTLE, PAUL E. **TERRITÓRIOS SOCIAIS E POVOS TRADICIONAIS NO BRASIL: POR UMA ANTROPOLOGIA DA TERRITORIALIDADE**. ANUÁRIO ANTROPOLÓGICO. 2018.

MENEZES, ELIEYD SOUSA DE MENEZES; ALMEIDA, EMMANUEL DE ALMEIDA FARIAS JÚNIOR, OLIVEIRA; TOMAS PAOLIELLO PACHECO; CIRILO, MARIA HELOÍSA ALVES CRISPIM; MARTINS, MARYANE MONROE. **CONFLITOS SOCIAIS, DESMATAMENTO E CERCAMENTO EM COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE ANAJATUBA-MA**. TRABALHO APRESENTADO NA 33ª REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, REALIZADA ENTRE OS DIAS 28 DE AGOSTO A 03 DE SETEMBRO DE 2022.

MENDES, MARIA APARECIDA. “SAINDO DO QUARTO ESCURO”: VIOLÊNCIA DOMÉSTICA E A LUTA COMUNITÁRIA DE MULHERES QUILOMBOLAS EM CONCEIÇÃO DAS CRIOLAS. IN: DEALDINA, SELMA DOS SANTOS (ORG.). **MULHERES QUILOMBOLAS: TERRITÓRIOS DE EXISTÊNCIAS NEGRAS FEMININAS**. SÃO PAULO: SUELI CARNEIRO, JANDAÍRA, 2020. P. 59-63.

MOURA, CLÓVIS. **QUILOMBOS: RESISTÊNCIA AO ESCRAVISMO**. SÃO PAULO: EDITORA ÁTICA, 1993.

OYEWÚMÍ, OYÈRÓNKÉ. **A INVENÇÃO DAS MULHERES: CONSTRUINDO UM SENTIDO AFRICANO PARA OS DISCURSOS OCIDENTAIS DE GÊNERO**. RIO DE JANEIRO: BAZAR DO TEMPO, 2021.

PAIVA, VALDIR. **RELATÓRIO DE ESTÁGIO DA PRÁTICA DE ENSINO SUPERVISIONADO. MESTRADO EM ENSINO DO 10 E 20 CICLO DO ENSINO BÁSICO**. IPG: POLÍTECNICO DA GUARDA. GUARDA, 2018.

PROTOCOLO DE CONSULTA DOS QUILOMBOS DE ANAJATUBA. PROTOCOLO DE CONSULTA E CONSENTIMENTO PRÉVIO, LIVRE, INFORMADO E DE BOA-FÉ DOS TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS DE PEDRINHAS 1, PEDRINHAS 2, QUELUZ, CUPAÚBA, TESO GRANDE, CUMBI E CENTRO DO ISIDORO NO MUNICÍPIO DE ANAJATUBA/MA, SEGUNDO O DISPOSTO NA CONVENÇÃO Nº 169 DA ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). UNICUITUBA: 2023. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://CCNMA.ORG.BR/WP-CONTENT/UPLOADS/2023/12/PROTOCOLO-_ANAJATUBA-EBOOK.PDF](https://ccnma.org.br/wp-content/uploads/2023/12/PROTOCOLO-_ANAJATUBA-EBOOK.PDF). ACESSO EM: 15 DEZ. 2023.

PROTOCOLO DE CONSULTA QUILOMBOLA DE SANTA RITA. PROTOCOLO DE CONSULTA E CONSENTIMENTO PRÉVIO, LIVRE, INFORMADO E DE BOA-FÉ DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO MUNICÍPIO DE SANTA RITA/MA, SEGUNDO O DISPOSTO NA CONVENÇÃO Nº 169 DA ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). COMITÊ DE DEFESA DOS DIREITOS DOS POVOS QUILOMBOLAS DE SANTA RITA E ITAPECURU-MIRIM: 2022.

DISPONÍVEL EM: [HTTPS://OBSERVATORIO.DIREITOSOCIOAMBIENTAL.ORG/PROTOCOLO-DE-CONSULTA-SANTA-RITA-2022/](https://observatorio.direitosocioambiental.org/PROTOCOLO-DE-CONSULTA-SANTA-RITA-2022/). ACESSO EM: 15 DEZ. 2023.

RIBEIRO, ANA MARIA MOTTA & SILVA, ANA CLÁUDIA MATOS DA. **VIOLÊNCIA CONTRA A MULHER NO CAMPO NO BRASIL: PRODUTO DE AGÊNCIA DE CLASSE DA OLIGARQUIA AGRÁRIA, VISTO POR UMA SOCIOLOGIA “DESDE ABAJO”**. IN: CPT. **CONFLITOS NO CAMPO: BRASIL 2021**. GOIÂNIA: CPT NACIONAL, 2022.

SANTOS, VALÉRIA PORTO DOS. **QUILOMBO PAU D’ARCO E PARATECA: QUANDO AS VOZES NEGRAS SE (RE)ENVOLVEM NA CONSTRUÇÃO DE CAMINHOS PARA A PARTICIPAÇÃO COLETIVA**. IN: DEALDINA, SELMA DOS SANTOS (ORG.). **MULHERES QUILOMBOLAS: TERRITÓRIOS DE EXISTÊNCIAS NEGRAS FEMININAS**. SÃO PAULO: SUELI CARNEIRO, JANDAÍRA, 2020. P. 129-144.

SILVA, GIVÂNIA MARIA. **MULHERES QUILOMBOLAS: AFIRMANDO O TERRITÓRIO NA LUTA, RESISTÊNCIA E INSURGÊNCIA NEGRA FEMININA**. IN: DEALDINA, SELMA DOS SANTOS (ORG.). **MULHERES QUILOMBOLAS: TERRITÓRIOS DE EXISTÊNCIAS NEGRAS FEMININAS**. SÃO PAULO: SUELI CARNEIRO, JANDAÍRA, 2020. P. 51-58.

SOARES, MARIA RAIMUNDA PENHA. QUILOMBOS E LUTAS PELO TERRITÓRIO: ORGANIZAÇÃO, RESISTÊNCIA E INSURGÊNCIAS COLETIVAS. **REVISTA PRAIA VERMELHA**, RIO DE JANEIRO, V. 30, N. 2, 2020. P. 272-298.

SOARES, MARIA RAIMUNDA PENHA. TERRITÓRIOS INSURGENTES: A TECITURA DAS LUTAS E DAS RESISTÊNCIAS DE MULHERES QUILOMBOLAS. **REVISTA KATÁLYSIS**: FLORIANÓPOLIS, V. 24, N. 3, P. 522-531, 2021.

SOARES, MARIA R.P; COSTA, RUTE RAMOS; ALVES, HAYDA. **TERRITÓRIOS DE RESISTÊNCIAS E LUTAS: CORPOS FEMININOS, ANCESTRALIDADE E PRÁTICAS CONTRA COLONIAIS**. NEAB/UFF: RIO DAS OSTRAS, 2022.

SOUTO, STÉFANE. AQUILOMBAR-SE: INSURGÊNCIAS NEGRAS NA GESTÃO CULTURAL CONTEMPORÂNEA. **REVISTA METAMORFOSE**. VOL. 4, N. 4, P. 133-144, JUN 2020.

TEIXEIRA, MAIANA MAIA & MONTEZUMA, TALITA FURTADO. MAPEANDO OS CONFLITOS POR ÁGUA NO BRASIL: PRINCIPAIS INDICADORES, SINAIS DE ALERTA E AMEAÇAS PARA A DEFESA DAS ÁGUAS COMO BENS COMUNS. IN: **CPT. CONFLITOS NO CAMPO: BRASIL 2021**. GOIÂNIA: CPT NACIONAL, 2022.

QUILOMBO, QUILOMBOLA, CALHAMBOLA, MOCAMBO OU MOCAMBEIRO: POSSIBILIDADES ETNOGRÁFICAS PARA A AMAZÔNIA

Emmanuel de Almeida Farias Júnior

Antropólogo. Vice coordenador do Comitê Quilombos da Associação Brasileira de Antropologia-ABA (Gestão 2023/2024). Bolsista Produtividade em Pesquisa Sênior UEMA. Professor do Departamento de Ciências Sociais (DCS) e do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA), da Universidade Estadual do Maranhão-UEMA

Resumo: Este artigo pretende analisar distintas realidades empiricamente observáveis autodefinidas como quilombos, quilombolas, calhambolas, mocambos, mocambeiros e remanescente de quilombos na Amazônia. Parte-se de uma revisão bibliográfica intercalada com trabalhos de campo em comunidades quilombolas no Amazonas, Pará e Rondônia. Dessa forma, é analisada a existência de três situações sociais chaves para o entendimento dos chamados quilombos. A primeira diz respeito a situações históricas consideradas clássicas, formadas a partir da fuga das fazendas e grandes plantações. A segunda diz respeito às situações em que quem fugiu foram os senhores de escravizados, deixando-os à própria sorte. A terceira diz respeito à formação de coletivos autodefinidos atualmente como quilombos após a abolição formal da escravidão.

Palavras-chave: Quilombos; Amazônia; Etnografia; Identidade.

Abstract: This article aims to analyze different empirically observable realities self-defined as quilombos, quilombolas, calhambolas, mocambos, mocambeiros, and remnants of quilombos in the Amazon. It starts with a bibliographic review interspersed with fieldwork conducted by the author in Amazonas, Pará e Rondônia. In this way, the author analyzes the existence of three key social situations for understanding the so-called quilombos. The first concerns historical situations considered classical, formed from the escape from farms and large plantations. The second concerns situations in which the slave owners fled, leaving the slaves to their own devices. The third concerns the formation of collectives currently self-defined as quilombos after the formal abolition of slavery.

Keywords: Quilombos; Amazon; Ethnography; Identity.

INTRODUÇÃO

As situações sociais referidas atualmente como quilombo, quilombola, calhambola, mocambo ou mocambeiro ou mesmo remanescente de quilombos na Amazônia não são homogêneos. Tais definições referem-se a realidades empiricamente observáveis distintas, que dizem respeito a diferentes processos históricos de constituição e experiências de liberdade. Experimentar e viver a liberdade não podem ser movimentos de mão única, homogêneos ou definidos por dispositivos legais do período colonial, tal como prevê o Conselho Ultramarino de 1740.

Essas designações assumem diferentes significados ao longo do tempo nas várias regiões do Brasil. Acevedo Marin e Castro (1998) analisam as diferentes conotações dos termos quilombo e mocambo na região de Baixo Amazonas atribuídas pela imprensa regional, comerciantes, fazendeiros, militares e outros agentes imperiais. Segundo as autoras, a designação mocambo era geralmente usada para se referir ao lugar habitado por bandidos e facínoras, enquanto o termo quilombo recebia certa politização ao se referir a processos de resistência ao sistema escravocrata.

De fato, o processo de criminalização das práticas de aquilombamento no Brasil tiveram início com o Conselho Ultramarino de 1740. Tais práticas permaneceram criminalizadas até a Constituição Federal de 1988, quando o Artigo 68 do ADCT garante que o Estado brasileiro reconheça e titule as terras ocupadas pelas “comunidades remanescentes de quilombo”. Esta afirmação significa dizer que a Lei nº 3.353 (conhecida como Lei Áurea), ao libertar formalmente os corpos negros escravizados, não reconheceu a ocupação da terra por aqueles que já se encontravam livres.

Essas terras de domínios negros, ficaram fora da estrutura fundiária até 1988. Segundo Almeida (2011), essas terras foram reconhecidas antes disso como “ocupações especiais”. Os grupos que ocupavam o poder no período colonial se articulavam para garantir a sua hegemonia territorial, assim, aprovaram a Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850. Dispõe sobre as terras devolutas do Império (conhecida como Lei de Terras). Dessa forma, tais grupos controlariam a oferta de terras. Os grupos de negros livres aquilombados eram considerados criminosos. De acordo com Almeida,

O reconhecimento legal refere-se ao que está (esteve) “fora” da plantation, ao que sobrou, ao “remanescente” ou ao que idealmente perdeu o poder de ameaçar. Ora, os camponeses (ascendência escrava, seja africana ou indígena) foram “treinados” para lidar com antagonistas hostis, ou seja, para negar a existência do quilombo que ilegítimaria a posse, que ilegalizaria suas pretensões de direito

(dominação jurídica de fora para dentro dos grupos sociais) (Almeida, 2011, p. 43).

Antes de 1988, se autodefinir como quilombo, quilombola, calhambola, mocambo ou mocambeiro era abrir a possibilidade de perda do domínio da terra. Mesmo assim, uma série de designações evidenciaram a dominialidade negra territorial. Em toda a Amazônia podemos encontrar designações referidas a “terras de preto”, “terras de santo”, “lago dos pretos”, “rio dos pretos”, “pretos carvoeiros”, “rio dos macacos”, dentre outras que revelam determinações de existência que se diferenciam dos habitantes regionais evidenciando diferentes “processos de territorialização” conforme Oliveira (1999).

É evidente ainda que a designação dessas ocupações, atualmente autodefinidas quilombo, quilombola, calhambola, mocambo ou mocambeiro ou mesmo remanescente de quilombos na Amazônia foram ainda nomeadas a partir de uma identificação que as vinculavam a uma aludida origem africana, tais como “lago dos africanos”, “ilha do moçambique”, ou mesmo “Manoel do Congo”¹ para pensarmos os quilombos em outras regiões.

Tais designações são produzidas dentro de contextos de regiões a partir de estigmas negativos, elas também objetivavam marcar uma diferença localmente. A estigmatização acaba por produzir territórios². Para Bourdieu (1989), tanto o estigma, quanto o emblema produzem efeitos na vida social que culmina na formação de grupo e na produção de território, ou seja, ideia legítima de di-visão. Os estigmas são ressignificados socialmente, convertidos em emblemas. Segundo Bourdieu,

as lutas a respeito da identidade étnica ou regional, quer dizer, a respeito de propriedades (estigmas ou emblemas) ligadas à origem através do lugar de origem e dos sinais duradouros que lhes são correlativos, como o sotaque, são um caso particular das lutas das classificações, lutas pelo monopólio de fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por este meio, de fazer e de desfazer os grupos. Com efeito, o que nelas está em jogo é o poder de impor uma visão do mundo social através dos princípios de di-visão que, quando se impõem ao conjunto do grupo, realizam o sentido e o consenso sobre o sentido e, em particular, sobre a identidade e a unidade do

¹ Nome do líder quilombola no Vale do Paraíba, Rio de Janeiro. A revolta quilombola foi narrada no livro “Manoel do Congo” escrito por Carlos Lacerda, com o pseudônimo de Marcos.

² Tais processos foram largamente analisados por Almeida *et al.* (2009).

grupo, que fazem a realidade da unidade e da identidade do grupo (Bourdieu, 1989, p. 113).

Dessa forma, podemos perceber a relação entre o estigma e a identidade étnica compartilhada pelos quilombolas do Tambor, município de Novo Airão, Amazonas. Segundo o Senhor Jacinto (conhecido como Seu Jaço – *in memoriam*), o estigma marcou a ocupação dos negros do Jaú como “Rio dos Pretos”. Segundo ele, antes era uma desclassificação, hoje é uma autodefinição.

Para uma compreensão das realidades empiricamente observáveis autodefinidas “comunidades remanescentes de quilombos” na Amazônia, este texto objetiva analisar a produção bibliográfica a partir da seguinte organização:

a) Pesquisas de realidades consideradas “históricas” a partir de fugas. Nesses casos, podemos verificar o contexto das “grandes plantações” ou fazendas, fuga e expedições punitivas. Podemos citar os trabalhos de pesquisa realizados por Euripedes Funes (1997, 2000, 2023), Acevedo Marin e Castro (1998), Eliane Cantarino ODwyer (1999a, 1999b, 2001, 2002, 2006) e Farias Júnior (2006, 2016), sobre os chamados “Negros do Trombetas”. No entanto, tais estudos estão longe das interpretações de cunho evolucionista, pois buscam analisar como os agentes sociais se organizam hoje.

b) Pesquisas que trabalharam a partir de designações locais resultantes de diferentes processos de ocupação territorial. Nesse caso, aquelas realizadas desde o final da década de 1970 por Alfredo Wagner Berno de Almeida e Maristela de Paula Andrade, no Maranhão, com destaque para as pesquisas empreendidas pelo Projeto Vida de Negro, além de pesquisas recentes como do antropólogo Davi Pereira Junior que analisa os conflitos que envolvem a Centro de Lançamento de Alcântara (CLA). Tais estudos apontam uma pluralidade de designações locais. Podemos citar: “terras de preto”, “terras de santíssima”, “terras de santo”, “terras da pobreza”, entre outras.

c) Pesquisas realizadas sobre a expansão da exploração aurífera com a ocupação do Mato Grosso no século XVIII. Como os trabalhos junto aos povoados negros no Vale do Guaporé de Marco Antonio Domingues Teixeira (1997, 2004). Segundo o autor, os chamados “negros do Guaporé”, foram trazidos como força de trabalho escrava para trabalharem nas minas de ouro, nas fazendas, na construção do Forte Príncipe da Beira e como serviços militares. Muitos fugiram, alguns foram capturados ou mortos pelas “bandeiras”, outros seguiram em liberdade. Contudo, após a derrocada das minas de ouro e o abandono de seus donos, os antigos escravizados passaram

a formar povoados nas terras antes ocupadas pela mineração, como também ao longo do Vale do Guaporé.

d) Pesquisas sobre aqueles povoados negros constituídos por ex-escravizados oriundos das *plantations*, ou das fazendas de criação, que se deslocaram para outras regiões do Brasil. Para exemplificar, podemos mencionar o quilombo do Tambor, no rio Jaú afluente do rio Negro, município de Novo Airão, Amazonas, conforme Farias Júnior (2008, 2013, 2010).

A Lei nº 601 de 18 de setembro de 1850, conhecida como “Lei de Terras”, previa a aplicação do direito à propriedade privada. A referida norma legal disciplinava rigidamente a propriedade e a aquisição das denominadas “terras devolutas”. Não reconhecia outra forma de aquisição, senão pela compra. Entretanto, tal medida se opunha aos territórios conquistados por antigos escravizados. A “Lei de Terras” emerge como um instrumento crucial para impulsionar o mercado de terras, ao incluir as chamadas “terras devolutas” nesse contexto.

Pretende-se, com esta revisão, apresentar um conjunto de realidades empiricamente observáveis referidos legalmente como “remanescentes das comunidades dos quilombos”, tendo em vista o Artigo 68 do ADCT/CF-88. Apesar da definição legal fazer referência à noção de “remanescente”, os movimentos quilombolas têm rediscutido o termo relativizando-o e aproximando-o de reivindicações do presente rompendo com a ideia de resto ou resíduo colocado pela noção de “remanescente”.

Estas diferentes realidades empiricamente observáveis não se limitam à definição colonial imposta pelo Conselho Ultramarino de 1740, onde se previa, segundo Almeida (2011), o número mínimo de fugitivos, o isolamento e a agricultura de subsistência. Segundo o autor, essa visão frigorificada não corresponde às realidades que atualmente se autodefinem como quilombolas e nem às situações sociais históricas de fuga, como na calha do rio Trombetas e rio Guaporé, consecutivamente nos estados do Pará e Rondônia.

Os autores apresentados nesta revisão produziram em diferentes tempos e condições de pesquisa. Os textos analisados aqui referem-se à apresentação de relatórios de pesquisa, artigos em revistas, artigos em livros, dissertações e teses de doutorado, com pesquisas realizadas na Amazônia Legal brasileira. A partir das quatro situações selecionadas, tenta-se evidenciar diferentes “processos de territorialização” que se autodenominam atualmente como quilombola, tendo em vista que o Artigo 68 do ADCT/CF-88 criou “condições de possibilidade” para a reivindicação identitária.

Assim, pode-se analisar tais dinâmicas identitárias a partir da noção de “grupos étnicos”, tal como define Fredrik Barth (2000), por se tratar de “novas etnias” conforme Almeida (2011). Para Barth (2000), um “grupo étnico” é uma categoria de autoidentificação, que é utilizada pelos próprios agentes sociais e têm, portanto, a característica de organizar a interação entre as pessoas. O autor argumenta que a fronteira étnica entre “grupos étnicos” é uma construção social, que é mantida por meio de processos de identificação e diferenciação. Essas fronteiras podem ser fluidas e podem mudar ao longo do tempo, dependendo das relações entre os grupos.

O debate em torno das chamadas “novas etnias” foi observado por John Hutchinson e Antony d. Smith (1996), que argumentam que se por um lado encontramos etnias duráveis algumas delas de fato o rastreamento de suas origens pode evidenciar vários séculos, por outro lado, observamos o surgimento de novas etnias com a dissolução de antigas, bem como as muitas transformações da cultura que as etnias existentes foram submetidas.

MOCAMBEIROS DO RIO TROMBETAS³

Os quilombos ou Mocambos de Oriximiná, segundo relatos de cientistas, viajantes e missionários, analisados por Acevedo Marin e Castro (1998) O'Dwyer (1999a, 1999b, 2001, 2002, 2006), Funes (2023) e Farias Júnior (2004, 2016, 2019), demonstram que estes se constituíram a partir de escravizados fugidos das fazendas de cacau e gado da região de Santarém e Óbidos, ambos no estado do Pará. Os primeiros quilombos que se têm registros são os de Inferno e Cipotema, localizados no rio Curuá, estes foram destruídos por uma expedição punitiva em 1812. Outro quilombo que se tem informação é o de Trombetas.

Segundo Acevedo Marin e Castro (1998), o termo quilombo, “quanto categoria histórica detém um significado de resistência e de autodefinição do grupo diante da ordem escravista” e o termo mocambo, era utilizada no século XIX por governadores e pelo policiamento, onde esta “denominação ficou impregnada de qualificações negativas, lugar onde reuniam-se criminosos, desertores e preguiçosos pela sociedade escravista” (Acevedo Marin e Castro, 1998, p. 28).

³ Para saber mais: Mapeamento social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação: processo de capacitação de povos e comunidades tradicionais. **Quilombolas de Cachoeira Porteira, Alto Trombetas, Oriximiná – PA**, 18 / coordenação geral do projeto, Alfredo Wagner Berno de Almeida, Rosa Elizabeth Acevedo Marin; equipe de pesquisa, Emmanuel de Almeida Farias Júnior. *et al.* – Manaus: UEA Edições, 2014. <http://novacartografiasocial.com.br/download/18-quilombolas-de-cachoeira-porteira-alto-trombetas-oriximina-pa/>

Os descendentes dos escravizados trazidos para trabalhar nas fazendas de cacau e gado de Óbidos e Santarém, que no processo de fuga ocuparam os rios Trombetas, Erepecuru e Cuminã, atualmente, estão organizados, politicamente, como “remanescentes de quilombo” como analisa Acevedo Marin e Castro (1998). Localmente, utilizam a designação “filhos do rio” para se referirem aos direitos territoriais diante das inúmeras tentativas de desapropriação ao longo de décadas.

A construção de “territorialidades específicas” dos quilombolas está ligada ao “tempo das cachoeiras”, quando ainda estavam fugindo das sucessivas expedições punitivas e a descida para as “águas mansas” após a abolição, como averigua Acevedo Marin e Castro (1998). Hoje em dia, ainda são feitas referências à escravidão, ao “tempo das candeias”.

Como observa Funes (2023), as fugas individuais ou coletivas eram realizadas no período de festas que coincidiam com as cheias dos rios. Segundo o autor, “os registros de fugas publicadas no jornal Baixo Amazonas apontam para essa evidência...” (Funes, 2023, p. 140). “Tempo de festas, tempo de cheias, tempo da castanha – era tempo da fuga” (Funes, 2023, p. 140).

Organizados através de uma identidade que rememora o “Tempo das Candeias” ou o “Tempo das cachoeiras”, eles se identificam e são identificados como “quilombolas”, que além de ser uma categoria jurídica, é um instrumento político, que orienta a ação política, da qual articulam esta identidade na reivindicação de seus direitos. Os “negros do Trombetas”, tiveram que “recriar formas de rebeldia e estratégias de luta”, a fim de manter seu território e frear o processo de invasão de suas terras, segundo Acevedo Marin e Castro (1998), os agentes externos que atuam, ou atuaram na área, são: JARI, PETROBRAS, Andrade Gutierrez, Mineração Rio do Norte, Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF)/ Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), Batalhão de Engenharia de Construção (BEC), ENGERIO e ALCOA.

As lutas dos quilombolas de Oriximiná remontam, segundo Acevedo Marin e Castro (1998), a três momentos na história dos “negros do Trombetas”: a época das fugas, em busca da libertação do jugo do senhor de escravizados; o tempo dos patrões, para a exploração das castanhas e outros produtos da floresta; e a chegada do grande capital ligado ao mercado internacional visando o lucro com a extração de recursos minerais, com a instalação da Mineração Rio do Norte (MRN), em 1974.

A formação das unidades sociais, atualmente autodefinidas como quilombo dos rios Trombetas e Erepecuru, elaboraram uma série de narrativas que organiza as territorialidades específicas e o uso dos recursos naturais. Segundo O'Dwyer (2001), no caso do Erepecuru tais narrativas foram designadas como “história dos princípios”, pelo senhor Joaquim Lima, narrando sobre o “barracão de pedra” e a “cobra grande”.

No caso do Trombetas, tais narrativas míticas abrangem um panteão de personagens como Nego Basílio, Pretinho do Porão, Manuel da Praia do Abuí, Sacaca Balduino, dentre outros. Tais narrativas contam como usar os recursos naturais, no caso da Praia do Abuí, ou mesmo os limites territoriais como o Pretinho do Porão, ou ainda quem poderia livrar a pessoa, caso ela se metesse em alguma enrascada quebrando alguma interdição, como no caso do Sacaca Balduino.

Para O'Dwyer, “a sequência inicial da história dos princípios menciona um tempo histórico, o início do século XIX, em que ocorrem as fugas de escravizados para o Trombetas, com a formação dos quilombos” (O'Dwyer, 2001, p. 199). O interflúvio Trombetas-Erepecuru foi estratégico para a constituição de rotas de fuga e dos “quilombos” na região.

A DESAGREGAÇÃO DAS GRANDES PLANTAÇÕES NO MARANHÃO⁴

Almeida (1996, 1998a, 1998b, 2002, 2006) chama a atenção no Maranhão para as designadas “Terras de Preto” e a sua multiplicidade. O autor destaca que a dificuldade enfrentada pelos trabalhos de pesquisa realizados juntos às denominadas “comunidades negras rurais”, está na autoevidência que envolve o significado de quilombo. “Se percebe o quilombo menos como um conceito, sociologicamente construído, do que através de uma definição jurídico-formal historicamente cristalizada” (Almeida, 1996, p. 11).

No Maranhão, percebe Almeida (1996), com a repressão dos chamados “balaíos”, o governo provincial passou a reorganizar o sistema escravocrata, reeditando leis e consultas como a do Conselho Ultramarino de 1740, a fim de garantir a continuidade das plantations de cana-de-açúcar e algodão. Como observa também o autor (Idem) tais leis provinciais foram reeditadas com “severidade, intensificando os aparatos repressivos”.

⁴ Para saber mais: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Série: Movimentos sociais, identidade coletiva e conflitos (FASCÍCULO 10). **Quilombolas atingidos pela Base Espacial de Alcântara**. São Luís, setembro, 2007. <http://novacartografiasocial.com.br/download/10-quilombolas-atingidos-pela-base-espacial-de-alcantara-maranhao/>

[...] quando o impacto da queda do preço dos produtos, no caso do algodão e da cana-de-açúcar, foi tão grande que alguns engenhos centrais foram completamente desmontados e abandonados pelos grandes proprietários, e as terras, doadas aos ex-escravos ou por eles ocupadas de maneira efetiva [...] (Almeida, 2002, p. 63)

Para além dessas situações, o autor menciona aquelas situações sociais historicamente reconhecidas por terem recebido a terra por serviços guerreiros prestados contra quilombos, aquelas em que os ex-escravizados compraram terras, aquelas que herdaram terras, aquelas situações registradas de expulsão de religiosos, com a permanência da terra dos escravizados – conhecidas hoje como “terras de santo” e aquelas em que quem abandonou a terra foram os fazendeiros devido à queda do preço do algodão e açúcar. Segundo Almeida,

A extensão deste abandono foi de tal ordem que em algumas regiões, como Alcântara (MA), registra-se que os grandes proprietários levaram madeiras de lei, portas, janelas, ornamentos de pórticos, peças de reparo, engradamentos e telhas das casas-grandes e sobrados, além de venderem toda a maquinaria dos engenhos. Verifica-se assim, que vários centros de povoados quilombolas acham-se localizados próximos às ruínas destas edificações senhoriais (Almeida, 2002, p. 63).

Existe uma pluralidade de situações sociais que, para efeitos legais, passaram a se autodefinir “remanescentes de quilombo”. Observa Almeida (2002), que podemos nos referir às “terras de santo”, “terras de herança”, “terras de santa”, “terras de índio” e “terras de preto”, como também as doações, concessões e aquisições de terras. Segundo Almeida (2002), é necessária uma ruptura com a legislação colonial que frigorificou o quilombo como isolado e longe do domínio colonial.

Para Almeida (2002, p. 61), assinala que: 1. houve escravos que não fugiram e permaneceram autônomos dentro da grande propriedade, após a derrocada das *plantations*; 2. houve o que sonhou fugir, mas não conseguiu fazê-lo; 3. houve o que fugiu e foi recapturado; 4. houve o que não pode fugir, porque ajudou os outros a fugir e seu papel era ficar. Todas essas situações sociais “se reportavam direta ou indiretamente aos quilombos” (Almeida, 2002, 61-62).

As histórias de vida podem não estar pautadas pela fuga, mas pelo aquilombamento da casa-grande, das áreas vizinhas às *plantations* – e não o isolamento imaginado pelo senso comum. Reflete Almeida que as “terras de preto emergem com a desagregação da plantação açucareira, significando a

autonomia do grupo face à direção imprimida pela plantation” (Almeida, 1996, p. 18).

Esse momento é chave para a compreensão das “terras de preto” no Maranhão. A desagregação das *plantations* de cana-de-açúcar e algodão permitiu condições de possibilidade para a autonomia produtiva dos escravizados dentro da própria fazenda. De acordo com Almeida (1996), com a desagregação das *plantations*, quem foge são os “donos de terra” que não tinham mais condições de manter a produção e o sistema escravocrata. Assim, “a autonomia que caracterizava o quilombo, passa agora a caracterizar a senzala numa situação de crise do algodão que reduz o poder de coerção dos grandes proprietários e os obriga a fazer concessões aos escravos para tentar escapar à ruína [...]” (Almeida, 1996, p. 18).

A DESAGREGAÇÃO DA EMPRESA MINERAL NO VALE DO GUAPORÉ⁵

Tal como registrado em Alcântara (MA), o mesmo se passou em Vila Bela da Santíssima Trindade (MT) e na região aurífera do Mato Grosso. O historiador Marco Antônio Domingues Teixeira (1997, 2004), na sua dissertação intitulada “Dos campos d’ouro à cidade das ruínas. Grandeza e decadência da colonização portuguesa no vale do Guaporé. Séculos XVIII e XIX” (1997) analisa a decadência das lavras de ouro no Vale do Guaporé.

A ação “bandeirante” percorreu o sertão na busca de riquezas variadas e terras, expandindo, assim, o território de domínio português. Algumas empresas buscavam as chamadas “drogas do sertão”, outras buscavam pedras preciosas e ouro. Em todos os casos, observa-se a mesma prática: extermínio dos indígenas, utilização da força de trabalho escrava e saque dos recursos naturais.

Segundo Teixeira (2004, p. 67), “a posse portuguesa do Vale do Guaporé foi confirmada com a assinatura do Tratado de Madri, em 1750. Entretanto, as áreas de exploração aurífera já vinham sendo trabalhadas desde a década de

⁵ Para saber mais: Mapeamento social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação: processo de capacitação de povos e comunidades tradicionais. **Quilombolas do Forte Príncipe da Beira Vale do Guaporé, Costa Marques, RO**, 10 / coordenação do projeto, Alfredo Wagner Berno de Almeida; Emmanuel de Almeida Farias Júnior. – Manaus: UEA Edições, 2014.

<http://novacartografiasocial.com.br/download/10-quilombolas-do-forte-principe-da-beira-vale-do-guapore-costa-marques-ro/>

Nova Cartografia Social da Amazônia. **Quilombolas de Santa Fé – Costa Marques, RO** (FASCÍCULO 34). Coordenador, Alfredo Wagner Berno de Almeida – Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições, 2009.

<http://novacartografiasocial.com.br/download/34-comunidade-quilombola-de-santa-fe-do-guapore-costa-marques-ro/>

1730 pelos mineiros de Cuiabá e São Paulo”. De acordo ainda com o autor, foi a decadência da produção aurífera da região de Cuiabá que possibilitou a expansão das áreas mineráveis para o Vale do Guaporé.

A ampliação da colônia portuguesa se consolidou, quando em 1748 foi criada a Província do Mato Grosso, desmembrada de São Paulo. No mesmo ano, foi criada também a Província do Amazonas, separando-se do Pará. O 1º. Capitão-General da Capitania do Mato Grosso foi Dom Antônio Rolim de Moura. Visando a consolidação da nova Capitania, foi fundada em 1752, Vila Bela, na margem do rio Guaporé, segundo o ato de instalação:

Juntos os bons e povo destas minas, em dia de São José, de tarde, em uma casa que se armou, coberta de toldos, no lugar da praça, se fez o ato da ereção da vila, levantando-se também pelourinho, abrindo-se o primeiro pelouro, dando-se posse aos vereadores e aos oficiais da milícia (Anal de Vila Bela desde o primeiro descobrimento do Sertão do Mato Grosso no ano de 1734 apud Amado e Anzai, 2006, p. 51).

A leitura dos anais de Vila Bela e os registros de bandeiras e expedições de captura e punitivas evidencia o Vale do Guaporé como uma região escravocrata. A “febre do ouro” e de pedras preciosas deslocou para o sertão os chamados “bandeirantes”, vassalos da coroa portuguesa, para a lida nas lavras faisqueiras e minas foi trazida a força de trabalho escrava negra.

Os registros referentes à movimentação dessa força de trabalho escrava podem ser consultados na compilação elaborada por Janaína Amado e Leny Caseli Anzai (2006), dos Anais de Vila Bela, referente aos anos de 1734 a 1789. Nestes registros podem ser constatadas dezenas de passagens sobre os escravizados negros e povos indígenas na Região de Vila Bela.

As faisqueiras e as minas de ouro movimentaram as fronteiras do sertão rumo à foz do rio Guaporé. Juntamente com a exploração do ouro, os “bandeirantes” fundaram cidades e fortalezas com a força de trabalho escrava. Os escravizados negros estavam localizados em todos os níveis da vida econômica: eram mineradores, lidavam com as criações de gado bovino e nas pequenas iniciativas agrícolas. Realizavam, ainda, trabalhos relacionados à coleta das chamadas “drogas do sertão”, à caça e à pesca.

Uma série de iniciativas do governo dinástico português garantiu a colonização e efetiva consolidação das fronteiras a Oeste. Tais iniciativas da administração colonial consistiam desde o abastecimento com gêneros manufaturados ao perdão de dívidas devido à compra de escravizados negros, como evidencia o Anal de Vila Bela de 1759,

socorreu Deus a este povo com novos meios para comprar o necessário, porque chegou da Corte uma mercê real, pela qual o nosso benigníssimo rei houve por perdoado ao povo do distrito desta vila o tributo das captações dos escravos, forros e ofícios, por tempo de dez anos; e outra mercê, o indulto pelo mesmo tempo, para que nenhuma pessoa deste distrito possa ser executada por dívidas contraída fora dele (Anal de Vila Bela do ano de 1759 *apud* Amado e Anzai, 2006, p. 72).

A escravidão negra no vale do Guaporé não se restringia à vida econômica. Os escravizados negros foram utilizados em forças militares a fim de guerrear contra os vizinhos castelhanos, que também disputavam os territórios de fronteira.

Desta forma, o ofício datado de 31 de maio de 1763, enviado pelo governador da capitania de Mato Grosso, Antônio Rolim de Moura Tavares, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado, narrou o ataque castelhano no rio Guaporé, ocorrido no dia 14 de Abril de 1763. Assim, de acordo com a Notícia de 1771, em 24 de abril do mesmo ano se formou a Companhia dos Pardos, Índios e Pretos.

Para além dos relatos de conflitos envolvendo portugueses e espanhóis, são também diversos os relatos de fugas de escravizados negros para o interior das matas e rios, formando quilombos e criando formas de sociabilidades. São diversas, também, as bandeiras e expedições punitivas enviadas para combater e destruir os quilombos.

A fuga não foi a única estratégia de resistência à escravidão. No Vale do Guaporé, registra-se também o assassinato de donos de escravizados. Para exemplificar tais processos sociais de resistência, podemos nos referir ao ofício datado de 05 de abril de 1773, assinado pelo governador da capitania de Mato Grosso, Luis de Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Martinho de Melo e Castro, comunicando o assassinato de Manoel José Pinto pelos seus escravizados.

Os quilombos estavam localizados tanto do lado português, quanto do lado castelhano. São inúmeros os esforços dos administradores coloniais para que os representantes da Coroa de Castela restituíssem os escravizados que se encontravam em território espanhol. Tais iniciativas administrativas estão explicitadas no ofício datado de 05 de setembro de 1754.

Conforme levantamento de fontes documentais, pude coligar ofícios trocados entre agentes coloniais da Coroa Portuguesa, como também com espanhóis. Tais ofícios referem-se aos seguintes anos: 1769, 1773, 1777, 1778, 1781, 1782, 1789, 1791 e 1793. Tal levantamento foi realizado no banco de dados do Projeto Resgate/Centro de Memória Digital-UNB. Todos relatam fugas de escravizados para os domínios espanhóis.

A fuga de escravizados e a formação de quilombos preocupavam os administradores coloniais de Vila Bela. A fuga para os domínios castelhanos dificultava a recaptura e impedia a realização de expedições punitivas. Desta forma, em 20 de Dezembro de 1777, oficiais da Câmara de Vila Bela escreveram à rainha D. Maria para que ela intercedesse junto aos castelhanos a recaptura dos escravizados fugidos, quando estes estivessem em seus domínios, da qual poderiam ser presos e remetidos, ou então, os proprietários tivessem liberdade e passaporte para persegui-los seja em domínio luso ou castelhano.

O combate aos quilombos está relatado em diários de expedições punitivas e bandeiras. O ofício datado de 05 de novembro, do governador da capitania de Mato Grosso, Luis Pinto de Sousa Coutinho, noticia a “inteira destruição de hum grande quilombo de negros, que desde o princípio desta capitania se tinha formado” [sic], ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Francisco Xavier de Mendonça Furtado. Esse quilombo era o do Piolho. Tal descrição possibilita vistas sobre a organização social do quilombo e seus modos de vida.

De acordo com os Anais de Vila Bela de 1770, em 27 de junho, partiu a Companhia especificamente montada para atacar o quilombo do Piolho. Segundo notícias, esse quilombo localizava-se nas proximidades do rio Galera, afluente do rio Guaporé. No dia 22 chegaram ao quilombo e abriram fogo, a maioria dos quilombolas conseguiu fugir do ataque. Consoante o referido documento, as unidades residenciais do quilombo estavam dispersas umas das outras em diferentes partes.

Seguindo os soldados as trilhas, foram abalroando em várias malocas daqueles inimigos, dos quais alguns se puseram em resistência, de forma que os soldados, em sua necessária defesa, se viram obrigados a fazerem-lhe tiro para salvarem as suas vidas. Sendo os encontros muitos, e muitas as resistências, não houve da nossa parte perigo algum de vida. Da parte daqueles infiéis morreram a tiro nove, dos quais foram apresentadas ao Senado 18 orelhas (Anal de Vila Bela do ano de 1770 *apud* Amado e Anzai, 2006, p. 139).

As narrativas sobre a destruição do quilombo explicitam requinte de crueldades. A ordem desta Companhia era para destruir o quilombo. Quanto aos mortos, cortavam-lhes suas orelhas. Os sobreviventes eram reintegrados ao sistema escravista e ao trabalho nas minas de ouro e diamante. Evidencia, ainda, o referido documento, as estatísticas da destruição são as seguintes:

Compunha-se esse quilombo de 69 pessoas de gentio Guiné, entre machos e fêmeas, dos quais vieram acorrentados e presos 41, e nove mortos; perfazem cinquenta; e os 37 que faltam, para o total de escravos, ficaram desavorados pelos matos. Achavam-se no mesmo quilombo trinta e tantas índias, que os tais negros tinham apanhado no sertão, onde matavam os machos e traziam as fêmeas para delas usar como de mulheres próprias (Anal de Vila Bela do ano de 1770 *apud* Amado e Anzai, 2006, p. 139).

De acordo com esta fonte, o quilombo do Piolho tinha rei e rainha. O rei tinha falecido. A rainha, seu nome era Tereza, da nação Benguela, tinha sido escravizada pelo capitão Timóteo Pereira Gomes. Tereza reinava soberana no quilombo, com firmeza e rigor. De acordo com a fonte histórica, a rainha Tereza,

[...] governava esse quilombo a modo de parlamento, tendo para o conselho uma casa destinada, para a qual, em dias assinalados de todas as semanas, entravam os deputados, sendo o de maior autoridade, tido por conselheiro, José Piolho, escravo da herança do defunto Antônio Pacheco de Moraes. Isso faziam, tanto que eram chamados pela rainha, que era a que presidia e que naquele negral Senado se assentava, e se executavam à risca, sem apelação nem agravo (Anais de Vila Bela do ano de 1770 *apud* Amado e Anzai, 2006, p. 140).

A imagem retratada de Piolho era de certa forma mística, portadora de mistérios e mandingas. Conforme os Anais de 1770, José Piolho tinha sido rei em um quilombo que foi destruído no Rio de Janeiro. “Este era fiado nas mandingas com que o diabo o trouxe sempre enganado, foi um dos que resistiu, isso depois de algumas ciladas que fez aos soldados. Por isso, acabou a vida diabolicamente: a violência de um tiro que lhe empregaram no corpo” (Anal de Vila Bela do ano de 1770 *apud* Amado e Anzai, 2006, p. 140).

A rainha Tereza ordenou que os quilombolas pegassem em armas para resistir ao ataque. “Alguns de seus súditos assim o fizeram, acudindo à voz e pegando em armas; mas não puderam usar delas pela força que viram contra si” (Anal de Vila Bela do ano de 1770 *apud* Amado e Anzai, 2006, p. 140). Dessa forma, se refugiaram no mato, a rainha Tereza foi conduzida por José Cavalo, capitão-mor do quilombo “entre os mais tidos por mais valoroso” (Anal de Vila Bela do ano de 1770 *apud* Amado e Anzai, 2006, p. 140). Os negros e índios do quilombo estavam armados, uns com armas de fogo, outros com arcos e flechas.

As roupas eram fabricadas no próprio quilombo, da qual havia duas tendas de ferreiro, onde consertavam suas ferramentas. O quilombo estabelecido provinha também todo o alimento necessário para a alimentação e, provavelmente, para a comercialização em circuitos locais, como observa, anos mais tarde, Francisco Pedro Mello, em 1795.

Durante o ataque de 1770, a rainha Tereza foi capturada,

Posta aí em prisão, pá vista de todos aqueles a quem governou naquele reino, lhe diziam estas palavras injuriosas, de forma que, envergonhada, se pôs muda ou, para melhor dizer, amuada. Em poucos dias expirou de pasmo. Morta ela, se lhe cortou a cabeça e se pôs no meio da praça daquele quilombo, em um alto poste, onde ficou para memória e exemplo dos que a vissem (Anais de Vila Bela do ano de 1770 *apud* Amado e Anzai, 2006, p. 140).

Os quilombolas, que conseguiram fugir ao ataque, reconstruíram o quilombo. Tanto que o quilombo do Piolho foi novamente atacado em 1795, conforme notícia o ofício datado de 30 de dezembro de 1795. Tal ofício dava conta da Diligência comandada pelos alferes da Companhia de Dragões, Francisco Pedro de Melo, comandante da povoação de Casalvasco, destruição do quilombo do Piolho e da continuidade do trabalho de localização de outros quilombos.

Roquette-Pinto (1917) transcreve o Diário da Diligência ordenada pelo governador da capitania de Mato Grosso, João d'Albuquerque de Mello Pereira e Cáceres, em 1795. De acordo com o referido Diário, a fuga de escravizados e a formação de quilombos ainda incomodavam o governo colonial, marcado pela decadência das minas de ouro.

Segundo João d'Albuquerque de Melo Pereira e Cáceres, “além da decadência actual das minas de Matto Grosso, experimentam os mineiros, e mais moradores desta Capitania a perda, e damno da fuga de muitos escravos que tranquilamente existiam aquilombados” [sic] (Cáceres *apud* Roquette-Pinto, 1917, p. 09).

De acordo com o Diário da Diligência, saiu a Bandeira no dia 7 de maio de 1795. Os bandeirantes escolheram como ponto de partida, áreas já conhecidas como refúgio de quilombolas. Como, por exemplo, o antigo quilombo do Piolho.

No dia 19 de junho, a bandeira chegou à área do antigo quilombo do Piolho, com trinta e nove homens armados. Seguiram os rastros e encontraram três índios, um negro e um “caboré”, designação utilizada para classificar filhos de negros com indígenas. Um indígena conseguiu escapar e avisou os outros no quilombo. Neste dia, foram capturados três negros e mais trinta e duas pessoas, entre índios e “caborés”. Segundo informações, faltavam ainda dezesseis pessoas do quilombo.

A Bandeira perseguiu os quilombolas fugidos por todos os córregos e esconderijos nas proximidades, capturou no total cinquenta e quatro

quilombolas. Segundo o comandante da Bandeira, o alferes da Companhia de Dragões Francisco Pedro de Mello,

O Quilombo do Piolho que deu este nome ao rio em que está situado, foi atacado e destruído haverá 25 annos, pelo Sargento-Mór João Leme do Prado, onde apreendeu numerosa escravatura, ficando naquelle lugar, ainda muitos 'escravos escondidos pelos mattos, que pela auzenciad'aquella Bandeira se tornaram a estabelecer nas vizinhanças do antigo lugar.

Destes escravos novamente aquilombados morreram muitos, huns de velhice e outros ás mãos do gentio Cabixês, com quem tinham continuada guerra, afim de lhe furtarem as mulheres, das quaes houveram, os filhos Caborés, que mostra a relação.

Destes escravos só se acharam seis vivos prezenemente, os quaes eram os regentes, padres, medicos, pais e avós do pequeno povo que formava o actual Quilombo, situado em hum bellissimo terreno muito superior, tanto na qualidade das terras, como nas altas e frondosas mattarias, as excellentes, e actualmente cultivadas margens dos rios Galera, Sararé e Guaporé: abundante de caça, e o rio de muito peixe, cujo rio é da mesma grandeza do Rio Branco.

A Bandeira achou no Quilombo grandes plantações de milho, feijão, favas, mandiocas, manduin, batatas, caraz, e outras raizes, assim como muitas bananas, ananazes, abobras, fumo, gallinhas e algodão de que faziam panos grossos e fortíssimos com que se cobriam [sic] (Mello *apud* Roquette–Pinto, 1917, p. 14).

A Bandeira avança, encontra outros quilombos e outras paragens antigas de quilombolas. A leitura do diário vai evidenciando as relações sociais adstritas ao quilombo, este como um espaço multicultural e autônomo em relação aos centros urbanos. Contudo, não se tratavam de espaços isolados. Mantinham constante relação com os povos indígenas da região, seja através de alianças políticas, seja através do rapto de mulheres.

Os quilombos continuaram a ser duramente combatidos ao passo que aumentavam as adesões às ideias de fuga pelos escravizados cativos. Os quilombolas que se arriscavam a negociar nos centros urbanos exerciam um papel social de guias para os novos fugitivos. Como observou o alferes da Companhia de Dragões Francisco Pedro de Mello, os quilombolas que vinham negociar na vila, “vinham não só a comprar, o que necessitavam, mais a convidar para fuga, e para o seu Quilombo outros alheios” (Mello *apud* Roquette–Pinto, 1917, p. 16).

Tais relações com os centros urbanos, próximos aos quilombos, já foram mostradas antes. Tavares Bastos (1866) viajou pela Amazônia na segunda metade do século XIX, 1863–64, (a fim de realizar um estudo sobre o comércio e navegação na região). Nesta viagem, observou que os

“mocambeiros” do rio Trombetas e afluentes vendiam seus produtos agrícolas e extrativos para “regatões”, como também às escondidas no porto da cidade de Óbidos. Tais descrições rompem com a noção de isolamento geográfico dos quilombos.

De acordo com Teixeira (2004), as péssimas condições de saúde e de trabalho nas minas levavam ao rápido esgotamento dos trabalhadores, o que demandava um maior fluxo de escravizados. A mineração como forma de atração dos interesses do governo colonial durou até final do século XVIII. Descreve o autor que “ao longo do século XIX a mineração ainda era praticada, de forma quase doméstica pelos habitantes da região” (2004, p. 88).

Assim, segundo o jornalista Matias Mendes, “senhores de escravos, muitos deles empobrecidos pela escassez do minério aurífero, retornaram às regiões litorâneas [...] alguns até abandonando seus escravos na região inóspita” (1999, p. 83). Estes, agora livres, se dedicaram a atividades extrativistas como a poaia e a extração do látex, formando um campesinato negro livre ao longo das margens do Guaporé.

DO RIO DOS PRETOS AO QUILOMBO DO TAMBOR⁶

No final do século XIX e início do século XX, continuavam a chegar trabalhadores tanto no rio Negro, como em outros rios do Estado do Amazonas. Estes agentes sociais vieram de outras partes do Brasil para trabalhar na produção da borracha. A essa altura, o mercado estava sendo aquecido pelo desenvolvimento industrial. Tais trabalhadores e suas famílias passaram, então, a constituir povoados na região.

Neste sentido, podemos mencionar as denominadas “comunidades negras rurais”, constituídas por ex-escravizados oriundos das *plantations* do nordeste, ou das fazendas de criação, que se deslocaram para outras regiões do Brasil. Este deslocamento foi provocado pela própria estrutura fundiária.

⁶ Para saber mais: Projeto Nova Cartografia Social dos Povos e Comunidades Tradicionais do Brasil FASCÍCULO 5 – **Ribeirinhos e Quilombolas, Ex-moradores do Parque Nacional do Jaú, Novo Airão, Amazonas**. Brasília, março 2007

<http://novacartografiasocial.com.br/download/05-ribeirinhos-e-quilombolas-ex-moradores-do-parque-nacional-do-jau-novo-airao-am/>

Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Série: Movimentos sociais, identidades coletivas e conflitos FASCÍCULO 15 – **Quilombolas do Tambor, Parque Nacional do Jaú Novo Airão, Amazonas**. Manaus, junho 2007.

<http://novacartografiasocial.com.br/download/15-quilombolas-do-tambor-parque-nacional-do-jau-novo-airao-am/>

Ou seja, a Lei Imperial nº 3.353, conhecida como Lei Áurea, previa a libertação formal dos escravizados, mas não a distribuição da terra. Os latifúndios continuaram nas mãos de poucos. Assim, impossibilitados de adquirir terras frente à Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850, e sem terras para trabalhar, famílias inteiras se deslocaram. É neste contexto que se insere o povoado do Tambor, no rio Jaú afluente do rio Negro, município de Novo Airão, Amazonas.

O povoado quilombola do Tambor se constitui a partir dos descendentes de escravizados vindos de Sergipe, por volta de 1907. Estes “pretos”, como eram chamados pelos proprietários e descendentes da empresa extrativista que controlava a região, ocuparam inicialmente a região do rio Paunini, que ficou posteriormente conhecido como “Rio dos Pretos”. Chegando na região, passaram a trabalhar na extração do látex da seringueira, na coleta da castanha, além dos trabalhos na agricultura. Contudo, mantinham autonomia frente à empresa extrativista.

A firma Bezerra & Irmãos, estabelecida em 1907, controlou o rio Jaú até metade do século XX. De acordo com o documento intitulado “Contrato de sociedade mercantil” (1925), a firma Bezerra & Irmãos passou a ser intitulada de Bezerra, Irmão & Companhia.

Como confirma o descendente dos proprietários da empresa extrativista, sabemos que o Sr. Jacyntho Almeida foi um dos primeiros a se estabelecer no rio Jaú:

[...] a história desses pretos, que eu tenho conhecimento. Lá o preto, porque entrou muitos pretos lá dentro, tinha um que trabalhava ao lado da caixa, como é que é... trabalhava com meu tio lá, ele era embarcação dele lá chamavam pra ele Pedro Lauriano, e fora ele tinha outros pretos, tinha o seu Simão, o seu Isídio, vieram de lá eu não sei de onde, eu sei que apareceu o Seu Jacinto, esse Jacinto, em 1915 ele veio pra lá [...] Então desde esse tempo ficou justamente como o nome de “Rio dos Pretos”, quer dizer o rio Paunini entregue a eles e ninguém invadiu até hoje [Seu João Bezerra, 81 anos, Novo Airão, 16/02/08, *in memoriam*].

O rio Paunini passou a ser conhecido como rio dos Pretos. A consolidação do território referente ao “Rio dos Pretos” ocorre paralelamente ao crescimento da empresa extrativista da família Bezerra. O referido território envolve tanto o rio dos Pretos, ou rio Paunini, quanto às áreas estabelecidas no rio Jaú referentes ao Sr. Jacyntho, a família do Sr. Isídio, como ainda a localidade conhecida como Tambor.

Tal como narrou ao historiador Victor Leonard (1999), o descendente da família Bezerra⁷, apontava que as famílias negras que hoje residem no rio Jaú, são descendentes do casal Jacyntho Almeida e Dona Leopoldina que foram os primeiros. Embora o Sr. Jacyntho Almeida e Dona Leopoldina não tiveram filhos biológicos, eles adotaram quatro crianças: Manuel Alves de Almeida – pai do Sr. Sebastião de Almeida, ex-presidente da Associação de Moradores Remanescentes de Quilombo da Comunidade do Tambor; Manuel Brás de Almeida; Claudionor e Samuel.

A maior parte das famílias é descendente de dois casais: Sr. José Maria (sobrinho do Sr. Jacyntho Almeida) e Dona Otilia e Sr. Isídio Caetano e Dona Severina. Assim mostraram os ensaios genealógicos realizados com as “famílias dos pretos” residentes no rio Jaú, e também com aquelas que foram deslocadas compulsoriamente do Jaú, após a criação do Parque Nacional do Jaú, em 1980 (Farias Júnior, 2008). Estes ensaios foram realizados principalmente com os descendentes do Sr. José Maria. É claro que existem ainda as relações de afinidade que também definem as relações sociais e o pertencimento.

O Sr. João Bezerra relata na entrevista que o Sr. Isídio já estava em Airão e atribui a exploração do Paunini ao Sr. José Maria. Mas segundo a Dona Evangelina, filha do Sr. José Maria, o Paunini foi “dividido” ao meio, sendo que seu pai trabalhava de um lado e o Sr. Isídio de outro.

Contudo, podemos perceber que o Sr. Isídio já estava em Airão, quando chega o Sr. José Maria. Dona Maria Benedita, conhecida como Dona Bibi, filha do Sr. Isídio Caetano, nos conta o seguinte:

[...] vieram ele e um companheiro dele, vieram ao reboleio, daqui, acolá, queriam matar eles, era de rifle, naquele tempo existia rifle, era de pau, eles andavam se escondendo debaixo dos paus, debaixo das moitas, então eles contavam isso pra nós, diz que vieram assim, ao reboleio. Tinha passagem que eles dormiam embaixo das moitas, pedindo a Deus... passavam assim e não viam eles (seus pai e companheiros), eles tinham uma oração muito boa. Tinha vezes que não dava tempo deles se esconderem, ele (o seu pai, o Sr. Isídio) acendia um cigarro e botava na boca, os amigos dele se escondiam atrás dele, então eles (os que estavam caçando seu pai) passavam e não viam eles, passavam por eles e pensavam que era um toco de pau que tava pegando fogo, era o papai fumando, ele contava isso para nós, vieram assim os calhambolas, até que chegaram em Manaus, desse jeito.

⁷ Quando realizei pesquisa de campo em Novo Airão, durante os anos de 2007 e 2008.

Quando chegaram em Manaus, eles arranjaram um pessoal que trabalhava em sorva, cipó, balata, nesse tempo, eles arrumaram esse pessoal, ai foram pra trabalhar num igarapé que tem ai no Rio Negro, foram trabalhar pra lá, trabalharam um ano lá, diz o papai que não deu bem, já foi pra eles arrumarem esse negócio de seringa, souberam que tinha esse rio abandonado pra lá, que foi este Jaú, que agora é Parque Nacional, foram pra lá, ai foram de terçado, compraram terçado, machado, enxada, eles foram pra lá, chegaram lá rummm... Deus o livre, os que eles levaram, dos amigos dele, morreram a maior parte de Beribéri, uma doença que dá, incha os pés, incha o rosto, quando incha os pés é pra morrer, ensinaram pra eles, que mergulhassem no fundo, tirassem arreia do fundo do igarapé, foi como escaparam, o resto escaparam também [Dona Bibi, 84 anos - Novo Airão, 27/02/08, *in memoriam*].

Apesar da falta de consenso entre os depoimentos, os que narram a participação do Sr. Isídio, narram como um grande feito a primeira incursão dele e do Sr. José Maria ao Paunini. Tal incursão se constitui na subida do rio Paunini (posteriormente “Rio dos Pretos”) até a sua cabeceira. Assim, foi mantido pelo Sr. José Maria que permaneceu por muito tempo na cabeceira do Rio dos Pretos (rio Paunini).

Dona Maria Benedita relaciona, no entanto, a chegada de seu pai e do Sr. José Maria a uma área “inexplorada”, ou seja, era “bruto”. Porém, ela traz a discussão para o campo político, para afirmar o seu direito frente ao Estado e à unidade de conservação, implantada sobre seus territórios coletivos no início da década de 1980.

Neste momento, já se tinha consolidado o domínio dos denominados “pretos” sobre o Rio dos Pretos. As relações, envolvendo a exploração econômica do mencionado rio, passavam diretamente pelas famílias referidas ao Sr. José Maria e ao Sr. Isídio. Sem as suas autorizações não entrava nem a firma Bezerra e nem os “regatões”⁸ e “patrões” que se estabeleceram no rio Jaú após a desagregação da empresa extrativista.

⁸ Cfe. Farias Júnior (2008, 2013), na literatura dedicada ao processo de exploração da Borracha, o denominado “regatão”, comumente lhe atribuem características negativas e pejorativas. Encontraremos também registro dessa atividade na legislação pertinente ao período colonial, referente à Província do Amazonas. Neste sentido, vamos ter: a **Lei 19, de 25 de novembro de 1953**, que “permite n’esta Província o Commercio de Canoa chamado de regatão”; **Lei 61, de 25 de agosto de 1856**, aprova o Regulamento 4, que “Prohibe o commercio denominado de - regatão - n’esta Provincia, sem previa licença das Camaras Municipaes das Cidades e Villas, e dos Fiscaes nas demais Freguezias, e estabelece regras para a matricula das embarcações, e suas tripulações, e inflige multa aos contraventores”; **Lei 69, de 04 de setembro de 1856**, que “Concede aos negociantes das Cidades, Villas e Freguesias uma canôa empregada no commercio de regatão, livre de direito”; **Lei 83, de 04 de outubro de 1858**, que “Derrogando a Lei n. 69 de 4 de Setembro de 1856”; **Regulamento 41, de 08 de abril de 1881**, que “Reforma os Regulamentos para fiscalização e arrecadação dos impostos provinciaes” e a **Lei 693, de 11 de junho de 1885**, que “Declara que a fiscalização do imposto

Conforme Farias Júnior (2008, 2013), a relação “patrão – freguês” era reproduzida em níveis variados de interação durante as transações comerciais. Tanto os descendentes da família Bezerra se representam como “fregueses” da empresa “J.G.Araújo”, quanto os denominados “seringueiros” no rio Jaú como “fregueses” da firma da família Bezerra. No rio Jaú, a relação social, a qual estava submetida o “freguês”, denominado “seringueiro”, estava organizada verticalmente da seguinte forma: “freguês” – “patrão” – “exportadores”. O “freguês” estava de toda forma submetido à relação de trabalho estabelecida pelas empresas extrativistas locais.

Com a intensificação da produção da borracha, muitos “fregueses” passaram a cortar seringa mesmo na época das chuvas, com as estradas alagadas, por vezes de canoas, por vezes com água pela cintura. Uma dessas famílias era a do Sr. Jacinto, filho do Sr. José Maria e morador do “Rio dos Pretos”. Como veremos, sua família ao manter apossamento do terreno possuía relativa autonomia produtiva em relação aos outros moradores do rio Jaú:

[...] aquele lá era o Rio dos Pretos, eles não entravam lá não, que sabiam que lá era nosso, na teimavam de entrar não, só ia a gente lá, porque para cá, naquele tempo, para aí para o Alto Jaú, era pouca gente que plantava roça, era só na seringa, de inverno a verão, aí faltava farinha, eles sabiam que lá tinha, aí eles iam lá para comprar um tanto de farinha, dois, até o patrão chegar, iam bater lá onde nós morávamos [Seu Jacinto, 74 anos – 1º tesoureiro da Associação de Moradores Remanescentes de Quilombo da Comunidade do Tambor – Novo Airão, 19/02/08, *in memoriam*].

Conta-nos o Sr. Jacinto, mais conhecido como seu Jaço (filho do Sr. José Maria), que o Sr. Isídio entrou no igarapé Paunini junto com o Sr. José Maria e, quando lá se estabeleceram, passaram a explorar lados opostos do igarapé. O Sr. José Maria trabalhava com borracha e o Sr. Isídio com castanha. No entanto, a família do Sr. Jaço não fazia parte dos “fregueses” da família Bezerra. Ao contrário, o Sr. Isídio mantinha relações comerciais com a firma “Bezerra & Irmãos” antes de ir trabalhar no igarapé Paunini.

De acordo com os outros filhos do Sr. José Maria e de Dona Otilia, “não tinha esse negócio de patrão, nem nada não, ele mesmo comprava a mercadoria, comprava a mercadoria de muito, muito mesmo, não tinha

sobre regatões será exercida pelas autoridades policiais”. Tal legislação pode ser consultada in: Governo do Amazonas – Secretaria de Cultura. Documentos da Província do Amazonas: legislação e relatórios, 1852-1889. Cd-Rom, vol. 1.

patrão não” [Dona Carita José dos Santos, 69 anos, Novo Airão, 19/02/08]. Mas com a volta do Sr. José Maria para Sergipe, a família teve que estabelecer outras relações comerciais, seja com a firma Bezerra, ou posteriormente a ela, com os chamados “regatões”.

Não ser “freguês” significava não ser subordinado aos mecanismos imobilizadores da força de trabalho. Significava, portanto, ter relativa autonomia. A própria empresa extrativista reconhecia o domínio dessas famílias sobre a terra. Porém, o controle das relações comerciais no rio Jaú era regulado pela firma Bezerra. O poder dos “patrões” fundava-se no controle do crédito e no endividamento prévio dos “fregueses”. Foi possível perceber, ainda, a representação dos ditos “pretos” do rio dos Pretos, com relação à família Bezerra:

[...] o coronel João Bezerra era bravo, eu conheci o coronel João Bezerra, era coronel... mas não mexiam com eles não, eram poucas as famílias que os Bezerra não mexiam, do tio Jacinto, do meu pai, dos Savedra, do menino ali, bem pouco, o resto, tudo era dos Bezerra e se acabou em nada, se acabou em nada [Seu Marcolino, 83 anos, Novo Airão, 21/02/2008, *in memoriam*].

O reconhecimento da dominialidade pelos denominados “patrões” também marcava diferenças étnicas. Tais diferenças serão explicitadas quando o herdeiro da empresa extrativista se refere ao igarapé Paunini como rio dos Pretos para indicar a residência da família do Sr. José Maria e da família do Sr. Isídio.

Contudo, os denominados “pretos” estavam buscando meios de garantir a segurança territorial. Tal constatação tornou-se explícita a partir do levantamento realizado em 20 de junho de 1988, pelo Instituto de Terras e Colonização do Amazonas (Iteram)⁹. Constam no referido levantamento propriedades registradas em nome do Sr. Jacyntho Luiz de Almeida, no médio rio Jaú, intituladas Arpão e Capella, a jusante do rio dos Pretos.

Apesar do controle exercido por esta empresa extrativista, os agentes sociais referidos ao rio dos Pretos mantinham-se autônomos em relação ao sistema de aviamento por ela praticado. Durante o período da desagregação da empresa seringalista, os ditos “pretos” passaram a se estabelecer como “regatões”. Os símbolos da sua autonomia produtiva consistiam nas atividades agrícolas e extrativistas, desenvolvidas com a força de trabalho familiar e na livre comercialização dos produtos à revelia da firma Bezerra.

⁹ Cfe. Plano de Manejo do Parque Nacional do Jaú (1998), o referido levantamento foi intitulado “Levantamento de Títulos e Registro nos municípios de Novo Airão e Barcelos, na área do Parque Nacional do Jaú”.

O aviamento é um tipo de relação patrão–cliente estabelecida na troca de mercadorias por produtos extrativistas (borracha, castanha, balata etc.) produzidos pela força de trabalho dos chamados "fregueses" ou "seringueiros". No rio Jaú, esta relação comercial imobilizava a força de trabalho, quando o "patrão", dono das mercadorias industrializadas, reivindicava a terra e impedia que os "fregueses" comercializassem fora.

Essa autonomia, mantida no rio dos Pretos e no rio Jaú, acompanhou o processo de exploração econômica. As atividades econômicas desenvolvidas por eles eram as mesmas desenvolvidas pelos "fregueses" da empresa extrativista, ou seja, extração da borracha, balata, coquerana, peles, castanha, copaíba, e outros produtos naturais. Após a falência da empresa extrativista e a expansão das relações dos denominados "pretos", eles passaram a se localizar em pontos diferentes do rio.

De acordo com as análises realizadas por Almeida (2002), a família constitui uma unidade de produção, e "tal sistema de produção mais livre e autônomo, baseado no trabalho familiar e em formas de cooperação simples entre diferentes famílias" (Almeida, 2002, p. 51), característica hoje das comunidades remanescentes de quilombo. O significado de quilombo, para o autor, funda-se no sistema econômico intrínseco a essas unidades familiares, que produzem concomitantemente para seu consumo e para diferentes circuitos de mercado. A autonomia produtiva e na decisão de com quem comercializar a produção é indissociável da afirmação de uma identidade coletiva.

A designação do igarapé Paunini, enquanto rio dos Pretos ou território composto de identidade coletiva, não tinha, contudo, uma receptividade positiva; o próprio termo "preto" era considerado negativo, soava como uma ofensa. Segundo Dona Francisca¹⁰, ex-moradora do rio Jaú, o termo "preto" era muitas vezes substituído por "moreno". Este termo se constituía, de certa forma, em uma designação mais amigável e menos contrastante.

Assim, observa-se que o termo "preto" é usado em um primeiro momento por seringalistas e seus descendentes, como também por outros agentes que transitavam pelo rio Jaú, em um tom primordial para indicar a "presença negra" no rio Jaú e igarapé Paunini. A partir da mobilização étnica dos agentes sociais, que atualmente se autodefinem como "remanescentes de quilombo", houve uma politização do termo "preto", como também do rio dos Pretos.

¹⁰Conversa durante o trabalho de campo em Novo Airão, realizado em outubro de 2007.

Apesar da designação “preto” constituir-se em uma autodefinição, é utilizada com menos frequência pelos agentes sociais. O termo “preto” não é de uma só posição: com relação à fala, tanto o utilizavam os regatões, os seringalistas e seus descendentes, quanto as atuais lideranças quilombolas:

Rio dos Pretos, porque lá só morava mais era preto né, aí chamavam Rio dos Pretos... o regatão que passava, “esse aí é o Rio dos Pretos”. Porque Rio dos Pretos, naquele tempo, querendo dizer Rio dos Pretos, para ele tava desclassificando, desclassificando a gente que era preto, para não chamar moreno, que era uma coisa... chamava preto, não é que nem hoje em dia, porque antigamente, era uma desclassificação chamar Rio dos Pretos, hoje em dia não, hoje em dia é uma classificação, porque somos pretos mesmo, somos neguinho, é negro [Seu Jacinto, 74 anos – 1º tesoureiro da Associação de Moradores Remanescentes de Quilombo da Comunidade do Tambor – Novo Airão, 19/02/08, *in memoriam*].

Tal ato de fala constitui-se num “ato de política”, na medida em que ela se coloca diante do outro, ou diante dos aparatos de Estado. A fala do Sr. Jacinto esclarece, neste sentido, a apropriação do estigma negativo, da “desclassificação”, e transforma-o em um instrumento de luta política.

Enfim, tais fatos relacionados à história dos denominados “pretos” que habitam a confluência do Rio dos Pretos com o rio Jaú foi ignorada por medidas preservacionistas que visaram à criação de uma Unidade de Conservação de Proteção Integral. O PARNA Jaú constitui-se como uma “situação social de conflito” entre o direito dos quilombolas e a política ambiental.

CONSIDERAÇÕES

As realidades empiricamente observáveis designadas de quilombo, quilombola, mocambo, mocambeiro, calhambolas e também as inúmeras designações localizadas foram reunidas pelos constituintes numa noção operacional designadas como “remanescentes das comunidades dos quilombos”. Tal designação foi ressemantizada pelo movimento quilombola, rompendo com a pretensão inicial do constituinte que imaginava tratar-se de situação residual, focando como estas realidades se encontram organizadas no presente.

Assim, o quilombo só foi descriminalizado na Constituição Federal de 1988, da qual o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias garante “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”, incorporando-os à estrutura fundiária brasileira como propriedade coletiva inalienável. A Constituição

Federal de 1988 reconhece formalmente a ocupação territorial dos chamados “remanescentes das comunidades dos quilombos” com todas as suas especificidades.

Todas essas realidades empiricamente observáveis, analisadas a partir de distintas perspectivas analíticas e pela literatura sobre o tema encontram dificuldades para o cumprimento. Alas conservadoras no Congresso Nacional têm colocado em xeque o direito dos chamados “remanescentes das comunidades dos quilombos”, criando obstáculos ao reconhecimento de seus domínios territoriais, como a essencialização e a invenção de marcos temporais, neste sentido, podemos nos referir a ADI 3239/2004 impetrada pelo antigo Partido da Frente Liberal (atual Democratas-DEM).

O Decreto 4.887/2003 regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por “remanescentes das comunidades dos quilombos”, conforme previsto no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988. Esse Decreto estabelece as diretrizes e os critérios para o processo de regularização fundiária dessas áreas, visando garantir os direitos territoriais das comunidades quilombolas.

Contudo, através da ADI nº 3.239/2004, o antigo Partido da Frente Liberal (atual Democratas-DEM) levou o Decreto 4.887/2003 aos tribunais. O relator, o Ministro Cezar Peluso, após uma leitura equivocada da questão quilombola, atrelou a definição ultrapassada de quilombo, aquela da Consulta do Conselho Ultramarino de 1740, e decidiu pela procedência da ação para declarar a inconstitucionalidade do Decreto nº 4.887/2003. O julgamento foi adiado, devido ter pedido vista dos autos a Senhora Ministra Rosa Weber.

O voto da Ministra Rosa Weber, no Julgamento da ADI 3.239, argumentou a partir da pluralidade de situações que se encontravam/encontram as chamadas “comunidades negras rurais”, por vezes classificadas como rincões, redutos, arraiais, vilas, etc. Contudo, a Ministra equivaleu os direitos indígenas e quilombolas,

Os chamados quilombolas são povos tradicionais cuja contribuição histórica à formação cultural plural do Brasil somente foi reconhecida na Constituição de 1988. Embora não sejam propriamente nativos, como os povos indígenas, ostentam, à semelhança desses, traços étnico-culturais distintivos marcados por especial relacionamento sociocultural com a terra ocupada: nativizaram-se, incorporando-se ao ambiente territorial ocupado (Weber, 2018, p. 22).

Ao assegurar aos remanescentes das comunidades quilombolas a posse das terras por eles ocupadas desde tempos coloniais ou imperiais, a Constituição brasileira reconhece-os como unidades dotadas de identidade étnico-cultural distintiva, equiparando a proteção que merecem à dispensada aos povos indígenas (Weber, 2018, p. 32).

O que está em jogo não é o conceito de quilombo, mas sim uma noção operacional definida legalmente. “A difícil determinação do significado do vocábulo “quilombo” não é novidadeira. Os registros históricos dão conta que seu uso sempre foi instrumental e impreciso” (Weber, 2018, p. 30).

O termo “quilombo”, no entanto, tem sido utilizado menos como um conceito sociológico do que como uma noção naturalizada da jurisprudência, vinculada ao significado dado pelos administradores coloniais através do Conselho Ultramarino de 1740. Segundo Almeida (1996; 2002), esta noção jurídico-formal, permaneceu “frigorificada” na historiografia oficial. Segundo o Conselho Ultramarino, “quilombo” ou “mocambo” era “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles” (Conselho Ultramarino, 1740 *apud* Almeida, 2002, p. 47).

Contrapondo as afirmações e observações do Ministro Cezar Peluso, podemos nos apoiar em Almeida (2002) que propõe a ruptura com a ideia arqueológica do conceito “quilombo”, trata-se do rompimento com noções jurídico-formais elaboradas a partir da visão de administradores coloniais e naturalizadas pelo discurso oficial, referente à mobilização da força de trabalho escravo.

Para Almeida (2002, p.48), a referência histórica em relação à noção de “quilombo” como prática criminosa, estabelecida pelo Conselho Ultramarino de 1740, absorvida por historiadores e juristas, conteria cinco elementos “essenciais”, pautava-se pelas seguintes características: fuga; quantidade mínima de “fugidos”, isolamento geográfico, moradia consolidada e capacidade de reprodução econômica simples.

Conforme a proposição de Almeida (2002), deve-se considerar “quilombo” a partir de elementos identitários e da reprodução de um processo de produção autônomo. Tais processos propiciam situações de autonomia, mesmo dentro dos domínios da casa-grande, revelando assim uma diversidade de situações quanto à posse da terra.

Antes era o que estava fora e precisava vir necessariamente para dentro das grandes propriedades; mas, numa situação como a de hoje, trata-se de retirar às famílias de dentro das fazendas, ou seja, expulsá-las da terra... o quilombo, em verdade, descarnou-se do geografismos, tornando-se uma situação de autonomia que se

afirmou fora ou dentro da grande propriedade. Isso muda um pouco aquele parâmetro histórico, arqueológico, de ficar imaginando que o quilombo consiste naquela escavação arqueológica onde há indícios materiais e onde estão marcas uniformes da ancestralidade da ocupação (Almeida, 2002, 59-60).

Para Almeida, a análise contemporânea teria que proceder a “ressemantização” do conceito de “quilombo”, rompendo com a categoria histórica acrítica. Para o autor, “[...] se deveria trabalhar com o conceito de quilombo considerando o que ele é no presente... é sim discutir como essa autonomia foi sendo construída historicamente...” (Almeida, 2002, p. 53-54). Esta nova interpretação com conceito de quilombo consiste em analisar:

A autonomia no processo produtivo e o não reconhecimento da autoridade do “dono”, sem pagar renda, foro, ou meia, sem acatar a autoridade histórica recolocada a força de uma identidade emergente, antes mesmo da abolição formal em 1888, enunciadora de um campesinato livre, que enquanto subordinado conhecera situações diversas, tanto da experiência do quilombo, quanto da captura e do retorno à senzala nas proximidades da casa-grande (Almeida, 1996, p. 18).

Além dos embates entre acadêmicos e juristas, tem-se outra posição de fala, que é a noção estabelecida pelos movimentos sociais autodefinidos como quilombolas e negros ou afrodescendentes. Podemos observar que estas designações não são de forma nenhuma homogêneas e constituem-se em “unidades de mobilização” autônomas. Para Leite (2000, p. 340), “os militantes procuram ver o conceito de quilombo como um elemento aglutinador, capaz de expressar, de nortear aquelas pautas consideradas cruciais à mudança”.

Podemos compreender o quilombo do ponto de vista analítico e relacional, onde “não há monopólio da fala de uma e somente uma formação acadêmica, nem há quem detenha o poder de imposição da definição legítima” (Almeida, 1998, p. 14). Desta forma, segundo o autor, quilombo pode ser entendido como um conceito, como uma categoria jurídica, ou como tema e problema da ordem do dia do poder e também como um “instrumento através do qual se organiza a expressão político-organizativa dos que se mobilizam, recuperando e atualizando nomeações de épocas pretéritas, como quilombola, calhambola e mocambeiro” (Almeida, 1998, p. 14).

REFERÊNCIAS

ACEVEDO MARIN, ROSA ELIZABETH; CASTRO, EDNA (1998). **NEGROS DO TROMBETAS: GUARDIÃES DAS MATAS E DOS RIOS**. BELÉM: CEJUP/UFPA-NAEA.

ALMEIDA, A. W. B. DE. QUILOMBOS: REPERTÓRIO BIBLIOGRÁFICO DE UMA QUESTÃO REDEFINIDA (1995-1997). **BIB**, RIO DE JANEIRO, N. 45, 1.º SEMESTRE DE 1998, PP. 51-70.

_____. OS QUILOMBOS E AS NOVAS ETNIAS. IN: **QUILOMBOS: IDENTIDADE ÉTNICA E TERRITORIALIDADE**. ELAINE CANTARINO O'DWYER (ORG.). RIO DE JANEIRO: EDITORA FGV, 2002, P.43-81.

_____. QUILOMBOS: SEMATOLOGIA FACE A NOVAS IDENTIDADES. IN: **FRECHAL TERRAS DE PRETO – QUILOMBO RECONHECIDO COMO RESERVA EXTRATIVISTA**. SÃO LUÍS: PROJETO VIDA DE NEGRO/SMDDH, 1996, P. 11-19.

_____. QUILOMBOS: TEMA E PROBLEMA. IN: **JAMARY DOS PRETOS: TERRA DE MOCAMBEIRO**. PROJETO VIDA DE NEGRO. SÃO LUIZ: SMDH/ CCN-MA/ PVN, 1998, P. 13-25.

_____. **OS QUILOMBOLAS E A BASE DE LANÇAMENTO DE FOGUETES DE ALCÂNTARA: LAUDO ANTROPOLÓGICO**. BRASÍLIA: EDIÇÕES IBAMA, 2006, 2V.

_____. **QUILOMBOLAS E NOVAS ETNIAS**. MANAUS: UEA EDIÇÕES, 2011

ALMEIDA, ALFREDO WAGNER BERNO DE; SANTOS, GLADEMIR SALES DOS; LIMA, LUÍS AUGUSTO PEREIRA ET. ALL. (ORG.). **ESTIGMATIZAÇÃO E TERRITÓRIO: MAPEAMENTO SITUACIONAL DOS INDÍGENAS EM MANAUS**. MANAUS: EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS, 2009.

_____. UNIVERSALIZAÇÃO E LOCALISMO: MOVIMENTOS SOCIAIS E CRISE DOS PADRÕES TRADICIONAIS DE RELAÇÃO POLÍTICA NA AMAZÔNIA. IN **DEBATE**, N. 3. ANO IV. SALVADOR: CESE, 1994, P. 21-42.

AMADO, JANAÍNA; ANZAI, LENY CASELLI. **ANAIIS DE VILA BELA 1734-1789**. CUIABÁ: CARLINI E CANIATO: EDUFMT, 2006.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA-ABA (1997). DOCUMENTO DO GRUPO DE TRABALHO SOBRE COMUNIDADES NEGRAS RURAIS. IN: **REGULARIZAÇÃO DE TERRAS DE NEGROS NO BRASIL**. BOLETIM INFORMATIVO NUER/NÚCLEO DE ESTUDOS SOBRE IDENTIDADES E RELAÇÕES INTERÉTNICAS/ FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. V. 1, N. 1. 2 ED. FLORIANÓPOLIS: UFSC.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA-ABA (1998). **PROJETO QUILOMBOS: LAUDOS ANTROPOLÓGICOS, CONSOLIDAÇÃO DE FONTES DE CONSULTA E CANAIS PERMANENTES DE COMUNICAÇÃO** (ELIANE CANTARINO – COORDENAÇÃO DO PROJETO). BOLETIM ABA N°. 30.

BARTH, FREDRIK. **O GURU, O INICIADOR E OUTRAS VARIAÇÕES ANTROPOLÓGICAS**. RIO DE JANEIRO, CONTRA CAPA, 2000.

BASTOS, AURELIANO CÂNDIDO TAVARES. **O VALLE DO AMAZONAS: ESTUDO SOBRE A LIVRE NAVEGAÇÃO DO AMAZONAS, ESTATÍSTICA, PRODUÇÃO, COMMÉRCIO, QUESTÕES FISCAES DO VALLE DO AMAZONAS**. RIO DE JANEIRO: B. L. CARNER, LIVREIRO EDITOR, 1866.

BOURDIEU, PIERRE. **O PODER SIMBÓLICO**. TRADUÇÃO DE FERNANDO TOMAZ. RIO DE JANEIRO: EDITORA BERTRAND BRASIL. S.A., 1989.

FARIAS JÚNIOR, EMMANUEL DE ALMEIDA (2006). **A COMUNIDADE QUILOMBOLA DO MOURA E O PROCESSO DE TERRITORIALIZAÇÃO NA AMAZÔNIA, 2006**. MONOGRAFIA (BACHARELADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS). DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS, UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS-UFAM, MANAUS.

_____. **“TAMBOR URBANO”: DESLOCAMENTO COMPULSÓRIO E A DINÂMICA SOCIAL DE CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE QUILOMBOLA**. DISSERTAÇÃO (MESTRADO) – CURSO DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E CULTURA NA AMAZÔNIA – PPGSCA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM, MANAUS, 2008.

_____. **DO RIO DOS PRETOS AO QUILOMBO DO TAMBOR** / EMMANUEL DE ALMEIDA FARIAS JÚNIOR – MANAUS: UEA EDIÇÕES, 2013.

_____. **MAPEAMENTO SOCIAL E COMUNIDADES NEGRAS RURAIS NA CALHA DO RIO MADEIRA: LEVANTAMENTO PRELIMINAR**. IN: ALMEIDA, ALFREDO WAGNER BERNO. **CONFLITOS SOCIAIS NO “COMPLEXO MADEIRA”**. MANAUS: UEA EDIÇÕES, 2009, p. 39-67.

_____. **MEGAPROJETOS INCONCLUDENTES E TERRITÓRIOS CONQUISTADOS: DIFERENTES PROCESSOS SOCIAIS DE TERRITORIALIZAÇÃO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE CACHOEIRA PORTEIRA, ORIXIMINÁ, PARÁ**. TESE (DOUTORADO) – CURSO DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL – PPGAS DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS – UFAM, MANAUS, 2016.

_____. **MOBILIZAÇÃO ÉTNICA NO BAIXO RIO NEGRO: OS QUILOMBOLAS DO TAMBOR E DO RIO DOS PRETOS**. IN: ALMEIDA, ALFREDO WAGNER BERNO DE; FARIAS

JÚNIOR, EMMANUEL DE ALMEIDA (ORGS.). **MOBILIZAÇÕES ÉTNICAS E TRANSFORMAÇÕES SOCIAIS NO RIO NEGRO**. MANAUS: UEA EDIÇÕES, 2010.

_____. **TERRITÓRIOS CONQUISTADOS E MEGAPROJETOS INCONCLUDENTES: QUILOMBOLAS DE CACHOEIRA PORTEIRA** —. — SÃO LUÍS: EDITORA UEMA, 2019.

FUNES, E. A. NASCI NAS MATAS NUNCA TIVE SENHOR – HISTÓRIAS E MEMÓRIAS DOS MOCAMBOS DO BAIXO AMAZONAS. **RESGATE** – REVISTA INTERDISCIPLINAR DE CULTURA, CAMPINAS, V. 07, NO. 07, P. 137-142, 1997.

_____. **NASCI NAS MATAS, NUNCA TIVE SENHOR: HISTÓRIAS E MEMÓRIAS DOS QUILOMBOS DO BAIXO AMAZONAS**. FORTALEZA: PLEBEU GABINETE DE LEITURA, 2023.

_____. **COMUNIDADES REMANESCENTES DOS MOCAMBOS DO ALTO TROMBETAS (PROJETO MANEJO DOS TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS)**. ORIXIMINÁ; SÃO PAULO: ARQMO; CPI-SP, 2000.

GARRIDO, CARLOS MIGUEZ. **FORTIFICAÇÕES DO BRASIL**. IN: SEPARATA DO VOL. III DOS SUBSÍDIOS PARA A HISTÓRIA MARÍTIMA DO BRASIL. RIO DE JANEIRO: IMPRENSA NAVAL, 1940.

HUTCHINSON, JOHN; SMITH, ANTONY D. (ED.). **ETHNICITY**. OXFORD READER, 1996.

LEITE, ILKA BOAVENTURA. **OS QUILOMBOS NO BRASIL: QUESTÕES CONCEITUAIS E NORMATIVAS**. ETNOGRÁFICA, VOL. IV (2). LISBOA, ISCTE, 2000, P. 333-354.

LEONARD, VICTOR. **OS HISTORIADORES E OS RIOS – NATUREZA E RUÍNA NA AMAZÔNIA BRASILEIRA**. BRASÍLIA: ED. UNB, PARALELO 15, 1999.

MARCOS (PESUDÔNIMO DO POLÍTICO E JORNALISTA CARLOS LACERDA). **O QUILOMBO DE MANOEL CONGO**. RIO DE JANEIRO: R.A. EDITORA (REVISTA ACADÊMICA), 1935.

MENDES, MATIAS. **APOLOGIA DA NEGRITUDE**. SÃO PAULO: ED. SCORTECCI, 1999.

O'DWYER, ELAINE CANTARINO. RACISMO, ETNICIDADE E POLÍTICAS DE IDENTIDADE NO BRASIL: OS REMANESCENTES DE QUILOMBO NA FRONTEIRA AMAZÔNICA. IN HERCULANO, SELENE; PACHECO, TÂNIA. **RACISMO AMBIENTAL. I SEMINÁRIO BRASILEIRO CONTRA O RACISMO AMBIENTAL**. RIO DE JANEIRO: FASE, 2006, P. 53-72.

_____. "REMANESCENTES DE QUILOMBOS" DO RIO EREPECURU: O LUGAR DA MEMÓRIA NA CONSTRUÇÃO DA PRÓPRIA HISTÓRIA E DE SUA IDENTIDADE. IN: BACELAR, J.; CAROSO, C. **BRASIL: UM PAÍS PARA NEGROS?** SALVADOR: CEAQ, 1999A. P. 125-142.

_____. DAMATTA NAS PARADAS ENTRE "MALANDROS" OU "HERÓIS": A LENDA DA COBRA- GRANDE, O TEMPO HISTÓRICO E QUESTÕES DE IDENTIDADE. IN: GOMES, L. G.;

BARBOSA, L.; DRUMMOND, J. A. **O BRASIL NÃO É PARA PRINCIPIANTES: CARNAVAIS, MALANDROS E HERÓIS, 20 ANOS DEPOIS.** RIO DE JANEIRO: EDITORA FGV, 2001. P. 185-220.

_____. OS QUILOMBOS DO TROMBETAS E DO EREPECURU-CUMINÃ. IN: (ORG), E. C. O. **QUILOMBOS: IDENTIDADE ÉTNICA E TERRITORIALIDADE.** RIO DE JANEIRO: FGV, 2002. P. 255-280.

_____. REMANESCENTES DE QUILOMBOS NA FRONTEIRA AMAZÔNICA: A ETNICIDADE COMO INSTRUMENTO DE LUTA PELA TERRA. REFORMA AGRÁRIA. **REVISTA DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE REFORMA AGRÁRIA-ABRA**, v. N. 03, VOLUME 23, P. 26-38, SETEMBRO/DEZEMBRO 1999B.

OLIVEIRA FILHO, JOÃO PACHECO DE. UMA ETNOLOGIA DOS 'ÍNDIOS MISTURADOS': SITUAÇÃO COLONIAL, TERRITORIALIZAÇÃO E FLUXOS CULTURAIS. IN: **A VIAGEM DA VOLTA: ETNICIDADE, POLÍTICA E REELABORAÇÃO CULTURAL DO NORDESTE INDÍGENA.** OLIVEIRA. JOÃO P. DE (ORG.). RIO DE JANEIRO: EDITORA CONTRA CAPA LIVRARIA, 1999.

PEREIRA JÚNIOR, DAVI. **QUILOMBOS DE ALCÂNTARA: TERRITÓRIO E CONFLITOS – INTRUSAMENTO DO TERRITÓRIO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE ALCÂNTARA PELA EMPRESA BINACIONAL, ALCÂNTARA CYCLONE SPACE / DAVI PEREIRA JÚNIOR... [ET AL.] – MANAUS: EDITORA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS, 2009.**

ROQUETTE-PINTO, E. **RONDÔNIA.** RIO DE JANEIRO: IMPRENSA NACIONAL, 1917.

TEIXEIRA, MARCO ANTÔNIO DOMINGUES. **CAMPESINATO NEGRO DE SANTO ANTÔNIO DO GUAPORÉ: IDENTIDADE E SUSTENTABILIDADE, 2004.** TESE (DOUTORADO EM DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL DO TRÓPICO ÚMIDO). PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL DO TRÓPICO ÚMIDO/ NÚCLEO DE ALTOS ESTUDOS AMAZÔNICOS-NAEA/UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ-UFPA, BELÉM.

_____. **DOS CAMPOS D'OURO À CIDADE DAS RUÍNAS, GRANDEZA E DECADÊNCIA DO COLONIALISMO PORTUGUÊS NO VALE DO GUAPORÉ, SÉCULOS XVIII E XIX.** RECIFE: DISSERTAÇÃO DE MESTRADO, FFLCH/MESTRADO EM HISTÓRIA/UFPE, 1997.

WEBER, ROSA. VOTO VISTA. IN: SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL. **AÇÃO DIRETA DE INCONSTITUCIONALIDADE 3.239.** DISTRITO FEDERAL, 2018.

MARCADORES DE IDENTIDADE E MEMÓRIA QUILOMBOLA A PARTIR DA ARTE DE BALBINO

Oswaldo Martins de Oliveira

Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. Mestre em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense. Professor no Departamento e no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Espírito Santo. Integrante do Comitê Quilombos da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e coordenador adjunto do Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da UFES

Resumo: Para o presente artigo, parto de entrevistas e diálogos realizados com o artista plástico Thiago Balbino, que é neto e bisneto de quilombolas e de mestres de saberes tradicionais do território do Sapê do Norte, no estado do Espírito Santo, e que se define como preto e quilombola. O objetivo do artigo é analisar trabalhos do artista sobre memórias e práticas culturais das comunidades quilombolas, em especial aquelas relacionadas ao Baile de Congos de São Benedito de Conceição da Barra, que é mais conhecido como Ticumbi de São Benedito. Os trabalhos artísticos analisados foram encontrados em ilustrações de livros, em pinturas na casa onde morava o mestre Tertolino Balbino (na memória) e que era o avô do artista, em painéis pintados nos muros das ruas da mesma cidade e em uma exposição organizada pelo mesmo artista em 2021.

Palavras-chave: Arte cultura; memória; identidade; quilombo.

Abstract: For this article, I draw on interviews and dialogues with the artist Thiago Balbino, who is the grandson and great-grandson of quilombolas and master of traditional knowledge from the territory of Sapê do Norte, in the state of Espírito Santo, and who defines himself as black and quilombola. The objective of the article is to analyze the artist's works on memories and cultural practices of quilombola communities, especially those related to the Baile de Congos de São Benedito de Conceição da Barra, which is better known as Ticumbi de São Benedito. The artistic works analyzed were found in book illustrations, in paintings in the house where the master Tertolino Balbino lived (in memory) and who was the artist's grandfather, in panels painted on the walls of the streets of the same city and in an exhibition organized by the same artist in 2021.

Keywords: Art culture; memory; identity; quilombo.

INTRODUÇÃO

Além de analisar os trabalhos do artista, o artigo estabelece diálogos com educadores e lideranças que têm interesse nos temas de personagens de memória¹, que se tornaram referências significativas nas práticas e saberes socioculturais e ambientais transmitidos entre diferentes gerações nos territórios quilombolas e que são retratadas pelo artista. Em sua organização, o artigo apresenta uma definição do Baile de Congos e em seguida, descreve e analisa os trabalhos do artista, a partir de algumas fontes elencadas como ilustrações de dois livros, obras expostas na casa de seus avós e pinturas em muros da cidade.

As reflexões contidas neste artigo têm como ponto de partida os dados coletados pelo projeto de pesquisa que coordeno, desde 2018, denominado Africanidades Transatlânticas. Esses dados foram obtidos por meio de pesquisa de campo em comunidades quilombolas e em suas festas em Conceição da Barra e em livros referências bibliográficas, como Oliveira (2009) e Schiffler, Balbino e Nascimento (2018). Nesses livros se encontram ilustrações criadas por Thiago Balbino, que analisarei neste artigo.

Desde então, o projeto Africanidades Transatlânticas tem estudado as trajetórias dos principais integrantes dos bailes de congos de São Benedito de Conceição da Barra, do Bongado e de Itaúnas, descrevendo as formas de fazer e transmitir a memória e o patrimônio cultural nas relações entre as celebrações festivas, o calendário produtivo, a cultura culinária e os saberes dos mestres dos bailes. Sobre os saberes e memórias dos mestres desses bailes de congos, foram produzidos alguns trabalhos acadêmicos que resultaram do projeto de pesquisa supracitado, como Oliveira e Oliveira (2022), Oliveira e Carneiro (2022), Oliveira e Oliveira (2021), entre outros.

Analisarei alguns dados obtidos a partir deste projeto, entre eles fotografias, escaneamentos e downloads feitos de obras de Thiago Balbino, algumas das quais se encontram nos livros dos autores acima referidos, nas paredes da casa de seus avós paternos em Conceição da Barra, em pinturas nos muros da cidade e na página do artista no Facebook.

Thiago Balbino é um jovem negro/quilombola, que conheci em 2008, filho de Sônia Penha Rodrigues, uma militante de movimento negro formada em dois cursos universitários (Serviço Social e Psicologia) e de um

¹ A uma explicação acerca da concepção de personagem de memória está no final desta introdução.

quilombola nascido no meio rural do município de Conceição da Barra, Antônio Balbino (falecido em 01/05/1985). Thiago foi criado e educado pela mãe e se formou em Artes Plásticas pela UFES. Seu avô paterno, Tertolino Balbino, falecido em 2022, foi o mestre do Baile dos Congos de São Benedito de Conceição da Barra, que é um baile formado exclusivamente por pretos-quilombolas. Desde 2018 esse Baile é liderado pelo mestre Berto Florentino, pertencente à comunidade quilombola São Domingos. Embora tenha crescido no contexto urbano da região metropolitana da Grande Vitória (ES), Thiago Balbino, incentivado por sua mãe desde a infância, sempre manteve os laços de pertencimento com as famílias e culturas quilombolas de Conceição da Barra. Por isso, é possível afirmar que é mais um caso de quilombolas que tiveram acesso aos conhecimentos proporcionados pelos cursos universitários e que empregam seus conhecimentos para defender os direitos das comunidades quilombolas previstos na Constituição Federal de 1988, como o direito à diferença cultural, à identidade, à memória e ao patrimônio cultural dessas comunidades. Para conhecer alguns outros trabalhos acadêmicos sobre trajetórias de quilombolas em cursos universitários e que se engajaram na defesa dos direitos de suas comunidades é interessante acessar os trabalhos de Oliveira (2018), Alves (2020), Oliveira, Trindade e Alves (2022) e Dealdina (2020).

Para uma breve explicação acerca das concepções de memória e personagens de memória, cabe dizer que todas as vezes que empregar os termos memórias em disputa, memória oficial, memórias subterrâneas, memória herdada, “pessoas, personagens de memória” e lugares de memória, estou usando segundo as definições de Pollak (1992; 1989). Entre os elementos constitutivos da memória estão lugares, datas, acontecimentos e “pessoas, personagens”. Segundo Pollak (1992), a expressão “pessoas, personagens de memória” se refere àquelas pessoas que foram significativas e representativas para as lembranças de determinados grupos sociais e que são lembradas e narradas com frequência pelos integrantes desses grupos relacionados a certos acontecimentos do passado. Esses acontecimentos são de dois tipos: 1º) aqueles acontecimentos vividos pessoalmente e que a pessoa narra porque testemunhou; 2º) aqueles acontecimentos e personagens que foram narrados pela memória coletiva, que Pollak chama de acontecimentos e memórias vividas por tabela ou memórias herdadas, porque os integrantes da coletividade que constroem o sentimento de pertencimento narram aquelas memórias narradas e herdadas das gerações anteriores, pois a pessoa se sente pertencente à coletividade e às suas memórias. Empreguei ainda do referido autor, em contrapelo da memória

histórica oficial, a concepção de memórias subterrâneas, que sempre vêm à superfície em momentos oportunos, principalmente quando estão em risco os direitos das minorias sociais, como aos territórios e o direito à própria memória.

O BAILE DE CONGOS DE SÃO BENEDITO

Antes de entrar na análise dos trabalhos artísticos, cabe uma breve explicação sobre o Baile de Congos de São Benedito, visto que no município de Conceição da Barra existem quatro grupos, que realizam suas festas todos os anos entre 30 de dezembro e 20 de janeiro. Esse artigo se restringe ao baile que realiza sua festa principal na cidade de Conceição da Barra e que é formado exclusivamente por integrantes de comunidades quilombolas. O baile é uma homenagem a São Benedito e acontece, segundo dizem seus mestres, há mais de 200 anos, sendo considerada por seus integrantes uma tradição cultural que seus ancestrais trouxeram da África e que foi recriado pelos quilombolas dos meios rurais e urbanos daquele município. Ele é um ritual composto de danças, cantos e discursos poéticos, acompanhados aos sons de violas e pandeiros, sendo formado por 19 personagens, a saber: o mestre (líder), congos, reis, secretários, violeiro e porta-estandarte. Na data da festa propriamente dita, no primeiro dia do ano, todos os integrantes do baile vestem calça, camisa de manga longa e sobre esta uma bata (todas essas peças em cor branca) e portam capacetes enfeitados com flores e fitas coloridas na cabeça. Sobre as roupas brancas cruzam em seus ombros e peitos fitas coloridas, como uma espécie de proteção. Os secretários e/ou embaixadores dos reis, que na guerra vão para as frentes de batalhas, além de portarem espadas e mantos de chita colorida, levam sobre suas cabeças capacetes confeccionados em forma de animais terrestres e aquáticos, como peixes e dragões.

O baile representa a “guerra” entre dois reis africanos, o rei de Congo e o rei de Bamba, e seus respectivos secretários ou embaixadores. A guerra acontece porque o primeiro rei, convertido ao catolicismo colonial português, proíbe o rei de Bamba e seus seguidores a realizarem a festa de São Benedito, classificando este rei como pagão. Os congos, como são denominados os integrantes do baile, também são definidos como soldados pagãos. Ritualisticamente, a festa termina com a vitória do rei de Congo, que batiza, à força, o rei de Bamba e os seus soldados pagãos, como ocorria com os africanos escravizados ao serem deportados e desembarcados no Brasil. No entanto, o rei de Bamba revida em seus discursos, afirmando que ele só foi batizado por estar em desvantagem e fora de suas terras, caso contrário,

o rei de Congo não lhe batizaria. No ritual e nas situações sociais vivenciadas pelos quilombolas desta região, são Benedito – chamado de “filho de Zambi” – é uma divindade africana que rompe as fronteiras impostas pelos colonizadores cristãos entre batizados e pagãos, estando presente nas narrativas (sobretudo cantigas) e ritos de matrizes africanas como quem garante que as preces dos classificados como pagãos pelos poderes dos cristãos serão atendidas.

CULTURAS QUILOMBOLAS DO SAPÊ DO NORTE

O primeiro trabalho analisado e que foi ilustrado por Thiago Balbino e o livro “Culturas Quilombolas do Sapê do Norte” (Oliveira, 2009). São as ilustrações desse livro que analiso no próximo parágrafo.

Em suas ilustrações, o referido artista desenhou os seguintes personagens e símbolos relacionados ao Baile de Congos: a) um desenho que colocamos na capa do livro representando todos os congos do baile; b) o capacete enfeitado com flores que os congos (soldados) usam em suas cabeças; c) o mestre do baile, então Tertolino Balbino, que era o gestor das práticas culturais do grupo e que, na ilustração, foi retratado em uma posição contemplativa, visto que, na visão deste mestre, o Ticumbi é um ato religioso em devoção a são Benedito; d) o estandarte e o porta estandarte de são Benedito, que no baile, já foi uma função desempenhada por Jonas Balbino e pelo próprio Thiago Balbino; e) o rei de Congo, que é um personagem de grande poder no baile e que é figurado por seu tio Jonas Balbino; f) o secretário do rei de Congo, que é o personagem desempenhado por Arquimino dos Santos, integrante da comunidade quilombola Córrego do Alexandre; g) o rei de Bamba, que nos últimos 20 anos tem sido representado por integrantes das famílias quilombolas herdeiros de Gonçalo Valentim dos Santos e Acelino dos Santos, foi ilustrado por Balbino para referenciar a presença dessas famílias no baile; h) depois de conversas com jovens, filhos e netos dos congos e festeiros/as de são Benedito, resolvemos criar um breve texto ilustrado por Balbino, denominado “identidade e memória”, onde o próprio artista se incluiu no texto e nas ilustrações, criando representações de si, do seu avô, e o avô paterno de seu pai, Manoel Jerônimo, bem como mencionou o avô de sua avó paterna, conhecido como Hilário, que liderava um baile em Conceição da Barra, e era proveniente do Quilombo do Angelim; i) por fim, naquela primeira década do século XXI, Balbino desenhou uma casa representando as moradias das famílias quilombolas no meio rural e relacionada às atividades produtivas dessas

famílias, pois ilustrou a colheita de mandioca e o processamento dos alimentos no pilão e, em seguida, criou o desenho de um cesto tecido em cipó cheio de beijus, simbolizando a produção da iguaria a partir da goma da mandioca com recheios de coco ralado e/ou amendoim e ao lado do cesto está um bule com café, que são alimentos frequentemente servidos aos congos nos ensaios do Ticumbi. Com a participação de Thiago Balbino na ilustração do livro, além da escrita retratar memórias e realidades culturais locais, seu trabalho proporcionou cor e visibilidade a tais realidades. A participação de um artista com lealdades étnicas às suas origens na produção da visibilidade dos agentes das práticas culturais locais retratados neste suplemento didático surtiu um efeito importante, pois estimulou a adoção – por professores, lideranças e mestres da cultura quilombola – de um material didático que um deles ajudou a produzir para leituras cotidianas e em suas reuniões de formação.

A CASA DO MESTRE E OS MUROS DA CIDADE COMO LÓCUS DE PESQUISA

De dezembro de 2018 a 01/01/2020, no desenvolvimento do projeto Africanidades Transatlânticas, a casa de Tertolino Balbino e Bárbara dos Santos (ambos na memória), avós de Thiago, na cidade de Conceição da Barra, também passou a ser um *lócus* da pesquisa. Ali, enquanto equipe do projeto, tivemos a oportunidade de entrevistar e dialogar por diversas vezes o mestre Tertolino no decorrer de nosso trabalho de campo, onde também observamos alguns dos trabalhos do artista expostos nas paredes da sala da casa. Solicitei a uma das integrantes de minha equipe de pesquisa que fotografasse dois desses trabalhos para que entrassem na análise da história dos herdeiros do mestre Tertolino.

No primeiro trabalho, destaco e analiso dois símbolos importantes na demarcação da identidade do artista e de seus parentes quilombolas, a saber: 1º) ele retrata um integrante do Baile de Congo, denominado porta-estandarte, vestindo-se com a indumentária característica do baile, isto é, sobre sua cabeça está um capacete enfeitado com flores coloridas, veste bata de mangas longas e fitas verdes e amarelas estão cruzadas sobre seu peito, e o mesmo congo segura com a mão direita o estandarte de São Benedito; 2º) neste estandarte, conforme pudemos verificar, está o santo preto com um menino nos braços que também é preto, contrastando com as ideologias eurocêntricas das obras de arte sacra sobre o santo, onde o menino que se encontra nos braços de São Benedito é extremamente branco. Uma outra relação importante a ser destacada neste primeiro trabalho em análise, é que ele representa uma posição no baile de congo que já foi ocupada pelo próprio

artista e por seu tio Jonas Balbino, estando, portanto, envolvida a afirmação da identidade quilombola do artista e de seus parentes.

No segundo trabalho de Balbino que se encontra em outra parede da sala de seus avós, observamos um dos congos, que representa seu avô, que está olhando para uma imagem/pintura de São Benedito, onde dois meninos se encontram nos braços do santo preto, sendo um muito branco e outro de cor preta. Esse desenho foi usado como a arte das camisetas que os integrantes do Ticumbi, assim como os devotos do santo que a adquirem por compra no grupo, usaram no Ensaio Geral na noite de 30 e no dia 31 de dezembro de 2009 e que estampava a mensagem “Ticumbi de São Benedito, Conceição da Barra – 2010”. Naquele ano, eu mesmo tive a oportunidade de adquirir uma camiseta com esta estampa. Conforme verifiquei na pesquisa, de 2009 a 2019, uma camiseta semelhante a essa tem sido produzida para ser usada pelos integrantes do grupo na noite e no dia acima referidos, como uniformização da indumentária do grupo (camiseta, calça marrom e boné). Cabe observar que as vestimentas rituais do primeiro dia do ano, conforme descrita acima, é toda em cor branca, com exceção das fitas coloridas dos congos e dos mantos dos reis e de seus respectivos secretários confeccionados em tecidos de chitas coloridas.

Essa e outras obras do artista podem ser analisadas segundo a abordagem antropológica dos processos relacionais e contextuais de formação das identidades dos grupos étnicos (Barth, 2000), nas quais se incluem os estudos de identidades dos quilombos. Essa é uma perspectiva diferenciada das abordagens das identidades, pois em uma perspectiva colonialista e doutrinadora presentes nas artes sacras eurocêntricas sobre São Benedito, o colonialismo artístico jamais pensou em ver um Cristo negro nos braços deste santo preto de origem etíope, optando sempre por um Cristo com características fenotípicas europeias.

O papel político do artista na demarcação do pertencimento étnico por meio da arte não parou nas ilustrações do referido livro e nem nas obras que decoram a sala de seus avós, pois em dezembro de 2015, quando fui festeiro de São Benedito, Thiago Balbino pintou alguns painéis nos muros da cidade de Conceição da Barra representando personagens da cultura afro-brasileira, em especial, do Baile de Congos. Como pude observar em dois desses painéis, dos quais se encontram fotos expostas também em seu perfil no Facebook, Balbino é um artista que demarca o pertencimento étnico de si, de seus parentes e das comunidades quilombolas por meio do conhecimento no campo das Artes Plásticas. São seus ancestrais africanos e os

descendentes desses ancestrais nos quilombos, nos quais ele próprio está incluído, que estão representados em seus magníficos trabalhos. Ele demonstra que os congos e quilombolas do Ticumbi fizeram e fazem história não só na região do norte do estado do Espírito Santo, mas em todo o estado, e transpõem as fronteiras estaduais e nacionais por meio de seus trabalhos. Para pensar o papel de Thiago Balbino enquanto um agente enredado neste processo social de construção da identidade, cabe lembrar que seus avós, Tertolino Balbino e Bárbara dos Santos, não esquecendo o papel educativo e político de sua mãe que na juventude foi militante do movimento de União e Consciência Negra na década de 1980, se tornaram referências fundamentais na dimensão emotiva da formação da sua identidade. Como bem teorizou Epstein (1978), os avós têm um papel fundamental na formação dessas identidades, e o então antropólogo constatou essa dimensão em sua pesquisa etnográfica no Congo, região da África Central. É bom sempre lembrar que o Baile de Congos de São Benedito de Conceição da Barra, retratado neste e em outros trabalhos de Balbino, constrói a narrativa de sua procedência, inclusive durante o ritual celebrativo do Baile de Congos, em que a terra de origem dos integrantes do baile, está no antigo Reino do Congo. O debate antropológico e sociológico acerca das lembranças sobre a terra de origem, enquanto um elemento demarcador no processo de construção da identidade de diferentes grupos étnicos, pode ser realizado encontrando fundamentos desde Weber (1920).

Figura 1. Congos de São Benedito. Painel pintado por Thiago Balbino em um muro na cidade de Conceição da Barra.



Fonte: Acervo do projeto Africanidades Transatlânticas. Foto realizada em julho de 2019.

Enquanto escrevia a primeira versão deste texto, dialoguei com Sonia Rodrigues, mãe do referido artista, e ao comentar a foto da pintura acima, que também se encontra no perfil de Thiago no Facebook, ela afirmou ser

oportuno o meu apontamento sobre o pertencimento identitário do artista, com o seguinte comentário:

Esses dias andei lembrando o ano dos festejos em que Thiago executou esse trabalho através da criação do Projeto Cores de Reis, foi reboição de orgulho na família Ticumbi e de demais moradores. A apoteótica mudança do cortejo dos congos, incluindo um bailado de reverência diante desse painel, foi emocionante e reafirmativo de nossas existências!!!... “Nossos passos vêm de longe”! (Sônia Rodrigues. Relato pessoal, 21/08/2019).

No livro de Schiffler, Balbino e Nascimento (2018) estão dois desenhos ilustrativos de Thiago que tomo para a presente análise. Na primeira capa está o desenho de dois congos tocando os principais instrumentos do Ticumbi, os pandeiros. O desenho retrata também parte da indumentária dos congos, a saber: a) capacetes nas cabeças dos congos enfeitados com flores e fitas coloridas, cabendo observar que sobre a cabeça, antes de colocarem os capacetes, os congos colocam um lenço branco que fica preso entre o capacete e a cabeça; b) camisas de mangas longas e batas brancas; c) fitas na cores verde e vermelha cruzando os ombros e os peitos dos congos e, recentemente, essas fitas mudaram para as cores azul e vermelha; d) no punho do braço direito, cada congo traz presa uma toalha branca que é usada para secar o suor do rosto no decorrer do baile, principalmente quando realizam os cortejos para casas de festas/os sob sol escaldante.

Na última capa do livro citado no parágrafo anterior está um desenho de Thiago que pode estar representando três conjuntos de cenários e personagens do baile dos congos, como segue: 1º) o barco ao fundo pode estar simbolizando a chegada dos barcos que, todos os anos em 31 de dezembro, vão até a comunidade de Barreiras, do outro lado do rio Cricaré, levando congos, jongueiros e outros devotos para buscar um santo que é conhecido como são Benedito das Piabas e trazê-lo, juntamente com seu grupo de jongo² guardião, para participar da festa de são Benedito padroeiro

² O jongo, conforme escreve Oliveira (2016), é uma prática cultural criada no Brasil, no século XIX, pelas capacidades poéticas e artísticas de africanos de origem bantu e por seus descendentes, que foram escravizados em fazendas de café na região Sudeste do país. No norte do Espírito Santo, os termos jongo, jangada e rodas de jongs se referem às cantigas entoadas nas festas e na “rodas de jongs”, onde o tambor é o principal instrumento tocado nessas celebrações e foram criadas pelas comunidades quilombolas sempre associada às festas de colheita, principalmente da colheita da mandioca e a produção da farinha, beijus e outros derivados dessa raiz. As “rodas de jongo” são realizadas por grupos que se reúnem,

no primeiro dia do ano, e que tem sua capela na cidade de Conceição da Barra; 2º) no desenho em destaque à frente, é possível interpretá-lo que trata-se do baile no primeiro dia do ano, pois verificamos todos os congos com as indumentárias de dia de festa, conforme já foi explicado, e o personagem em destaque é o mestre do baile que, no ano da criação do desenho, em 2018, era Tertolino Balbino e que estava passando a liderança para Berto Florentino, o que ocorreu em 29 de abril do referido ano; 3º) à frente dos congos podemos observar sobre um andor a grande imagem de são Benedito padroeiro, o que nos leva a concluir que trata-se mesmo do dia da apresentação do baile de congos, no primeiro dia do ano.

No decorrer da pesquisa, fotografamos ainda dois outros desenhos do mesmo autor sobre o Ticumbi, na cidade de Conceição da Barra. Além disso, mais dois outros desenhos relacionados ao mesmo tema foram encontrados na página do artista no Facebook, sendo um retratando o secretário do rei de Congo com seu capacete de cabeça de dragão; e outro é um congo com seu capacete enfeitado de flores, que foi criado para compor a programação do Teatro Carlos Gomes, em Vitória - ES.

liderados por mestres, para tocar instrumentos musicais (tambor, ganzá ou reco-reco), dançar e cantar de forma poética e desafiadora às diversas situações sociais vividas pelas comunidades. O jongo constitui uma celebração festiva antiga nos quilombos do Espírito Santo. Atualmente, no norte do estado, além dos grupos de jongo que estão na vila de Itaúnas e na comunidade de pescadores de Barreiras, temos grupos de jongo nas seguintes comunidades quilombolas de Conceição da Barra: Santana Velha e Quilombo Novo, Linharinho, Porto Grande e Córrego do Alexandre. Em São Mateus temos jongo no bairro Sernamby, no quilombo São Cristóvão e Serraria e na comunidade de pescadores de Campo Grande. Por isso, os mestres de jongo e as lideranças quilombolas tomaram o jongo como um dos símbolos demarcadores da identidade quilombola. Na comunidade de pescadores de Barreiras, existe o grupo denominado Jongo de São Benedito das Piabas, que é o guardião da imagem conhecida como são Bendeditinho ou são Bino das Piabas, que, segundo relatam, pertencia ao líder quilombola Benedito Meia-Légua, conforme veremos adiante neste artigo. Por enquanto, cabe enfatizar que é esse grupo de jongs que é o guardião dessa imagem e que todos os anos o Baile de Congos de São Benedito de Conceição da Barra vai buscar na comunidade de Barreiras. Um resumo sobre a história desse grupo pode ser encontrado no trabalho de Rodrigues (2018).

AKOJOPO: ARTE, MEMÓRIA E IMAGINAÇÃO AFROFUTURISTA

Figura 2. Card criado por Thiago Balbino para divulgar a mostra *Akajopo*, 2021.



Fonte: Fotocalagens digitais de Thiago Balbino

O trabalho de fotocolagem é um resgate do passado, como se pudesse copiar e colar elementos do passado que são elementos de resistência cultural e que garante a existência de um povo. A fotocolagem consiste em recortar e colar esses elementos que a gente agora no presente consegue fazer uma prospecção para que no futuro a gente viva bem. É como se a gente pegasse elementos do passado hoje, copiasse, colasse, juntasse e falasse: com a ideia que eu tenho hoje e se no futuro for assim, vai ser maneiro! Vou pegar essas ideias aqui do passado, juntar aqui agora, se a gente prospectar, se a gente especular isso para o futuro, vai ser um futuro interessante, que pode trazer uma

oportunidade de produção de bem viver coletivo. Também de relação do ser humano, natureza, tecnologia... tá ligado? É um tripé, mas que na verdade são vários, né? É a humanidade, a criação que a humanidade cria e a natureza, que o ser humano, querendo ou não, é fruto dela. Então seria natureza, humanidade e tecnologia. Então tem esses três elementos aí. Eu vou abordar isso através da linguagem da fotocoloragem. Tá ligado? Então vai ter um texto lá maneiro, falando, puxando esses diálogos, essa conversa. Então vamos fazer um trabalho pedagógico, com a galera das escolas. Querendo ou não, isso aí é uma janela que abre, exatamente para a galera conhecer o passado, o presente e sonhar com o futuro. Então, você vai pegar elementos do passado para recortar e vai ver a história lá. Vai ver Benedito Meia-Légua, a história de Constância de Angola, a história de Zacimba Gaba, que são figuras pretas quilombolas da região que são herois! E que a juventude de agora não conhece. Sacou? Tem muita gente lá (Conceição da Barra), que acha que pra você ser uma figura... Vamos dizer assim, pra se imaginar com superpoderes, né? Se imaginar atuante nessa ficção científica, você precisa ser parecido com o Capitão América. Quando vê um Pantera Negra no cinema, nos quadrinhos, a galera já pirou! Então, essa exposição, tem também esse objetivo de trazer esse imaginário com figuras pretas com superpoderes, com superpotências. Figuras pretas que trazem uma autoestima para a galera preta que assiste, que também está vendo. Isso é o que eu estou querendo instigar aí (Thiago Balbino. Relato pessoal, 23 setembro de 2021).

O card acima, que anunciou a exposição de diferentes peças de artes produzidas por Balbino, com abertura em 04 setembro de 2021, circulou em grupos de WhatsApp e em redes sociais nas quais o artista tem amigos e simpatizantes. A exposição ficou aberta ao público, gratuitamente, na Casa da Barra até 29 de novembro do mesmo ano. A Casa da Barra, de propriedade da psicóloga e assistente social Sônia Rodrigues e de seu filho Thiago Balbino, é um lugar construído na área antiga da cidade de Conceição da Barra, norte do estado do Espírito Santo, que é demarcado pela arte e cultura negra e quilombola produzida por Balbino, seus parceiros artistas e por quilombolas integrantes do Baile de Congos de São Benedito de Conceição da Barra. Trata-se também de um lugar de diálogos educativos sobre os conhecimentos produzidos acerca das comunidades e culturas quilombolas do Sapê do Norte, para o qual já foram convidadas diversas outras lideranças e educadoras/es para estimular e mediar tais diálogos, cabendo mencionar alguns/algumas como: Jonas Balbino, liderança e figurante de rei de Congo

no Baile de Congos de São Benedito de Conceição da Barra; Selma Dealdina, festeira de São Benedito, liderança quilombola e integrante da CONAQ (Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras e Quilombolas). Por isso, escrevo este texto a partir de diálogos e pretendo abrir outros canais estimuladores de diálogos com pessoas que observam, participam e interpretam práticas culturais de comunidades quilombolas e de artistas que se consideram parte delas, como é o caso de Balbino.

A reflexão na citação acima, da autoria de Balbino, é uma apresentação da sua exposição denominada *Akojopo*, que é um termo da língua iorubá que significa colagem. A concepção filosófica da arte africana e da arte da diáspora africana que tem inspirado os trabalhos de Balbino nas duas primeiras décadas do século XXI é a que ficou conhecida como afrofuturismo, que é uma filosofia que combina elementos de ficção científica e histórica. Trata-se de uma imaginação do futuro onde talvez seja possível uma relação de equilíbrio entre homem, natureza e máquina, algo ainda não possível no mundo capitalista, que sobrevive da predação dos recursos naturais. Por isso, o afrofuturismo se inspira em cosmologias não-ocidentais para criticar os dramas sociais atuais enfrentados por descendentes de africanos na diáspora, para reavaliar eventos históricos do passado e imaginar futuros a partir de experiências afro diaspóricas. Em um dos textos de Balbino, em um mural da Casa da Barra durante a exposição, estava escrito: *Akojopo* - “Um mix em fragmentos de imagens que apresentam uma especulação de um universo lúdico. Um lugar onde passado, presente e futuro pode se alinhar em equilíbrio” (Thiago Balbino, 2021).

O trabalho de fotocoloragem, segundo o artista, é uma crítica das conexões entre homem, natureza e tecnologias, sobretudo tecnologias que produzem as artes visuais e imagéticas dos desenhos em quadrinhos e filmes da indústria cinematográfica norte-americana que produziram as figuras dos super-heróis. No entanto, em sua arte, Balbino está interessado também em estabelecer conexões com as cosmologias africanas e afro-diaspóricas e reconstruir, usando as novas tecnologias, a memória dos ancestrais dos quilombolas, que ele chama de “figuras pretas da região”. O termo preta/o é uma categoria de autodefinição étnica usado nas relações locais e translocais e empregado por integrantes de comunidades quilombolas do território denominado Sapê do Norte, como no nome de uma das localidades que pertence à comunidade São Domingos denominado “Córrego dos Pretos”. O termo região utilizado pelo artista diz respeito ao território do Sapê do

Norte, que está localizado nos municípios de Conceição da Barra e São Mateus, ambos situados no norte do estado do Espírito Santo.

Sua preocupação com as relações homem e natureza, também é um tema muito presente nas narrativas e memórias dos integrantes das comunidades quilombolas, pois até as décadas de 1960, as florestas de vegetação nativa, rios, córregos, lagoas e animais silvestres eram recursos naturais abundantes em seus territórios. Eram abundantes também os pescados (peixes e crustáceos) que sempre compuseram a dieta alimentar dos ancestrais do artista e de seus parentes na região. Toda essa riqueza socioambiental foi destruída pela chegada da indústria monocultural do cultivo dos eucaliptos e da cana para as produções de celulose e álcool, pois a floresta nativa foi destruída e os quilombolas que viviam em terras devolutas nessas florestas, foram expulsos de seus territórios. Atualmente é queixa permanente dos integrantes das comunidades, de que o paraíso do passado desapareceu, pois entendem que o cultivo em grande escala das monoculturas secou os rios, córregos e lagos, afetando de forma violenta os meios que garantiam a segurança hídrica e alimentar dessas comunidades.

A arte de Balbino encontra inspiração também em narrativas, saberes e tradições culturais de seus familiares. Em dezembro de 2018, entrevistei Tertolino Balbino, mestre do Baile de Congos de São Benedito de Conceição da Barra e avô paterno de Thiago. A obra do neto traduz saberes e memórias do avô, e isto também é uma das preocupações interpretativas e dialógicas deste texto. Na citada entrevista, Tertolino disse-me que o conjunto da festa de São Benedito, em que o ápice é o Baile de Congos, é uma homenagem ao santo preto, um compromisso com o santo e uma tradição antiga que ele recebeu de seu padrinho Luiz Hilário dos Santos (tio pelo lado paterno de Bárbara dos Santos, avó paterna de Thiago) que por sua vez havia herdado de Hilário (pai de Luiz e Theófilo Hilário dos Santos³), e que do jeito que ele havia encontrado, estava deixando para seu sucessor Berto Florentino (integrante da comunidade quilombola São Domingos), que a partir de então assumiu a liderança do referido baile. No entanto, o mestre afirmou que houveram mudanças, visto que no tempo de seu padrinho e quando ele

³ Theófilo Hilário dos Santos, filho de Hilário dos Santos, era o bisavô de Thiago. Theófilo, assim como seu pai, eram quilombolas da comunidade do Angelim, antigo território onde viveu o líder Benedito Meia-Légua. Não conseguimos encontrar dados se Luiz Hilário dos Santos teve filho do sexo masculino. O que sabemos é que ele passou a liderança do baile para seu afilhado Tertolino Balbino, que casou com sua sobrinha Bárbara dos Santos. O nome Balbino, segundo as narrativas de Tertolino, veio do nome de sua avó materna, Balbina do Rosário, que passou para sua mãe Deolinda Balbina e foi masculinizado para se tornar o seu segundo nome, Tertolino Balbino. Deste modo, o nome Balbino pelo qual Thiago assina suas obras de artes, percorreu uma longa trajetória.

assumiu a liderança, uma das partes da festa que consiste em um cortejo de barco pelo rio Cricaré, que vai até a comunidade de pescadores de Barreiras, do outro lado do rio, era realizado em pequenas canoas movida a remo manual. Na década de 1990 passaram a alugar barcos movidos a motores que transportam o santo, devotos do santo e integrantes do baile. Tertolino Balbino liderou o Baile de Congos por mais de 60 anos e veio a falecer em abril de 2022, aos 89 anos de idade.

PERSONAGENS DA MEMÓRIA DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS NA ARTE DE BALBINO

O são Bino (são Benedito) que os integrantes do Baile de Congos vão buscar todos os anos na comunidade de pescadores, segundo as narrativas dos quilombolas, pertenceu a um líder quilombola do passado que ficou conhecido como Benedito Meia-Légua. Esse personagem da memória quilombola é um dos heróis pretos retratado pela fotocoloragem artística de Thiago Balbino. Da mesma forma, a fotocoloragem e tradução retoma a memória de outras duas personagens quilombolas do passado, a saber: Zacimba Gaba e Constância de Angola. E o leitor deve estar se perguntando: quem foram esses/as personagens. Pois bem, escrevo um breve resumo sobre cada uma, começando, segundo o critério da antiguidade, por Zacimba Gaba.

Zacimba Gaba, segundo Aguiar (2001, p. 12-23), liderou o primeiro quilombo a existir no então município de São Mateus, ainda no século XVIII. Ela foi uma princesa e guerreira africana de Cabinda que, após envenenar seu senhor que a violentava sexualmente, fugiu com outros escravizados e formou um quilombo às margens do Riacho Doce (que delimita a divisa do Espírito Santo com a Bahia), na região de Itaúnas, atualmente pertencente ao município de Conceição da Barra. Os seguidores de Zacimba, armados com facões, tinham como estratégia atacar, à noite, as embarcações que traziam escravizados de Angola, que antes haviam passado por Porto Seguro (BA), para o porto de São Mateus, a fim de libertá-los, antes que fossem vendidos para os escravocratas da região. Assim teriam feito até por volta de 1710, quando então, num dos ataques à essas embarcações, Zacimba foi assassinada a tiros.

Ao que observo na região do Sapê do Norte, o nome de Zacimba navegou da memória oral à escrita nos livros de Aguiar (2001) e Miranda (2014), sem falar que ele perpassa por dissertações de mestrado, teses de doutorado e artigos acadêmicos das áreas de antropologia, geografia e história. Nessas primeiras décadas do século XXI, o nome de Zacimba se

expandiu e as lideranças quilombolas do estado do Espírito Santo criaram uma organização política denominada “Coordenação Estadual das Comunidade Quilombolas Zacimba Gaba”. Como se observa, a imortalidade de uma liderança quilombola do passado está associada às conexões entre oralidade e escrita e da consciência das lideranças políticas e culturais que imortalizam-a por meio da escrita, da arte e dos ritos celebrativos.

O segundo personagem referido por Thiago Balbino é Benedito Caravelas, que foi mitificado e imortalizado como **Benedito Meia-Légua**. Segundo Aguiar (2001, p. 219-229), esse líder quilombola do século XIX, a partir de 1820 teria atemorizado os grandes fazendeiros da região norte do Espírito Santo e sul da Bahia, pois vinculava a fé dos escravizados em São Benedito ao movimento de libertação. Ao mesmo tempo em que lutava nas fazendas para libertar os escravizados, enfrentava os capitães-do-mato na floresta densa do Sapê do Norte. Benedito teria deixado “um rastro de heroísmo, sangue, coragem, aventura e história, até sua morte, após a Abolição da escravatura” (Aguiar, 2001, p. 222). Conforme escreve Oliveira (2002), por ocasião da festa de Nossa Senhora de Santana em Conceição da Barra, em 27 de julho de 1884, as autoridades senhoriais comunicaram à polícia a necessidade de reforço, pois temiam o aparecimento de Bendito e seus liderados que poderiam aparecer para “perturbar a ordem” e aproveitar para fazer uma insurreição e dar o grito de liberdade. Por essa ocasião, circulavam boatos de que havia escravos fugidos de localidades de Conceição da Barra e da província da Bahia, em número de 20 a 30, arranchados nas matas da fazenda de José Rodrigues de Oliveira. Embora a polícia conseguisse prender 6 (seis) quilombolas nessa ocasião, não conseguiu capturar Benedito Meia-Légua e outros quilombolas que faziam parte do referido quilombo. Esses quilombolas continuaram nas matas sob a liderança de Benedito em lugares indeterminados e com frequência apareciam nas fazendas para libertar escravizados, embora fossem incessantemente perseguidos pela polícia e capitães-do-mato.

No ano de 1885, conforme escreve Aguiar (2001), Benedito Meia-Légua, com cerca de 80 anos de idade, foi assassinado covardemente nas matas do Quilombo Angelim (município de Conceição da Barra), onde vivia dentro do oco de uma árvore frondosa, em local de difícil acesso. As tropas da polícia, com o auxílio dos capitães-do-mato e de jagunços dos fazendeiros da região, montaram a tocaia e esperaram o velho Benedito Meia-Légua aparecer. Depois que ele entrou no oco da árvore caída sobre o solo e se recolheu para dormir, a polícia e os capitães-do-mato teriam tampado a entrada com troncos e atearam fogo, dando fim a vida do revolucionário quilombola.

Benedito Meia-Légua morreu queimado no seio da floresta onde escolheu fazer sua re-existência, a partir de onde surgiu a narrativa do revolucionário que andava com uma pequena imagem de são Benedito dentro de um embornal, para reviver na memória das lideranças e mestres quilombolas da atualidade. Relatam que essa imagem não foi consumida pelo fogo e quando um dos jagunços foi verificar se Benedito realmente havia morrido, encontrou a imagem em perfeito estado. Assustado com o que viu, tal jagunço, a mando de seu senhor, lançou a imagem de são Benedito em um rio denominado “Córrego Fundo”, também conhecido como “Córrego das Piabas”. Segundo o mestre Tertolino, em relato que me fez em 2008, Hilário dos Santos, pai de seu padrinho Luiz Hilário dos Santos, em um final de semana teria saído da localidade de Córrego do Angelim para namorar com sua futura esposa Marcolina, que morava entre as margens do “Córrego Fundo” e do rio Cricaré. Foi pescar no referido córrego e encontrou o “santo”. Ao seu amigo e pescador Cassimiro, que estava pescando no rio Cricaré, Hilário doou a imagem do santo. Tempos depois, os pretos parentes de Hilário pediram o santo de volta a Cassimiro e ele devolveu, mas o santo, misteriosamente, foi encontrado sobre uma pedra nas proximidades da casa de Cassimiro, sendo interpretado pelo pescador que o santo queria que ele fosse seu guardião. A partir de então, teria se iniciado o cortejo em canoas dos pretos-quilombolas, integrantes do Baile de Congos de São Benedito, duas vezes ao ano: a primeira em 31/12 para buscar o santo e seus guardiões na comunidade de pescadores de Barreiras (descendentes e herdeiros de Cassimiro) para participarem da festa do santo preto celebrada na cidade de Conceição da Barra; o segundo cortejo dos integrantes do Baile de Congos ocorre no segundo final de semana de janeiro para participar da festa organizada pelos herdeiros de Cassimiro na comunidade de Barreiras. Por isso, entendem que Benedito Meia-Légua continua vivo em suas memórias através da festa criada a partir de um símbolo sagrado do qual ele foi o seu guardião e era protegido por ele. No entanto, o nome de Benedito Meia-Légua permanece imortalizado não apenas na escrita e nos ritos celebrativos dedicado a são Benedito; ele vive no nome da Associação Quilombola Benedito Meia-Légua, da comunidade quilombola do Angelim.

Constância de Angola, ao que escreve Aguiar (2001, p. 61-73), viveu na região do vale do Cricaré na segunda metade do século XIX. Ela ficou na memória dos quilombolas devido ao fato de ter sido uma das mães negras que enfrentou senhores, sinhás e seus capazes que maltratavam e exterminavam as crianças filhas de mães escravizadas, afogando-as e queimando-as em grandes fornalhas de torrar farinha. Essas maldades

teriam acontecido após a Lei do Ventre Livre (de 28/09/1871), sob a lógica de que aquelas crianças atrapalhavam o trabalho das mães, visto que não seriam escravizadas no futuro. Outras crianças, para não atrapalhar os trabalhos das mães, teriam sido vendidas por senhores e sinhás para alguns fazendeiros que não acreditavam no cumprimento da Lei. Outras foram doadas pelas mães escravizadas para ex-escravizados/as alforriados/as e quilombolas para que pudessem continuar vivas, mesmo que distante das mães. Constância de Angola foi uma das mães que teve o seu filho queimado em uma fôrnalha pela sinhá e esposa do Coronel Matheus Gomes da Cunha. Depois de prometer vingar assassinato do filho, Constância foi levada ao tronco e castigada por vários dias, mas fugiu e passou a viver entre os quilombolas nas matas do Sapê do Norte. Ela teria guerreado ao lado de Benedito Meia-Légua, Negro Rugério⁴ e outros quilombolas na defesa do quilombo, quando muitas vezes enfrentou a polícia e os capitães-do-mato. Com o passar do tempo, Constância teria levado um tiro na localidade de Água Boa e foi conduzida presa para a Cadeia Velha de São Mateus, de onde foi retirada por um grupo de quilombolas liderado por Viriato Cancão-de-Fogo. Depois de ser procurada por vários anos pelo capitão-do-mato Zé Diabo, o mesmo que lhe espancou quando ela ameaçou vingar a morte de seu filho, Constância, que também era muito hábil na capoeira, teria o enfrentado, apenas com uma faca, nas matas do Sapê do Norte. Nessa luta foi ferida por um tiro e ao mesmo tempo cortou a garganta do referido capitão-do-mato, resultando na morte de ambos. Constância, segundo Aguiar (2022), foi sepultada pelos quilombolas no “Cemitério dos Escravos”, na antiga fazenda do Cachoeiro, de propriedade do Barão dos Aymorés.

Constância de Angola, como o próprio nome simboliza a demarcação de procedência a um território de origem no continente africano, está viva na memória das comunidades quilombolas do Sapê do Norte como a heroína das mães pretas e quilombolas na diáspora africana que (re)existiram para criar e educar seus filhos e filhas, enquanto “Zé Diabo” e sua sinhá passaram a ser representados como a encarnação do mal e da maldade das elites senhoriais. Essas narrativas da encarnação do mal pude ouvir nos anos 2008 e 2009, quando realizei trabalho de campo sobre memórias e referências culturais das comunidades quilombolas do Sapê do Norte, especial das lideranças e narradores/as de memória das comunidades quilombolas de Linharinho e Chiado. Uma determinada personagem da memória senhorial

⁴ Referências e narrativas sobre Rogério, que ficou conhecido como o Negro Rugério, líder do Quilombo de Santana, podem ser encontradas em Oliveira (2022, 2016, 2011 e 2002), Aguiar (2001), Ferreira (2009) e Martins (2000).

narrada por Aguiar (2001) como uma legítima representante das ideologias liberais no final do século XIX, inclusive negociando a compra de farinha do Quilombo de Santana liderado pelo Negro Rugério; nas narrativas dos quilombolas encarnou a maldade em seu próprio corpo a tal ponto que no dia de seu sepultamento foi preciso de um carro de boi para conseguir arrastar seu corpo até o cemitério. Em outra narrativa, os quilombolas afirmam que após a morte, essa sinhá se transformou em uma serpente gigante que conseguiu estourar o túmulo de alvenaria e fugiu descendo pelo rio Cricaré e foi para o mar. Conforme se observa, essas memórias estão em disputa, no sentido apresentado por Pollak (1992; 1989), não apenas entre memória oficial e memórias subterrâneas dos segmentos sociais desfavorecidos, mas também uma disputa pela reconstrução do passado, pois arranhar a imagem da sinhá Rita Cunha e de outras famílias que nomeiam monumentos, fundações, ruas e prédios públicos, inclusive na UFES, é arranhar a imagem dos herdeiros dessas elites senhoriais.

CONSIDERAÇÕES

Os trabalhos de Thiago Balbino representam as posições ocupadas no baile de congo por seus familiares e pelas comunidades quilombolas do Sapê do Norte, estando, portanto, envolvida a afirmação da identidade étnica do artista, de seus parentes e dessas comunidades. Seus fazeres artísticos representam o papel político do artista na demarcação do pertencimento étnico, pois demarca seu próprio pertencimento étnico por meio do conhecimento no campo das Artes Plásticas. São seus ancestrais africanos e os descendentes desses ancestrais, nos quais ele próprio está incluído, que estão representados em seus trabalhos. Demonstrar o protagonismo social, histórico e político de congos e quilombolas parece ser uma das preocupações de Balbino. Seus avós, ao narrarem às aventuras poéticas dos pais deles, se tornaram referências fundamentais na construção da dimensão emotiva da sua identidade étnica, bem como de sua ancestralidade africana, pois não deixaram de lembrá-lo que o Baile de Congos de São Benedito é uma prática cultural dos pretos proveniente do antigo reino do Congo.

Essas memórias, traduzidas e transmitidas por seus antepassados, portanto, memórias herdadas nos termos de Pollak (1992), estão entre os elementos inspiradores da imaginação artística de Balbino. No entanto, como demonstrei nas páginas anteriores, o seu trabalho está preocupado também em criar uma imaginação para o futuro, em que as inspirações são

as cosmologias africanas e afro-brasileiras, sobretudo na cultura das comunidades quilombolas, pois, inspirado no que escreveu Anderson (2008), imaginar comunidades é preciso.

Com sua arte, Balbino pretende inspirar a imaginação e a consciência em outros jovens pretos-quilombolas para o sentimento de pertencimento às comunidades reais e imaginadas do passado, presente e futuro, onde os personagens de memória e heróis de referência com superpoderes sejam principalmente “as figuras pretas”. Assim, o artista propõe contribuir para construir o heroísmo desses personagens quilombolas para fazer frente ao processo de massificação da cultura dos super-heróis norte-americanos. Para realizar uma arte da (re)existência a partir desses personagens, o conhecimento adquirido por Balbino torna-se um instrumento de combate ao racismo e à invisibilidade social de tais personagens pretas do passado e do presente, para construir, assim, as memórias e as comunidades pretas-quilombolas imaginadas do futuro. Comunidades que, inspiradas nos saberes de seus ancestrais na relação com os recursos naturais, não mais viverão em insegurança alimentar, mas construirão um mundo melhor para si e para aqueles que acreditam que manter uma relação equilibrada com esses recursos naturais é a alternativa inevitável para a vida de nossos descendentes no futuro.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, MACIEL. **OS ÚLTIMOS ZUMBIS**. RIO DE JANEIRO: BRASIL-CULTURAL, 2001.
- ALVES, PAULA ARISTEU. **QUILOMBOLAS E TRAJETÓRIAS DE ESCOLARIZAÇÃO: UM ESTUDO A PARTIR DE RETIRO, SANTA LEOPOLDINA-ES. 185F. DISSERTAÇÃO (MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS) - UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO, VITÓRIA, ES, 2020.**
- ANDERSON, BENEDICT. **COMUNIDADES IMAGINADAS**. SÃO PAULO, CIA DAS LETRAS, 2008.
- BALBINO, THIAGO. **RELATO PESSOAL**. OBTIDO POR MEIO DE EQUIPAMENTO ELETRÔNICO. ESPÍRITO SANTO, EM 23 DE SETEMBRO DE 2021.
- BARTH, FREDRIK. **O GURU, O INICIADOR E OUTRAS VARIAÇÕES ANTROPOLÓGICAS**. RJ: CONTRA CAPA, 2000. P. 25-67.
- DEALDINA, SELMA DOS S. **MULHERES QUILOMBOLAS: TERRITÓRIOS DE EXISTÊNCIAS NEGRAS FEMININAS**. SÃO PAULO, SUELI CARNEIRO: JANDAÍRA, 2020.

EPSTEIN, LEONARD ARNOLD. **ETHOS AND IDENTITY – THREE STUDIES IN ETHNICITY**. LONDON/CHICAGO, 1978.

FERREIRA, SIMONE R. B. **“DONOS DO LUGAR”**: A TERRITORIALIDADE QUILOMBOLA DO SAPÊ DO NORTE – ES. 505 p. **TESE (DOUTORADO EM GEOGRAFIA)**. PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA. UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE, NITERÓI-RJ, 2009.

MARTINS, ROBSON L. M. EM LOUVOR A “SANT’ANNA”: NOTAS SOBRE UM PLANO DE REVOLTA ESCRAVA EM SÃO MATHEUS, NORTE DO ESPÍRITO SANTO, BRASIL, EM 1884. **ESTUDOS AFRO-ASIÁTICOS**, RIO DE JANEIRO, N. 38, 2000. DISPONÍVEL EM [HTTPS://WWW.SCIELO.BR/J/EA/A/9JHWVhQMPMQYL9GYXDGSTXM/?LANG=PT](https://www.scielo.br/j/ea/a/9JHWVhQMPMQYL9GYXDGSTXM/?lang=pt)

MIRANDA, NOÉLIA. **ZACIMBA GABA, A PRINCESA GUERREIRA: A HISTÓRIA QUE NÃO TE CONTARAM**. VITÓRIA – ES: GRÁFICA E EDITORA GSA, 2014.

OLIVEIRA, OSVALDO M. DE; OLIVEIRA, ROSA M. DE. BAILE DE CONGOS DE SÃO BENEDITO E SEUS MESTRES: TRADIÇÃO CULTURAL, MEMÓRIA E REEXISTÊNCIA. **SIMBIÓTICA**, V.9, N.2, P. 99-121, MAI.-AGO./2022. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://DOI.ORG/10.47456/SIMBITICA.V9I2.39247](https://doi.org/10.47456/simbitica.v9i2.39247)

OLIVEIRA, OSVALDO MARTINS; CARNEIRO, LUCIANA C. BAILES DE CONGOS DE SÃO BENEDITO EM ITAÚNAS: MEMÓRIAS E SABERES DE MESTRES. **REVISTA DO ARQUIVO PÚBLICO DO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO**, V. 6, P. 21-37, 2022. DISPONÍVEL EM [HTTPS://PERIODICOS.UFES.BR/REVAPEES/ARTICLE/VIEW/42858](https://periodicos.ufes.br/revapees/article/view/42858)

OLIVEIRA, OSVALDO MARTINS; TRINDADE, L. R.; ALVES, P. A. **TRAJETÓRIAS DE ESCOLARIZAÇÃO DE NEGROS/AS E QUILOMBOLAS: ALGUMAS REFERÊNCIAS PARA DIVERSIFICAR OS CURRÍCULOS**. **REVISTA E-CURRICULUM (PUC-SP)**, V. 20, P. 128-154, 2022. DISPONÍVEL EM [HTTPS://REVISTAS.PUCSP.BR/INDEX.PHP/CURRICULUM/ARTICLE/VIEW/54837](https://revistas.pucsp.br/index.php/curriculum/article/view/54837)

OLIVEIRA, OSVALDO M. DE; OLIVEIRA, ROSA M. DE. “COMUNIDADE QUILOMBOLA Córrego do Alexandre – ES: TERRITÓRIO DE SABERES E TRADIÇÕES FESTIVAS”. **GUARIMÃ: REVISTA DE ANTROPOLOGIA E POLÍTICA DO PPGCS, UEM**, V. 1, N. 2, PP. 42-61, 2021. DISPONÍVEL EM [HTTP://HTTPS://PPG.REVISTAS.UEMA.BR/INDEX.PHP/GUARIMA/ARTICLE/VIEW/2644/1890](http://https://ppg.revistas.uema.br/index.php/guarima/article/view/2644/1890)

OLIVEIRA, OSVALDO MARTINS DE. MEMÓRIAS E CULTURA AFRO-BRASILEIRA NA EDUCAÇÃO ESCOLAR: ANÁLISE A PARTIR DA TRAJETÓRIA DE UMA PROFESSORA QUILOMBOLA. **REVISTA DE EDUCAÇÃO PÚBLICA**. EDUCAÇÃO, DIVERSIDADES CULTURAIS, SUJEITOS E SABERES, N. 65/2. CUIABÁ, V. 27. MAI./AGO. 2018. 573-590 p. DISPONÍVEL EM

[HTTPS://PERIODICOSCIENTIFICOS.UFMT.BR/OJS/INDEX.PHP/EDUCACAOPUBLICA/ARTICLE/VIEW/6884](https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/educacaopublica/article/view/6884)

OLIVEIRA, OSVALDO M. QUILOMBOS E DEMARCADORES DE IDENTIDADES: ANÁLISE SUCINTA DE TRÊS CASOS NO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO. **AMBIVALENCIAS**, VOL. 4, P. 10-41, 2016. [HTTP://WWW.SEER.UFS.BR/INDEX.PHP/AMBIVALENCIAS/ISSUE/VIEW/475](http://www.seer.ufs.br/index.php/ambivalencias/issue/view/475)

OLIVEIRA, OSVALDO M. DE. COMUNIDADES QUILOMBOLAS NO ESTADO DO ESPÍRITO SANTO: CONFLITOS SOCIAIS, CONSCIÊNCIA ÉTNICA E PATRIMÔNIO CULTURAL. **RURIS. REVISTA DO CENTRO DE ESTUDOS RURAIS**, V. 5, N. 2, PP. 141-171, 2011. DISPONÍVEL EM [HTTPS://ECONTENTS.BC.UNICAMP.BR/INPEC/INDEX.PHP/RURIS/ARTICLE/VIEW/16852](https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/ruris/article/view/16852)

OLIVEIRA, OSVALDO MARTINS DE. (ORGANIZADOR). **CULTURAS QUILOMBOLAS DO SAPÊ DO NORTE: FARINHA, BEIJU, REIS E BAILES DOS CONGOS**. VITÓRIA (ES): EDITORA GSA, 2009.

OLIVEIRA, OSVALDO MARTINS DE. QUILOMBO DO LAUDÊNCIO, MUNICÍPIO DE SÃO MATEUS (ES). IN: O'DWYER, ELIANE CANTARINO (ORG.). **QUILOMBOS: IDENTIDADE ÉTNICA E TERRITORIALIDADE**. RIO DE JANEIRO: FGV/ABA, 2002.

POLLAK, MICHAEL (1989), "MEMÓRIA, ESQUECIMENTO, SILÊNCIO". **REVISTA ESTUDOS HISTÓRICOS**, RIO DE JANEIRO, V. 2, N. 3, PP. 3-15. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://PERIODICOS.FGV.BR/REH/ARTICLE/VIEW/2278](https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/2278)

POLLAK, MICHAEL (1992), "MEMÓRIA E IDENTIDADE SOCIAL". **REVISTA ESTUDOS HISTÓRICOS**, RIO DE JANEIRO, V. 5, N. 10, PP. 200-212. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://PERIODICOS.FGV.BR/REH/ARTICLE/VIEW/1941](https://periodicos.fgv.br/reh/article/view/1941)

RODRIGUES, LUIZ HENRIQUE. O JONGO DE SÃO BENEDITO DA PIABAS DA COMUNIDADE DE BARREIRAS (CONCEIÇÃO DA BARRA). IN: GUIMARÃES, AISSA A.; OLIVEIRA, OSVALDO M. **JONGOS E CAXAMBUS: CULTURAS AFRO-BRASILEIRAS NO ESPÍRITO SANTO**. UFES-PROEX / IPHAN: VITÓRIA – ES, 2018. P. 323-329.

RODRIGUES, SÔNIA PENHA. **RELATO PESSOAL**. OBTIDO POR MEIO DE EQUIPAMENTO ELETRÔNICO. CONCEIÇÃO DA BARRA-ES, 21 DE AGOSTO DE 2019.

SCHIFFLER, MICHELE FREIRE; BALBINO, JONAS DOS SANTOS; NASCIMENTO, ALINE MEIRELES DO. **CULTURA POPULAR QUILOMBOLA: O BAILE DE CONGO DE SÃO BENEDITO DE CONCEIÇÃO DA BARRA – TICUMBI**. SÃO CARLOS-SP: RIMA EDITORA, 2018.

WEBER, MAX. **RELAÇÕES COMUNITÁRIAS ÉTNICAS**. IN: WEBER, M. **ECONOMIA E SOCIEDADE**. 3. ED.

QUILOMBOS DO ANDIRÁ

CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA E A “GUERRA DOS MAPAS” EM
TERRITÓRIO TRADICIONALMENTE OCUPADO*Maria Magela Mafra de Andrade Ranciaro*

Doutorado em Antropologia Social na área de Conhecimento, Povos Tradicionais e Mundo Rural Amazônico (2017) pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – PPGAS – UFAM. Mestrado em Serviço Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1999). Graduação em Serviço Social pela Universidade Federal do Amazonas (1981).

Professora Associada nível II da Universidade Federal do Amazonas. É pesquisadora credenciada pelo Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, sob a coordenação geral do Prof. Dr. Alfredo Wagner Berno de Almeida

Resumo: Este artigo versa sobre os processos de construção identitária dos quilombos de Santa Tereza do Matupiri, Boa Fé, Itaquara, São Pedro e Trindade, localizados no município de Barreirinha, no Baixo Amazonas. Através da pesquisa realizada por ocasião da elaboração da minha tese de doutoramento, apresentada, em 2016, junto ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social-PPGAS/UFAM, busca situar pela memória coletiva os fatores que historicamente contribuíram para a construção da identidade quilombola, tendo como “mito de origem” o ex-escravizado, Benedito Rodrigues da Costa, que é o fundador do território e de sua linhagem de descendência. Faz alusão à luta do movimento organizativo dessas comunidades, identificando situações pertinentes ao controle de disputa de terras pelos agronegócios: madeira, pecuária e a pesca profissional. Aponta as ocorrências de conflitos agrários – com discussões sobre a Convenção 169/OIT, articulando artigo 68/ADCT-CF/88 e ao Decreto 4.887/2003 –, ressaltando os interesses antagônicos que perpassam a política de reconhecimento oficial dos quilombos, na disputa pelo território tradicionalmente ocupado e atualmente em processo de titulação fundiária.

Palavras-chave: Quilombo, memória coletiva, territorialidade.

Abstract: This article deals with the processes of identity construction of the quilombos of Santa Tereza do Matupiri, Boa Fé, Itaquara, São Pedro and Trindade, located in the city of Barreirinha, in the Lower Amazon region. Through the research on the occasion of the elaboration of my doctoral thesis, presented in 2016, on the Postgraduate Program in Social Anthropology/UFAM, seeks to situate through collective memory, the historical factors that contributed to the construction of quilombola identity, having as “myth of origin” the ex-enslaved person, Benedito Rodrigues da Costa, who is the founder of the territory and his line of descent. It alludes to

the struggle of the organizing movement of those communities, identifying pertinent situations in relation to the control of land disputes by agribusinesses: lumber, cattle raising and professional fishing. It points out the occurrences of agrarian conflicts - with discussions about Convention 169/ILO, articulates to the article 68/80ADCT-CF/88 to the decree 4.887/2003-, it highlights the antagonistic interests that permeate the policy of official recognition of the quilombos, in the dispute for the traditionally occupied territory and currently in the process of land title.

Keywords: Quilombo, collective memory, territoriality.

INTRODUÇÃO

Este artigo visa discutir sobre os processos de construção identitária e a luta por direitos territoriais dos quilombos do rio Andirá, município de Barreirinha¹, no Baixo Amazonas. Reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares, em 21 de outubro de 2013, são 05 (cinco) as unidades sociais designadas oficialmente como comunidades remanescentes de quilombo: Itaquara, Boa Fé, Santa Tereza do Matupiri, São Pedro e Trindade.

O ponto de partida da presente discussão diz respeito às circunstâncias históricas e sociais inerentes ao cotidiano dessas comunidades quilombolas. Dentre outras situações sociais percebidas, o conflito agrário se torna evidente, sobretudo com e a partir da luta do movimento político-organizativo pela conquista da terra. Os efeitos dos conflitos agrários se entrelaçam ao longo do processo de construção e afirmação da identidade quilombola. Trata-se de unidades sociais, cujas lutas mobilizatórias engendradas pelo movimento organizativo implicou na configuração do espaço físico. Designando-as como pertencentes a “territorialidades específicas”, tais unidades sociais são “resultantes de diferentes processos sociais de territorialização e como delimitando dinamicamente terras de pertencimento coletivo que convergem para um território” (Almeida, 2008, p. 29).

¹ O Município de Barreirinha está a 375 km de Manaus, em linha reta, e a 420 km, por via fluvial. Das 04 (quatro) Mesorregiões, o Município pertence à 3ª Mesorregião Centro Amazonense formada por seis microrregiões e trinta municípios. A 6ª Microrregião de Parintins é composta pelos Municípios de Barreirinha, Boa Vista do Ramos, Maués, Nhamundá, Parintins, São Sebastião do Uatumã e Urucará. Manaus, a capital do Estado, está situada nessa 3ª mesorregião (cf. Programa de Expansão do Ensino Superior/MEC-Pró-Reitoria de Extensão e Interiorização-PROEXTI/UFAM, 2005) (os grifos são meus).

Estima-se que há 486 (quatrocentos e oitenta e seis) famílias, totalizando 2.430 (dois mil, quatrocentos e trinta) habitantes do território quilombola. Consoante dados oferecidos pelo INCRA, desse universo, com base no cálculo de cinco pessoas por família, o contingente habitacional dos quilombos está assim distribuído: Santa Tereza do Matupiri: 225 famílias (1.125 habitantes); São Pedro: 63 famílias (315 habitantes); Ituquara: 45 famílias (225 habitantes); Trindade: 87 famílias (435 habitantes); e Boa Fé: 66 famílias (330 habitantes).

Dentre os 04 segmentos organizativos, a Federação da Organizações Quilombolas do Município de Barreirinha-FOQMB, fundada em 2009, é o ponto balizador do movimento mobilizatório, cuja finalidade precípua é a legalização jurídica do território quilombola, atualmente em processo de legalização fundiária.

O processo de construção étnica dos quilombos do rio Andirá tem como referência a memória coletiva. É ela que baliza e sustenta as reivindicações do movimento organizativo na luta por direito ao território, originariamente identificado como referência histórica o “mito de origem” representado pelo ex-escravizado, Benedito Rodrigues da Costa.

As atas da Federação e as narrativas orais sugerem se tratar do primeiro quilombola que, nos fins do século XIX aos lustros do século XX, aportou num local do rio Andirá, posteriormente denominado de Santa Tereza do Matupiri. Com o passar dos tempos, o território é ampliado pela linhagem de descendência do ex-escravizado.

Originariamente é essa história, vivamente representada na memória coletiva dos agentes sociais, que funda a identidade do grupo quilombola e demarca no perímetro territorial o espaço que foi sendo conquistado a partir do fundador do território e de sua linhagem de descendência. Assim entendido, a memória coletiva é o fator determinante do processo de construção identitária dos quilombos do Andirá.

Amparados nos marcos regulatórios, o movimento organizativo se volta para os procedimentos de implementação do artigo 68/ADCT e do Decreto 4.887/2003. É nessa luta pela autodefinição dos agentes sociais e do reconhecimento oficial dos quilombos² que os conflitos agrários se

² Portaria nº 176, de 24 de outubro de 2013. Registra no Livro de Cadastro nº 16 e certifica as comunidades que se autodefinem como remanescentes de quilombo: Boa Fé, Ituquara, São Pedro, Tereza do Matupiri [sic], e Trindade. Fundação Cultural Palmares. Diário Oficial da União [República Federativa do Brasil], Brasília – DF, 25 de outubro de 2013. Seção 1, p. 18-19.

entrelaçam ao longo do processo de construção e afirmação da identidade quilombola.

Tendo como objetivo irrefutável do movimento organizativo, a memória coletiva materializa-se na luta pela identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação do território, hoje em processo de legalização jurídico-fundiária, conforme discussão proferidas nos itens posteriores.

PROCESSO DE CONSTRUÇÃO DO TERRITÓRIO QUILOMBOLA DO ANDIRÁ

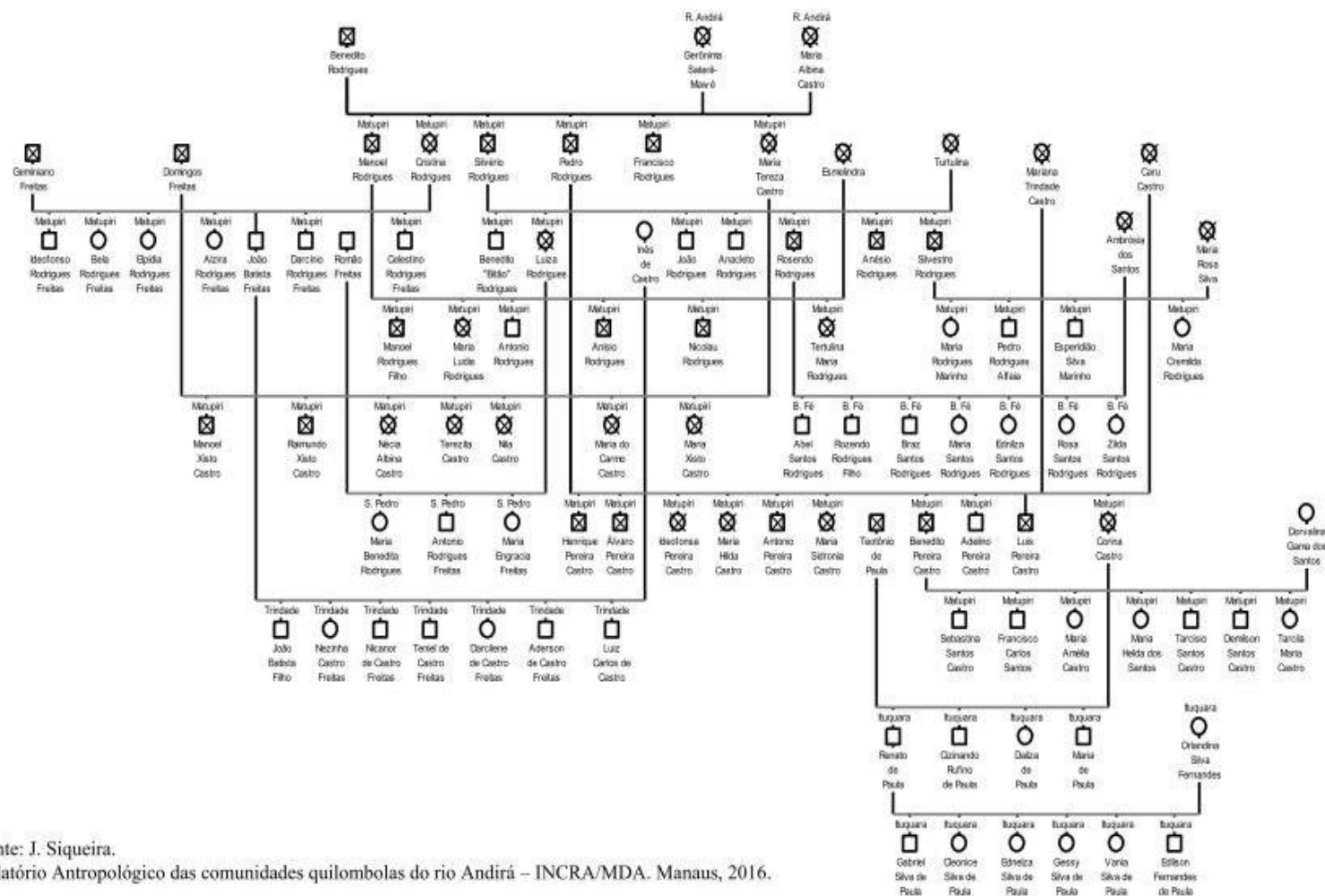
De acordo com a genealogia da família Rodrigues e Castro (Figura 1), as narrativas dos agentes sociais informam que da união entre o ex-escravizado, Benedito Rodrigues da Costa e a indígena Gerônima, pertencente à etnia Sateré-Mawé, nasceram cinco filhos: Manoel, Silvério, Pedro (pai de nosso interlocutor³), Cristina e Francisco. Além dos cinco filhos, registra-se que Benedito é pai, também, de Maria Tereza Albina de Castro, filha de Maria Albina de Castro, fruto desta união fora do casamento.

Todavia, em 2013, com o reconhecimento dos quilombos do rio Andirá, os agentes sociais são hoje identificados e reconhecidos por todos como pertencentes à etnia quilombola, consoante se verifica a seguir no Mapa Genealógico das Famílias “Rodrigues e Castro” (Figura 1).

No diagrama que registra a genealogia da Família Rodrigues e Castro (Figura 1), fica evidente que a descendência confere aos quilombolas o direito à terra. É a existência dos grupos ao longo do perímetro territorial que lhes dá o direito de pertencimento e permanência à terra tradicionalmente ocupada, atribuindo-se à linhagem de descendentes o estatuto da denominação histórica de *quilombola*.

³ Benedito Pereira de Castro, 91 anos, neto do ex-escravizado Benedito Rodrigues da Costa. Entrevista concedida em 13.02.2013 por ocasião da realização da Oficina de Mapas, coordenada pelo PNCSA no quilombo de Santa Tereza do Matupiri.

Figura 1: Mapa Genealógico da Família Rodrigues e Castro



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

Com base no regime consuetudinário, segue-se ao modelo instituído localmente, sendo o mais comum “a herança cognática, transmitida pelas duas linhagens de ascendente, a paterna e a materna” (Lima 2012, p. 279). Embora se trate de uma prática comum entre essas populações, tal regime não está amplamente contemplado pela legislação.

Sobre a genealogia da família Rodrigues e Castro, verifica-se, no Mapa, que ao constituírem família o território amplia-se. Assim, os herdeiros fundam, respectivamente, os quatro outros quilombos, a saber: Inês Rodrigues e João Batista (Trindade); Luíza Rodrigues e Romão Freitas (São Pedro); Rosendo Rodrigues e Ambrósia dos Santos (Boa Fé); e Corina Castro com Teotônio de Paula fundam o quilombo de Ituquara.

Outro fator que garante o futuro de sucessão do grupo no limite do território é o amparo legal da inalienabilidade. Esta prerrogativa se constitui no fundamento do direito à herança, conforme estabelece o Art. 17, do Decreto 4.887/2003 (Brasil, 2003):

A titulação prevista neste Decreto será reconhecida e registrada mediante outorga de título coletivo pró-indiviso às comunidades a que se refere o 2º caput, com obrigatória inserção de cláusula de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade (Brasil, 2003).

Hoje, as prerrogativas constitucionais garantem aos quilombolas o entendimento de território; via através da qual é possível aos agentes sociais recuperarem perdas históricas quanto à ocupação do território pelos agronegócios. Transformado em “campo aberto”, a luta é pela recuperação do território, ou seja, das inúmeras ilhas a perder de vista, cujos locais foram destruídos por intensas queimadas e transformados em campo de pastagem ou “esvaziados” devido a extração irregular de madeira.

Ressalta-se, todavia, que o direito quilombola, assegurado no Decreto 4.887/2003, garante a titulação definitiva de terras como algo inalienável, imprescritível, impenhorável do território que vai sendo coletivamente conquistado pelos quilombolas do Andirá. Assim, o caráter inalienável constitui-se no estatuto intrínseco à herança da *terra* repassada e/ou doada aos descendentes do ex-escravizado, Benedito Rodrigues da Costa. Por todos reconhecido como o fundador do território quilombola, tal direito é facultado e garantido para que a circulação do objeto *terra* esteja ligada aos relacionamentos que o próprio sistema de linhagem aduz.

Para mostrar que na linhagem da descendência resguarda-se a dádiva da terra originada de seu fundador e, referindo-se às trocas tradicionais nas quais não existem contratos escritos e os compromissos são públicos, Godelier (2001, p. 140) diz que isso implica na impossibilidade de emancipação do doador com a coisa doada. Tem-se, aí, “uma propriedade inalienável e um direito de posse e uso” (ibid.). Trata-se do direito de acesso ao objeto *terra* como algo que lhes pertence. Assim sendo:

[...] o objeto é ao mesmo tempo dado e mantido. O que é mantido é a propriedade do objeto; o que é dado é a posse [...] E esta presença indelével do proprietário da coisa na coisa que ele dá que é pensada como a presença permanente da pessoa na coisa [doada] (Godelier, 2001, p. 140-1).

O período que marca o final do século XIX aos lustros do século XXI, as narrativas orais apontam para um pouco mais de dois séculos de permanência das famílias Rodrigues e Castro no limite do território quilombola no rio Andirá. Não obstante isso, a terra adquirida – dom repassado aos descendentes – resguarda nela mesma a essência de seu fundador, plasmada no objeto que institui localmente um sistema de regras definido pela própria herança.

Isso fica claro na narrativa de dona Maria Amélia⁴, quando, referindo-se ao que foi conquistado coletivamente, diz: “Essa propriedade não é sua, ela é nossa; dizer: isso é nosso, se torna melhor do que dizer: isso é meu”. A herança corresponde a esta percepção de mundo e demarca a diferença entre a propriedade como ‘uso privado’ e aquela de acesso coletivo, portanto, de ‘uso comum’. Trata-se do reconhecimento de um direito étnico “apreendido como parte de uma percepção diferente de mundo” (Acevedo Marin e Castro, 2004, p. 39).

É, pois, através das lutas por direitos étnicos que devem ser atribuídos à linhagem de descendência de Benedito Rodrigues da Costa, que se verifica uma verdadeira “guerra de mapas”, sobretudo com e a partir do empenho que se volta para a delimitação, demarcação e a titulação fundiária daquele território tradicionalmente ocupado, conforme análise constante do subitem a seguir.

⁴ Bisneta do ex-escravizado, Benedito Rodrigues da Costa, e então Presidente da FOQMB, eleita para os biênios 2011-2013 e 2014-2016.

A DELIMITAÇÃO DO TERRITÓRIO QUILOMBOLA E A “GUERRA DOS MAPAS”: ENTRAVES E RESISTÊNCIA

Dado o potencial de recursos naturais, as áreas do rio Andirá sempre estiveram sob à mira do capital agrário. Fato que impôs a necessidade de os agentes sociais criarem formas de resistência no combate a questões circunstancialmente provocadas por fatores exógenos: a invasão do território pelos madeireiros, pecuaristas e pescadores profissionais que, segundo relato dos quilombolas, intensificou-se a partir de 1980. Dentre outras situações sociais percebidas, o conflito agrário se torna evidente, sobretudo com e a partir da luta do movimento político-organizativo pela conquista da terra.

Exemplo disso foi a deliberação em Assembleia Geral da FOQMB que encaminhou ofício, em 2013, ao Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia⁵, solicitando a realização da Oficina de Mapas. O objetivo seria identificar oficialmente o território quilombola; suas potencialidades quanto aos recursos naturais e, entre outras, as áreas de conflito agrário. Através de croquis elaborados pelos agentes sociais se tem a dimensão quanto à configuração do território quilombola, a princípio, representado através do mapeamento social correspondente a 32.368,68ha.

Em alusão a esse perímetro, há três mapas da Cartografia do Incra, datados do ano de 2015 e preliminarmente apresentados pela equipe responsável quanto à elaboração do RTID: o primeiro situa a área do território rio Andirá, destacando a localização dos cinco quilombos; o segundo se refere às famílias quilombolas até aquele momento cadastradas; e o terceiro identifica a área do território correspondente a 32.368,8 hectares, fato que se comprova através de informações repassadas em 2016 à então Presidente da Federação, Maria Amélia dos Santos Castro, por ocasião da elaboração do RTID. Tais informações estão registrada no Ofício/INCRA/SR (15) G. Nº 128, datado de 15.03.2016:

[...] informamos previamente, que os estudos visando a elaboração do RTID e a discussão junto às comunidades da proposta de território foram concluídos no período de 16/11/2015 a 21/11/2015. Sendo que com um perímetro do território de **32.368,68 hectares** foi aprovado em assembleias setoriais nas comunidades e registrado em ata [...]" (Assinam: José Brito Braga Filho, superintendente regional

⁵ O PNCSA tem como coordenador geral o professor Alfredo Wagner. Faz parte de uma das atividades do Projeto, o Mapeamento Social que tem como objetivo precípua promover cursos de capacitação de povos e comunidades tradicionais como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação.

substituto; e Jorge Cláudio Serra Gonçalves, superintendente regional substituto – os grifos são do original).

Simultaneamente à Oficina de Mapas, conduzida pelo PNCSA, realizou-se o Curso de GPS através do qual foi possível habilitar uma equipe composta por representantes de cada unidade social, ficando estes responsáveis por identificar, nos croquis, as áreas pertencentes ao território. Os pontos por eles “batidos” possibilitaram vislumbrar a área geográfica do território e a realidade social dos quilombos.

O reconhecimento do direito étnico obedece aos parâmetros do processo de construção histórica dos quilombos. Foi com base nesse fundamento que os agentes sociais, ao memorizarem aquelas imagens cartográficas do território – fundado pelos seus antepassados – as reproduziram nos croquis elaborados ao longo da Oficina de Mapas/PNCSA. Esse mapa é que auxilia, define e garante ao movimento organizativo reivindicar junto ao INCRA seus direitos étnicos, sejam eles culturais e/ou territoriais.

Se comparado ao mapa da Cartografia do INCRA, detalhado por ocasião dos trabalhos de campo para elaboração do RTID – correspondente ao perímetro de 32.368,68 hectares – há que perceber que essa demarcação do território obedece àqueles pontos batidos pela equipe responsável pelo trabalho de GPS, sinalizados nos croquis construídos pelos Grupos de Trabalho quando da realização da Oficina de Mapas /PNCSA, em 2013. O Mapa Social elaborado, encontra-se adicionado ao Fascículo Nº 4 sob o título “Quilombolas do Andirá-Barreirinha/AM”. Através dele, explicitam-se 58 (cinquenta e oito) itens legendados, permitindo identificar toda a realidade da área que compõe o universo do território quilombola.

Do ponto de vista da organização social dos quilombos, tem-se a dimensão da complexidade dos fatos identificados no referido mapa: dos sítios quilombolas, das áreas de manejo e de conflitos agrários; de outras relações sociais que se articulam nos espaços sociais compreendidos, dentre os quais se tem os locais de moradia dos primeiros quilombolas a chegarem no Andirá.

Nas áreas sinalizadas a partir da hidrografia ou de estradas e do limite da área de uso tem-se a dimensão do número de ilhas, dos lagos apropriados para a pesca e da floresta no entorno dos quilombos. Os pontos de conflito são sinalizados pelas fazendas e/ou madeireiras, onde se percebem as áreas de grave desmatamento no entorno. Diz respeito à instalação de 44 (quarenta e

quatro) fazendas das quais 15 (quinze) estão identificadas como pontos de conflito agrário no entorno do quilombo de Trindade.

Há de se notar que tais fazendas se avizinham aos sítios quilombolas. Das extensas áreas desmatadas e ocupadas por fazendas, particularmente no quilombo de Trindade, registram-se 11 (onze) áreas de conflito. Área esta que se refere a uma cabeceira, denominada de Chapeleiro, cujos locais – conforme interpretado nos relatos dos quilombolas –, por serem propícios para o pasto são frequentemente explorados por fazendeiros; fartos em lagos que comportam grande variedade de peixes, comumente comercializados por pescadores profissionais; ricos em floresta, em geral inativa e comercializada por madeireiros.

Essa panorâmica permitiu à equipe responsável pela demarcação dos pontos batidos, posteriormente ao Curso de GPS: identificar e delimitar os espaços pertencentes ao território. Posteriormente, com base nesse trabalho, é que em 2013 os agentes sociais passaram a fundamentar sua discussão junto ao INCRA e MDA tendo em vista o reconhecimento étnico, proposto a partir da delimitação e regularização fundiária do território quilombola do Andirá.

Daí porque, imediatamente ao encerramento da Oficina de Mapas, ocorrida no período de 14 a 19 de fevereiro de 2013, ou seja, no dia 22 de fevereiro de 2013, a presidente da Federação, Maria Amélia, e seu sobrinho, o Douglas, dirigiram-se às cinco comunidades quilombolas com objetivo de convidá-las a participar da Assembleia Geral, posteriormente à realização das Assembleias Setoriais, ou seja, realizadas em cada quilombo e que tratariam do processo de autoidentificação dos agentes sociais, conforme consta do relato:

Fomos nas cinco comunidades; de comunidade em comunidade, passando fome. Tem uma parte que nós remávamos porque acabou a gasolina... Nós fomos, eu e o Douglas, de comunidade em comunidade [...] E, à tarde, do dia 27 de fevereiro de 2013, foi o fechamento dentro da comunidade de Santa Tereza do Matupiri, onde foi feita a Assembleia Geral com mais de trezentas assinaturas, daqueles que se reconheceram como sendo da remanescência de quilombo (Maria Amélia dos Santos Castro – Presidente da Federação, 18.02.13).

Com o encerramento da Assembleia Geral que aclamou o resultado das Assembleias Setoriais sobre a autodefinição dos quilombolas – ocorrida no dia 27 de fevereiro de 2013 – portando as atas de cada quilombo, Maria Amélia retorna a Manaus para participar de uma reunião agendada junto ao PNCSA para o dia 08 de agosto de 2013. Na Cartografia, juntamente com o

pesquisador, Emmanuel Farias Júnior, participamos dessa reunião coordenada pelo professor Alfredo Wagner. Após reconhecidas em Cartório, as atas de autodefinição dos quilombos foram encaminhadas à Fundação Cultural Palmares-FCP, em 08 de agosto de 2013.

Após a realização da Oficina de Mapas, em março de 2013, a Federação encaminha à Cartografia outro expediente, solicitando a realização do Curso sobre Convenção 169/OIT. Ministrado pela advogada, com especialização na área de Direito Ambiental, Dra. Sheilla Dourado, o curso aconteceu no período de 26 a 30 de setembro de 2013 no quilombo de Santa Tereza do Matupiri, contando também com a participação de indígenas na etnia Sateré-Mawé.

Dois meses após a realização desse curso, Maria Amélia relata sobre a emissão das “Certidões de Autodefinição dos Quilombos”, assinadas pelo então Presidente da Fundação Cultural Palmares, senhor José Hilton Santos de Almeida:

Um pouquinho depois do Curso sobre a Convenção 169, isto já em novembro de 2013, chegou no quilombo; em nossa mão, enviadas pela Palmares as Certidões de Reconhecimento [...] O Ofício é da data de 31 de outubro de 2013 e tem a assinatura do diretor que é o seu Alexandre Reis e nas Certidões é do Presidente da Palmares, José Hilton Santos de Almeida, aquele que assinou todas elas. (Maria Amélia dos Santos Castro – Presidente da Federação. Entrevista: 05.02.15).

Passados 05 (cinco) meses da emissão das Certidões de Autodefinição dos quilombos – publicadas no DOU em 25 de outubro de 2013 – no dia 24 de março de 2014 é emitida a Ordem de Serviço/INCRA/SR(15) nº 12/2014, de 25.03.14 e assinada pela então Superintendente do órgão, Maria do Socorro Marques Feitosa. A partir desse instrumento jurídico-formal, iniciam-se os procedimentos dos trabalhos de campo para elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação-RTID.

Posteriormente a isso, transcorrido um ano, ou seja, a partir de abril de 2015, os cinco quilombos passam a ser visitados pela equipe técnica do INCRA. Mesmo enfrentando os antagonismos impostos pela desleal concorrência estabelecida sob a lógica dos agronegócios, o movimento organizativo resiste, demonstrando que os direitos territoriais devem ser implementados embora a ordem jurídica os suplante, forjando-os num contexto de disputas e conflitos inerentes à delimitação, demarcação e titulação fundiária do território quilombola.

Transcorridos sete meses dos trabalhos de campo propostos pelo INCRA (abril-novembro/2015), simultaneamente, os agentes sociais através de sua Federação (FOQMB), lançam-se a uma verdadeira maratona, período

em que são realizadas inúmeras pautas de mobilização política, dentre as quais, ressalta-se “I Encontro de Mobilização Quilombola sobre Cidadania, Direito e Territorialidade”, ocorrido no quilombo de Santa Tereza do Matupiri, na data de 17 a 22 de novembro de 2015.

Nesse evento, contou-se com a presença da equipe técnica do INCRA e do MDA para finalizar os trabalhos de campo. Seguindo-se à programação do evento, dia 20 de novembro, Dia da Consciência Negra, com a participação de moradores dos cinco quilombos na Assembleia Geral, seguindo-se à leitura da ata, deparou-se com alguns obstáculos sobre as áreas ocupadas pelos madeireiros e pecuaristas.

A partir daí, tendo por base a primeira delimitação do território identificado pelos agentes sociais equivalente a 32.368,68ha e a posteriori endossada pelo INCRA, desencadeia-se uma verdadeira “guerra dos mapas”.

Trata-se de alterações deliberadamente tomadas pelo INCRA que divergiam com o que havia sido anteriormente pactuado e firmado em votação plenária do dia anterior, ou seja, em 19 de novembro de 2015, cujo perímetro do território reduziria de 32.668,68ha para 29.836,206ha. A plenária discordou desse encaminhamento apresentado pelo Incra e MDA, o que comprova e afirma a existência de uma força política demonstrada em embates travados no confronto com o pragmatismo burocrático das instituições governamentais.

Tais fatos foram verificados no dia seguinte, durante o encerramento do trabalho de campo pelo MDA e INCRA, que, ao ser lida a Ata pela equipe interdisciplinar, os agentes sociais se deram conta de que uma área de extensão considerável havia sido excluída do perímetro territorial. Essa área já havia sido anteriormente demarcada como pertencente ao território quilombola quando da elaboração dos croquis pelos agentes sociais durante da realização da Oficina de Mapas oferecida pelo Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Decisão que, aliás, já havia sido, em período bem anterior ao do encerramento da Semana da Consciência Negra, acatada pelo próprio INCRA e MDA.

O impasse estava colocado entre a equipe do INCRA e os quilombolas ali presentes. Dois argumentos foram utilizados pelo INCRA na hora que se percebeu certa resistência dos que ali estavam presentes: um foi que a produção de leite ou de carne a que as comunidades têm acesso derivaria da existência dessas fazendas, sem as quais isso comprometeria a qualidade de vida desses quilombos; o outro argumento, seria quanto à indenização das

áreas dos fazendeiros que, por conta disso, o processo de indenização retardaria ou dificultaria a celeridade de prazos previstos para a consolidação da emissão da titulação das terras.

Na manhã seguinte do dia 21.11.15, ao retornar essa discussão, ainda houve, por parte do INCRA, uma tentativa em manter na Ata essa decisão como algo que já estaria pactuado face à redução do perímetro territorial. Relativo a esse episódio, após pressão política por parte do movimento organizativo as atas setoriais foram refeitas, incluindo-se no perímetro territorial as áreas que agregam expressivo número de fazendas ocupadas indevidamente por madeireiros. Assim, conforme acordo firmado entre as instituições e os quilombos do Rio Andirá, no documento oficial, consta a seguinte redação:

ATA SETORIAL DAS COMUNIDADES (...) DE APRESENTAÇÃO E ENCAMINHAMENTO DO TERRITÓRIO QUILOMBOLA DO RIO ANDIRÁ-BARREIRINHA/AM. Aos (...) reuniram-se os remanescentes de quilombo das comunidades (...) para apresentação e discussão da proposta de Território, elaborada pela equipe multidisciplinar do INCRA (RS/15)/AM e MDA responsável pela identificação e delimitação da área reivindicada. Após a apresentação, esclarecimento e dúvidas, as observações dos participantes, com base no perímetro do território 29.866,20ha proposto pela equipe técnica, os remanescentes de quilombo das comunidades (...) presentes fizeram os seguintes encaminhamentos: inclusão das propriedades dos senhores Jander Gomes Conceição, da Sra. Idenilza Santos Ihara e do Sr. Otávio de Andrade Carvalho (TD São Domingos) na área proposta do Território Quilombola do Rio Andirá. Nada mais perguntado, os membros das comunidades aprovaram os encaminhamentos acima propostos, por unanimidade, e o firmam na presente Ata [Obs.: em ambas as atas constam as assinaturas dos quilombolas que se fizeram presentes e respectivas comunidades].

Trata-se, portanto, de áreas ocupadas por esses três “proprietários”, cujas fazendas percorrem uma extensa área localizada num local chamado de Cabeceira Grande. Salvo melhor juízo, convém esclarecer, todavia, que a ocupação da ilha pelos fazendeiros se estende para além de 3.000ha. A olho nu, dá para observar a vasta extensão dessa área que foi ocupada ou transformada quase que na sua totalidade por campos de pastagem.

Quanto a isso, há, sim, grande pressão dos proprietários dessas fazendas em proibir literalmente a entrada dos quilombolas para que os mesmos possam usufruir de tais recursos naturais dali anteriormente extraídos. A propósito, a questão que ora se coloca é: que interesse e/ou autoridade teria o INCRA ou o MDA para atribuir que se os fazendeiros permanecessem a titulação do território caminharia com maior celeridade?

Convém lembrar ainda que o mapa do território apresentado no momento do encerramento do trabalho de campo do INCRA e MDA, já estava ali previamente definido o perímetro do território correspondente aos 29.836,206ha. Essa demarcação que excluía as áreas ocupadas pelos fazendeiros, contrariava profundamente a decisão dos quilombolas quanto ao limite definido e pactuado entre a Federação e as duas instituições. Diz respeito ao perímetro que os quilombolas demarcaram sempre com base nos pontos batidos e, portanto, identificados e delimitados nos croquis por eles elaborados durante a realização da Oficina de Mapas.

Após a decisão da Assembleia Geral do dia 20 de novembro de 2015, o INCRA comprometeu-se a refazer o mapa, considerando que, uma vez incluída as áreas dos fazendeiros, estimava-se, naquele momento, que o perímetro territorial passaria de 29.836,206ha para 32.368,8ha. Este impasse criado por ocasião dos trabalhos de campo que se pretendia encerrado durante o evento da Semana da Consciência Negra em novembro de 2015, a complexa e antagônica decisão tomada pelo INCRA e MDA aprofundam a correlação de forças em face dos interesses em jogo.

Ao término daquelas atividades, os quilombolas se deram conta de que uma essa área que abriga a Vila de São Paulo Açú teria sido excluída da área anteriormente já demarcada. O local, aliás, consta do perímetro identificado no Mapa Social como pertencente ao território quilombola. Ou seja, a exclusão desta área “cortaria” o território, imaginando-se, como se num salto, ele continuasse no outro extremo.

Em alusão à incorporação ao território daquela área dos fazendeiros e aos prejuízos causados pelo corte da terra pertencente ao perímetro territorial e que exclui a vila de São Paulo do Açú, relata a Presidente da Federação:

Mesmo com esse nosso ganho, ainda ficou um povo quilombola fora nas nossas terras: é o pessoal de uma área de São Paulo do Açú. Porque o INCRA e o MDA explicaram que eles não poderiam entrar nessa medição das terras. Perguntei pra ele [o coordenador do GT] imaginando, assim: “Por que o batimento dos pontos que foram feitos pelos próprios moradores dos quilombos que vai da “Pagoa” até o limite da cabeceira das “Formigas” não foi respeitado? Porque é assim que está no mapa do Fascículo que mostra os pontos que nós mesmos batemos!” E, fiquei pensando: “Marcaram os pontos até aqui [mostrando no mapa] onde está o Açú, que está dentro do limite da cabeceira do Piquiá, e por que a medição parou justo nesse limite?” (Maria Amélia dos Santos Castro – Presidente da Federação. Entrevista: 13.01.16).

A respeito da existência de fazendas gigantescas como Maria Amélia sustenta, há também instalado nessa área de São Paulo do Açu um forte grupo sob a denominação comercial de “Barreirinha Florestal”. Trata-se de uma empresa holandesa exportadora de madeira que se instalou no rio Andirá na década de 1990, cujo nome inicial era “Eco Brasil-Andirá-Holanda”, de propriedade do holandês Gerardus Bartels. A extração ilegal de madeiras diz respeito ao perímetro que percorre o território quilombola desde o limite de São Paulo do Açu à área indígena Sateré-Mawé, tendo a empresa posteriormente recebido a denominação de “Barreirinha Florestal”.

Relativamente a essa reivindicação da Federação, consoante orientação do INCRA, tive acesso ao Abaixo Assinado contendo a assinatura de 38 moradores de São Paulo do Açu. O documento solicitava a inclusão dessa área no perímetro territorial dos quilombos, que, segundo relato de Maria Amélia: “O território passaria de 36.268,8 hectares para uma medição bem superior a 40.000 hectares” (Maria Amélia dos Santos Castro – Presidente da Federação. Entrevista: 13.01.16).

De acordo com informações repassadas à Federação, Maria Amélia relata que, segundo acertos com a Comissão Executiva da Federação, foi informada de que entre os dias 30 de julho a 08 de agosto de 2016, a equipe técnica responsável pela elaboração do RTID, com base na Ordem de Desocupação pelos posseiros, reuniria para dar ciência aos fazendeiros Sr. Jander Gomes Conceição (Cabeceira Grande), Sra. Idenilza Santos Ihara (Cabeceira Grande) e Sr. Otávio de Andrade Carvalho (Cabeceira do Chapeleiro). Aliás, apenas este apresentou o Título Definitivo da fazenda São Domingos, datado do ano de 1930, localizada na Cabeceira do Chapeleiro. A maioria dessas empresas encontram-se irregularmente instaladas nessas duas grandes cabeceiras.

Presumia-se, conforme repassado pela analista administrativa do INCRA, Rejane de Moraes, que até o final do mês de agosto de 2016, o RTID estaria concluído para posterior publicação no Diário Oficial da União. A partir da conclusão do Relatório assinado em 2016, presumia-se que a delimitação e demarcação do território quilombola obedeceria ao perímetro proposto inicialmente.

Tal acordo não foi cumprido, visto que dos 32.368,8ha estimados e pactuados por ocasião da última Assembleia Geral realizada nos quilombos em 2015, o território fora reduzido para 27.816,13ha. Significa dizer que não prosperou a expectativa dos quilombolas junto ao INCRA segundo a qual

estimava-se que com a inclusão da área relativa à Vila de São Paulo do Açú, o território, por fim, alcançaria seus 40.000ha.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como registrado nas discussões acerca do perímetro territorial que agrega os quilombos do Andirá, a guerra da mapas resulta de interesses que contrariam profundamente certas situações pertinentes aos direitos étnicos.

Quanto a isso, duas situações se entrelaçam. A primeira diz respeito ao questionamento: por que não há fiscalizações criteriosas por parte de órgãos governamentais responsáveis por ordenar administrativamente as ações de implementação, sejam elas vinculadas aos direitos étnicos e/ou territoriais? Outra questão que se coloca é sobre o porquê não houve fiscalização relativa à licença ambiental, quanto a empreendimentos de agronegócios instalados nas áreas do Rio Andirá desde a década de 1980 – sejam eles representados por empresas locais, nacionais ou estrangeiras – fixados, inclusive, em “marginais de rios, ilhas e lagos” e, portanto, tidas como bens pertencentes ao Patrimônio da União?

De um lado, foi possível identificar a irregularidade das ocupações destas áreas pelos posseiros, quando do posicionamento do INCRA por ocasião do trabalho de campo para elaboração do RTID. Trata-se da redução considerável de parte do território quilombola, previamente identificado numa escala ascendente de 29.836,206ha para 32.368,8ha, com perspectiva ainda para 40.000ha, decrescendo posteriormente ao ser fixado no RTID o perímetro equivalente a 27.816,13ha. O amparo legal sobre essa definição justificada pelo INCRA e MDA se deve ao preceito constitucional prescrito no Decreto 4.887/2003, que prevê:

Quando as terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos incidirem em terrenos de marinha, marginais de rios, ilhas e lagos, o INCRA e a Secretaria do Patrimônio da União tomarão as medidas cabíveis para a expedição do título (Decreto 4.887/2003, art. 10).

Paradoxalmente a essa exigência, que tem uma matriz legal, a pergunta é: levando-se em consideração à entrada dos agronegócios nas regiões do rio Andirá que se acentuou no ano de 1980, ou seja, em 2016, passado um período correspondente a três décadas e seis anos só agora se deu conta de que aquelas empresas estariam ali estabelecidas de forma ilegal, irregular? Para além dos impasses e, lavando em consideração que as áreas do Rio Andirá agregam um

potencial de recursos naturais referidos, inclusive, às grandes cabeceiras, o que está em questão é o porquê de se permitir ao longo desses anos que tais empresas se instalassem nesses locais de forma irregular por se tratar de “marginais de rios, ilhas e lagos”?

Aliás, sobre a década de 1980-1990, curiosamente, outra questão que se coloca diz respeito a essa invasão dos agronegócios no território quilombola que “coincide” exatamente com a institucionalização de marcos regulatórios circunscritos nos dispositivos apregoados pela Constituição Federal de 1988. A propósito do reordenamento fundiário proposto a partir daí e, levando em conta as tragédias ambientais ocorridas em áreas do Rio Andirá tidas como prósperas, cabe responder e compreender por que nunca se deu importância a esses fatos? Há, pois, que refletir sobre o porquê de tudo ter sido deliberadamente permitido, em se tratando de um período em que as velhas roupagens da reforma agrária se amarrotavam ao tempo em que o “novo” despontava por via de “uma consciência ecológica”.

As narrativas dos quilombolas apontam para a veracidade dos fatos se observados os locais dos sítios quilombolas cercados por fazendas ali identificados como áreas de conflito agrário. E, mais que isso, ao longo da existência dos quilombos, as áreas que agregam uma diversidade de recursos naturais – que conseguiram ser resguardadas como terras de pertencimento coletivo dos quilombolas –, mantêm-se até hoje preservadas se comparadas com as devastações ocorridas em locais nos quais se fixaram os posseiros.

Dos que lidam com agronegócios, apenas o fazendeiro Sr. Otávio de Andrade Carvalho, proprietário da fazenda São Domingos, localizada na Cabeceira do Chapeleiro, consoante constatação pelo INCRA, tem Título Definitivo dessa propriedade, datado de 1930, subtraindo do território quilombola uma área equivalente a 1.800ha.

Não obstante isso, os fatos demonstram em que medida os mecanismos de apropriação indevida pelos agentes externos, vinculados a interesses oligárquicos, estão sobremaneira atrelados ao mercado de terra. Além desses, outros fatores dizem respeito às decisões governamentais ou àquelas ocorridas na esfera do judiciário. Trata-se de entender como a lentidão do trâmite e acúmulo de processos administrativos que se voltam para a regularização de territórios quilombolas é capaz de tutelar os movimentos sociais rurais, intimidando e procrastinando a titulação fundiária de territórios quilombolas.

Do ponto de vista do embate com os agentes externos, o protagonismo do movimento reivindicatório dos quilombos do Andirá resiste aos conflitos

que vão sendo superados por via de conquistas, como as registradas na Ata da audiência pública realizada entre o INCRA e os quilombos de Santa Tereza do Matupiri, São Pedro, Boa Fé, Ituquara e Trindade, em que compareceram os quilombolas da Vila de São Paulo do Açú e de Tapagem, conforme registro datado de 24 de julho de 2016:

[...] que após aprovação da proposta do território será publicado um resumo para contestação no diário oficial; que o processo, após ser publicado o decreto de desapropriação seguirá no INCRA para a demarcação com colocação dos marcos geodésicos para ser emitido, por fim, o título coletivo que será inalienável, indivisível e perene para o território quilombola e que os processos administrativos de posses individuais que existem no território serão cancelados [...] (Ata de audiência pública/INCRA, de 24.07.2016).

Todavia, ressalta-se que, com o encerramento do RTID em 2016, ou seja, passados exatamente 08 anos de procrastinação, tal processo, ao ser desarquivado recentemente, as comunidades quilombolas do rio Andirá obtiveram, mais precisamente, neste mês de fevereiro de 2024, o Reconhecimento Territorial de suas terras tradicionalmente ocupadas, com Portaria prevista para ser publicada no Diário Oficial da União correspondente ao mês de maio do corrente ano.

Disso se deduz que ao longo de todos esses anos, a emissão desse ato jurídico-formal é condição prévia para a posterior emissão da Titulação Fundiária do Território Quilombola do Rio Andirá. Fato que afiança aos quilombolas os direitos territoriais delegados à linhagem de descendência do ex-escravizado, Bendito Rodrigues da Costa, o fundador do território.

Com isso, coloca-se às claras que, ao ampliar antigas tradições herdadas de seus antepassados, os quilombolas do Rio Andirá assumem um importante papel na manutenção de seus territórios e firmam um vínculo com a terra na luta para assegurar alternativas de pertencimento ao espaço social historicamente conquistado.

REFERÊNCIAS

ACEVEDO MARIN, ROSA ELIZABETH; CASTRO, EDNA MARIA RAMOS DE. **NO CAMINHO DAS PEDRAS DE ABACATAL: EXPERIÊNCIA SOCIAL DE GRUPOS NEGROS NO PARÁ**. BELÉM: NAEA/UFPA, 2ª Ed., 2004.

ALMEIDA, ALFREDO WAGNER BERNO DE. **TERRA DE QUILOMBO, TERRAS INDÍGENAS, “BABAÇUAIS LIVRE”, “CASTANHAIS DO POVO”, FAIXINAIS E FUNDOS DE PASTO: TERRAS TRADICIONALMENTE OCUPADAS**. 2. ED. MANAUS: PGSCA-UFAM, 2008.

BRASIL. **CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL DE 1988**. SÃO PAULO, SARAIVA, 2004.

_____. **DECRETO Nº 4.887, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2003**. REGULAMENTA O PROCEDIMENTO PARA IDENTIFICAÇÃO, RECONHECIMENTO, DELIMITAÇÃO, DEMARCAÇÃO E TITULAÇÃO DE TERRAS OCUPADAS POR REMANESCENTES DAS COMUNIDADES DOS QUILOMBOS DE QUE TRATA O ART. 68 DO ATO DAS DISPOSIÇÕES CONSTITUCIONAIS TRANSITÓRIAS. DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO [REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL], BRASÍLIA – DF, 20 DE ABRIL DE 2004. SEÇÃO 1, P.4.

_____. **PORTARIA Nº 176, DE 24 DE OUTUBRO DE 2013**. REGISTRA NO LIVRO DE CADASTRO Nº 16 E CERTIFICA AS COMUNIDADES QUE SE AUTODEFINEM COMO REMANESCENTES DE QUILOMBO: BOA FÉ, ITUQUARA, SÃO PEDRO, TEREZA DO MATUPIRI [SIC], E TRINDADE. FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO [REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL], BRASÍLIA – DF, 25 DE OUTUBRO DE 2013. SEÇÃO 1, P.18-19.

GODELIER, MAURICE. **O ENIGMA DO DOM**. TRADUÇÃO ELIANA AGUIAR. RIO DE JANEIRO: CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA, 2001.

GOVERNO DO AMAZONAS – **ORDEM DE SERVIÇO/INCRA/SR(15)Nº 12/2014**. DESIGNA SERVIDORES PARA PROCEDEREM AOS TRABALHOS DE RTID – RELATÓRIO TÉCNICO DE IDENTIFICAÇÃO E DELIMITAÇÃO DAS COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBO: SANTA TEREZA DO MATUPIRI, BOA FÉ, TRINDADE, ITUQUARA E SÃO PEDRO, LOCALIZADAS NO MUNICÍPIO DE BARREIRINHA/AM.

LIMA, DEBORAH DE MAGALHÃES. **FIRMADOS NA TERRA: O ENTENDIMENTO DO TERRITÓRIO EM DOIS QUILOMBOS DE MINAS GERAIS**. IN: LEITE, RENATA; DANTAS, ISOLDA; CERQUEIRA, EDMILTON (ORG.). 3º PRÊMIO TERRITÓRIO QUILOMBOLAS. BRASÍLIA: MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO, 2012 (PAG. 279-300).

MAPEAMENTO SOCIAL COMO INSTRUMENTO DE GESTÃO TERRITORIAL CONTRA O DESMATAMENTO E A DEVASTAÇÃO: PROCESSO DE CAPACITAÇÃO DE POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS: QUILOMBOLAS DO RIO ANDIRÁ: SANTA TEREZA DO MATUPIRI, SÃO PEDRO, TRINDADE, BOA FÉ E ITUQUARA/BARREIRINHA, AMAZONAS, 4. EQUIPE DE PESQUISA: MARIA MAGELA MAFRA DE ANDRADE RANCIARO... [ET AL.] MANAUS: UEA, 2004.

RANCIARO, MARIA MAGELA MAFRA DE ANDRADE. OS CADEADOS NÃO SE ABRIRAM DE PRIMEIRA: PROCESSOS DE CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA E A CONFIGURAÇÃO DO TERRITÓRIO DE COMUNIDADES QUILOMBOLAS DO ANDIRÁ – MUNICÍPIO DE BARREIRINHA/AMAZONAS. TESE (DOUTORADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL). MANAUS: PPGAS/UFAM, 2016.

OS ATOS DE ESTADO COMO AUSÊNCIA

OS TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS EM ANÁLISE

Cynthia Carvalho Martins

Antropóloga, professora do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia (PPGCSPA) da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). Pesquisadora do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA).

Raquel Mombelli

Antropóloga. Coordenadora do Comitê Quilombos da ABA. (Gestão 2022/2024).

Tacilvan Silva Alves

Antropólogo, pesquisador do PNCSA, doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ/MN

Resumo: Desde a garantia dos direitos constitucionais aos denominados “remanescentes de comunidades quilombolas” as situações se complexificaram sem a efetivação das desapropriações dos territórios. Os direitos adquiridos via mobilizações se transformaram em impossibilidades reforçadas por ações violentas de fazendeiros, agentes do agronegócio e da mineração, cujas consequências resultam em privação de direitos, ameaças de diferentes modalidades, inclusive de morte e mortes efetivas de quilombolas. Procuraremos no presente artigo refletir sobre as vicissitudes dessas restrições aos direitos territoriais, com ênfase na discussão sobre a ausência da ação estatal e nas mobilizações por parte daqueles que acionam o dado étnico como de pertencimento. Não deixaremos de fora da análise o papel dos antropólogos, seja na ação como peritos, seja como pesquisadores, cuja produção etnográfica traz aspectos ignorados pelas generalizações presentes nas próprias políticas institucionais.

Palavras chave: quilombos; genocídio; atos de Estado; território; direitos.

Abstract: Since the guarantee of constitutional rights to the so-called “remnants of quilombola communities”, situations have become more complex without the expropriation of territories. The rights acquired through mobilizations have turned into impossibilities reinforced by violent actions by farmers, agribusiness, and mining agents, the consequences of which result in deprivation of rights, threats of various kinds, including death, and actual deaths of quilombola individuals. In this article, we will seek to reflect on the vicissitudes of these restrictions on territorial rights, with an emphasis on the discussion about the absence of state action and the mobilizations on the part of those who use ethnic data as a form of belonging. We will not leave out of the analysis the role of anthropologists, whether in action as experts or

as researchers, whose ethnographic production brings aspects overlooked by the generalizations present in institutional policies themselves.

Keywords: quilombos; genocide; state acts; territory; rights.

INTRODUÇÃO

AS POLÍTICAS COMPENSATÓRIAS E A NÃO EFETIVAÇÃO DAS POLÍTICAS TERRITORIAIS QUILOMBOLAS

Passados trinta e seis anos da promulgação da Constituição Federal de 1988 e da conquista dos direitos territoriais dos autodesignados quilombolas, observamos, que esses direitos não se concretizaram. De um lado os atos de estado (Bourdieu, 2014) centram-se em ações compensatórias, tais como projetos técnicos de efeitos temporários e, de outro, assiste-se a uma ausência das políticas de regularização dos territórios, estagnadas nos reconhecimentos, sem a devida desapropriação, ou seja, para utilizar uma categoria de Fraser, sem a redistribuição (Fraser, 2006), que seria objetivada, nas situações ora analisadas, na desintrusão das fazendas e na concessão dos títulos definitivos e coletivos aos quilombolas. Enquanto os territórios não são desintrusados os quilombolas ameaçados de morte são orientados a participar de programas de assistência ou a se inscreverem no Programa de Proteção aos Defensores dos Direitos Humanos, com vistas usufruírem de uma suposta segurança às suas vidas.

Assiste-se a uma ausência de políticas territoriais direcionada aos autodesignados quilombos, asseguradas legalmente, mas substituídas por políticas compensatórias – assistências técnicas, de crédito rural e sanitárias. Os direitos étnicos, em decorrência da não concretização de uma reforma do Estado, não foram efetivados, apesar da criação de novos órgãos públicos. Almeida (2011), chama à atenção para o fato de, a despeito da criação de novas instancias, a operacionalização ficou a cargo de aparatos já existentes (Almeida, 2011, p. 112). E passados mais de três décadas e meia da promulgação da Constituição Federal de 1988, a situação em nada se alterou no que diz respeito à efetivação dessas políticas, pulverizada em ações temporária em diferentes “áreas”, tais como educacionais, de saúde, mas construídas sem uma conexão direta com os modos de vida dos quilombolas.

Tais procedimentos têm implicado na criminalização dos quilombolas, em assassinatos e outros atos de violência, tais como ameaças e assédios por parte dos fazendeiros para que cedam ou vendam a preços baratos parte dos territórios, alguns reconhecidos pela Fundação Cultural Palmares (FCP), órgão federal que concede a certificação do reconhecimento do território como quilombola. Outros, sem reconhecimento oficial como quilombolas são expulsos dos seus territórios que passam a ser intrusados e ocupados por

empresas do agronegócio, mineração ou afetados por obras de infraestrutura. Alguns deles têm realizado ações mobilizatórias denominadas de *retomadas*, com vistas a voltarem aos seus territórios, usurpados pelo interesse do capital.

Os denominados atos de estado, consubstancializados nas políticas compensatórias, com suas políticas generalizantes e pulverizadas contrastam com as mobilizações quilombolas e suas reivindicações específicas, assim como contrastam com as etnografias produzidas nas quais as descrições desses processos de territorialização (Oliveira, 1998) dos povos e comunidades tradicionais são valorizadas e consideradas nas análises. Tais atos desconsideram os próprios laudos e relatórios antropológicos produzidos pelos designados *peritos* a partir de uma demanda institucional.

A concepção de atos de estado como instrumento analítico nos auxilia no sentido de pensar as medidas institucionais sem uma visão a partir das teorias do Estado – essas dão ênfase à gênese, formação, princípios, composição e características do Estado. Tais atos não contemplam as especificidades dos grupos, ao contrário, a cada dia se tornam mais generalizante e, mesmo quando insistem em contemplar o “étnico” não deixam de apostar em uma unificação social a partir de critérios como o de inclusão social ou de superação de supostos estágios de atraso, que figuram como justificativas para o investimento no desenvolvimento econômico, atualizando uma visão centrada em princípios evolucionistas.

As generalizações das políticas governamentais são uma maneira de exercitar uma razão de estado que incide em um controle da vida sem que as condições específicas dessas vidas sejam garantidas, respeitadas ou asseguradas. Na Amazônia operam mecanismos governamentais somados às estratégias empresariais com ações direcionadas para a colocação das últimas fronteiras de terra no mercado, viabilizadas por supostas políticas de regularização fundiária, a exemplo do Programa Terra Legal e do Programa Titula Brasil.

Nas situações, a serem analisadas nesse artigo, podemos perceber com nitidez, o funcionamento desses mecanismos governamentais, relacionados a um controle da denominada “população”, com o propósito de garantir interesses de grupos empresariais. Se a disciplina é marcada por um esquadrinhando de todas as ações dos agentes sociais – tal como presenciado nas determinações do período caracterizado no Brasil como pandêmico¹ – a segurança funciona de outra maneira, para além dos mecanismos

¹ Período denominado pela Organização Mundial da Saúde (OMS) como pandêmico em função da Covid 19, iniciado em março de 2020, com duração de aproximadamente dois anos.

propriamente de segurança, operando através das velhas estruturas da lei e da disciplina (Foucault, 2008). Operando através de dispositivos como Decretos, Portarias, Instruções Normativas e Projetos de Lei (Martins e Mombelli, 2023) (Sprandel, 2021) A segurança cria um ambiente a partir de acontecimentos ou séries de acontecimentos ou de elementos possíveis, a partir dos quais vai ser preciso regularizar num contexto multivalente e transformável. O espaço da segurança remete a acontecimentos possíveis, de algum modo ao aleatório, um temporal e um aleatório que vai ser necessário inscrever num dado espaço (Foucault, 2008, p.27). Há algo de aleatório, remetendo para uma aparente segurança, que funciona e parece ter todos os critérios de precisão e proteção, mas que na nova governabilidade, ao invés de proteger, expõe à insegurança, aos riscos e à morte. Essa análise nos ajuda a pensar como a segurança na nova governabilidade, no neoliberalismo, tem aspectos que invertem o seu próprio sentido, ou seja, ao invés de proteger os agentes sociais, gera as mortes daqueles que lutam por viabilização de direitos com propósitos iniciais de consolidação de estabilidade territorial. E, apesar dessas mortes, que permanecem sem punição dos assassinos e mandantes, a sociedade continua funcionando, as políticas continuam operando na lógica do fortalecimento do mercado, enfim, reproduz-se uma visão excludente e devastadora de modos de vida, enquanto se consolidam políticas temporárias e paliativas.

De certo modo a ênfase no reconhecimento dos territórios como quilombos, sem as devidas desapropriações ou desintrusão, têm gerado uma insegurança travestida de “direitos assegurados”. Os ritos de reconhecimento se mantem, mas os direitos não se concretizam, deixando uma incompletude que em nada combina com precisão e segurança.

O debate sobre a não regularização dos territórios relaciona-se diretamente com aquele referido ao papel dos antropólogos, aliados dos agentes sociais na produção de laudos e relatórios que fundamentam as possíveis desapropriações. Diante das políticas universalizantes, os trabalhos antropológicos, com seus investimentos nas situações localizadas, têm uma contribuição no fortalecimento das resistências dos agentes sociais. Por outro lado, no âmbito das empresas, antropólogos que operam com uma visão desenvolvimentistas², investem na produção dos designados contra laudos, cujo objetivo é contestar os direitos quilombolas.

² Atuam também na produção destas peças – os denominados contra laudos – profissionais de outras áreas de conhecimento contratados pelos empreendimentos. Estas peças atendem às lógicas estritamente cartoriais e patrimonial, gerando, tanto dados socioambientais, quanto territoriais completamente distorcidos, negando os direitos às comunidades tradicionais.

Nas situações dos laudos e relatórios antropológicos há uma contradição nas ações estatais que passaram a asseverar a falta de legitimação desses trabalhos, fato que pode ser constatado a partir das auditorias abertas pelo INCRA para questionar os trabalhos produzidos pelos peritos, acusação funcional aos interesses empresariais. A contradição está justamente no fato dos trabalhos serem encomendados e ao mesmo tempo contestados pelo Estado.

A respeito da ação dos antropólogos é relevante ressaltar que o campo da produção antropológica, possui disputas e dissensos. A ideia de antropólogos como agentes do desenvolvimento, tal como exercitado por George Foster³, presente desde o pós-segunda guerra mundial, centradas na ideia da “antropologia aplicada”, não se restringiu ao passado. Essa concepção permanece, assim como as disputas continuam.

Passadas mais de seis décadas da produção dos trabalhos de George Foster, não se pode dizer que esses usos da antropologia com vistas ao desenvolvimento estejam de fato superados. Melhor seria considerar os dissensos no âmbito da própria antropologia⁴ a partir da noção de descontinuidade, isto porque não se pode considerar que categorias e conceitos criados em outros tempos, estejam superados por outros conceitos, sempre em escala ascendente, tal como a noção de paradigma supõe. Deste modo, a noção de desenvolvimento e as ideias desenvolvimentistas preconizadas por George Foster, estão presentes na atualidade, de uma outra maneira, incorporando uma discussão sobre as estratégias empresariais, enfrentando as mobilizações dos agentes sociais organizados, mas presentes e com efeitos reais. Essa concepção de desenvolvimento tem justificado a implementação de distintos empreendimentos, facilitados pela flexibilização da legislação ambiental, e, nas situações dos quilombos reconhecidos pela FCP, observamos a violação da própria legislação, justificada em nome de um suposto progresso.

Deslocando o debate do pós guerra para os dias de hoje, podemos dizer que se têm, contemporaneamente, antropólogos com visão crítica às ações do Estado e das empresas, os que produzem relatórios e laudos em favor da

³ Para aprofundamento consultar: ALMEIDA, A. W. GUARIMÃ – **Antropologia Da Ação (Action Anthropology) Versus “Antropologia Em Ação.** Anthropology at Work / Applied anthropology. In: “Revista de Antropologia & Política” – v. 1, n. 1, p. 100-113, jul.-dez. 2020.

⁴ A concepção de G. Foster diferenciava-se daquelas de Sol Tax, crítico da noção de medição. No caso da “antropologia aplicada”, defendida por Foster estava em jogo o uso do conhecimento antropológico para fomentar o desenvolvimento a partir da superação de um suposto “atraso” dos grupos sociais (Almeida, 2020).

regularização dos territórios e outros, que investem na direção contrária: na construção de uma legitimidade centrada na ideia de direitos de supostos proprietários de terra, produzindo os denominados *contra laudos*, se aliando aos interesses privados dos grandes grupos econômicos. Mas, felizmente a maioria dos trabalhos antropológicos têm sido produzido no sentido de trazer à tona as violações de direitos garantidos constitucionalmente; consubstancializando-se em etnografias, relatórios ou mapas situacionais centrados em uma cartografia social a partir da concepção dos agentes sociais em situações de busca pelo reconhecimento de seus direitos.

As situações conflitivas se intensificaram, exigindo um tipo de interpretação antropológica que considere a ação do Estado. Essas interpretações, incluem as produções etnográficas com a produção de um saber articulado às resistências. A produção localizada vem permitindo a ampliação das percepções das especificidades territoriais e dos modos de vida dos grupos diferenciados da sociedade. É por esse motivo que o fazer antropológico inclui a discussão sobre os atos de estado: esses atos se impõem a todo momento na vida dos povos e comunidades tradicionais, desarticulando suas práticas e saberes, desconsiderando as territorialidades específicas e apostando em um modelo universal, que prescinde da dimensão coletiva. Ora, é justamente a dimensão coletiva que orienta as práticas cotidianas e políticas dos autodesignados *quilombolas*, *quebradeiras de coco*, *indígenas*, *arumenzeiras*, *ribeirinhos*, dos povos que têm afirmado suas identidades diante dos conflitos⁵.

À etnografia contemporânea, não cabe construir objetos de estudo considerando a religião, a cultura, os artefatos, os saberes como separados da dimensão política, da dimensão territorial e das decisões governamentais. Não está em questão a noção de “preservação da memória”, em nome de um tipo de preservação dos objetos e danças, de escritos, seja em arquivos, museus ou biblioteca. Uma preservação que, ou parte da desmobilização dos coletivos, ou da inclusão dessas na lógica do Estado, com suas políticas patrimoniais de reconhecimento ou de aniquilamento, dependendo da

⁵ Conforme Decreto nº 8.750/2016, atualizado pelo Decreto nº 11.481/2023, os Povos e Comunidades Tradicionais reconhecidos nacionalmente são: andirobeiros; apanhadores de flores sempre vivas; caatingueiros; caiçaras; catadores de mangaba; cipozeiros; povos ciganos; comunidades de fundo e fecho de pasto; extrativistas; extrativistas costeiros e marinhos; faxinalenses; geraizeiros; ilhéus; morroquianos; pantaneiros; pescadores artesanais; povo pomerano; povos indígenas; benzedeiros; comunidades quilombolas; povos e comunidades de terreiro/povos e comunidades de matriz africana; quebradeiras de coco babaçu; raizeiros; retireiros do Araguaia; ribeirinhos; vazanteiros; veredeiros; caboclos; juventude de povos e comunidades tradicionais (Disponível em <https://www.gov.br/saude/pt-br/composicao/saps/equidade-em-saude/povos-e-comunidades-tradicionais>).

situação. Patrimonialização imaterial de festas, comidas e dos chamados folguedos de povos sem território desapropriado; de povos que estão morrendo na porta das suas casas, a exemplo de tantos indígenas e quilombolas⁶.

Existe uma guerra instalada nessas formas de classificação do mundo social e o desafio consiste em distinguir o que é resistência e o que é tentativa de aniquilação. Isto porque, de um lado, atos fantasiados de políticas públicas beneficentes têm como instrumentos, a política de inclusão e de destruição de modos de vida. De outro lado, os agentes sociais se mobilizam a partir de afirmações identitárias, com resistências concretas, objetivadas a partir de formas organizativas diversas – movimentos, associações, clubes de mães, cooperativas, coletivos, redes, e outras, assim como iniciativas de criação de pequenos museus, denominados como centros de saberes ou museus vivos,⁷ construídos por quilombolas, indígenas e ribeirinhos, e que incluem a discussão territorial e a afirmação política de saberes. Esses agentes sociais possuem autonomia produtiva com práticas centradas em ações baseadas nos seus próprios modos de vida e saberes (Domingues, 2016).

AS POLÍTICAS TERRITORIAIS QUILOMBOLAS E O DESCONHECIMENTO INTERESSADO DO ESTADO

A partir do acompanhamento das situações sociais, seja nas observações de audiências públicas ou de trabalho de campo para produção de mapas situacionais no âmbito do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA) observamos uma intensificação dos conflitos assim como a viabilização de uma política de desconhecimento interessado, por parte do Estado. Um exemplo nítido e mais recente, pôde ser constatado a partir do acompanhamento de uma audiência pública⁸ com a presença de

⁶ É necessário se fazer menção aos Institutos Culturais criados por empresas como a “Vale” – especializados em promover apresentações das manifestações culturais e do que denominam, de modo anacrônico como folclore.

⁷ O projeto “Revitalização e Instalação de Museus Vivos na Amazônia”, coordenado por Alfredo Wagner, Patrícia Maria Portela Nunes e Rosa Acevedo têm juntado forças às iniciativas dos povos e comunidades tradicionais na concretização desses museus invertendo as lógicas dos museus coloniais e de outros, criados pelo Estado no sentido de deter a memória de grupos sociais. Para maiores informações consultar a seguinte referência: ALMEIDA, A.W.; OLIVEIRA, M.A (ogs.). *Museus Indígenas e Quilombolas*: Centro de Ciências e Saberes. Manaus: UEA Edições/PNCSA, 2017.

⁸ A audiência pública ocorrida no dia 5 de dezembro de 2023, no auditório do INCRA MA, com a presença de autoridades federais e estaduais, movimentos sociais, representantes da ABA, pesquisadores e representantes das comunidades quilombolas, com o objetivo de cobrar dos órgãos públicos ações diante dos problemas e violências vivenciados pelos quilombolas no Maranhão. Convocados para representar a ABA nessa audiência, os membros do comitê quilombos da ABA, Cynthia Martins e Emmanuel de Almeida Faria Júnior, participaram e

representantes governamentais, da Defensoria Pública e de representantes quilombolas do estado do Maranhão, cujas vidas estão ameaçadas em função da ação de agentes sociais ligados aos empreendimentos desenvolvimentistas. Os quilombolas do Maranhão diante da ausência das políticas de regularização fundiária no estado, denunciaram nesta audiência as graves violações de direitos, ameaças à vida e tentativas de criminalização e assassinatos enfrentados no contexto histórico de luta pelo direito ao acesso ao território. Os relatos registrados neste evento configuram e evidenciam a existência sistemática de atos de terror como política de Estado. Atos que concorrem concomitantemente ao avanço progressivo do agronegócio, do cercamento de campos naturais por fazendeiros e grileiros para o cultivo de arroz transgênico, criação de búfalos e megaempreendimentos nas áreas tradicionalmente ocupadas pelos quilombolas para assegurar a reprodução dos seus modos de vida. A reivindicação maior destes quilombolas é pela desapropriação dos seus territórios, associando, de maneira nítida, os assassinatos dos quilombolas à demora na titulação. Denunciaram na audiência as ações ilegais de transações de terras, ocorridas nos cartórios – os tabeliões estariam fazendo escrituras e registros de imóveis falsos –; o acirramento dos conflitos internos em face às políticas compensatórias das empresas e os licenciamentos ambientais para os projetos empresariais.

Na audiência pública manifestaram-se lideranças de movimentos sociais com atuação regional e nacional, assim como representantes das formas organizativas dos quilombolas⁹. Um dos primeiros impasses da audiência se deu em função da prioridade dos assuntos da pauta, divididos em a) regularização fundiária, b) violência no campo, incluindo os assassinatos e ameaças de morte e c) políticas de assistência. Os representantes quilombolas privilegiavam os dois primeiros pontos da pauta e, nos seus depoimentos pouca ênfase foi dada ao último ponto de pauta. Ou seja, a discussão sobre as políticas de assistência ou compensatórias figuraram como uma demanda mais institucional. Um dos quilombolas que conversamos após a audiência disse que *“não adianta pensar em construir casas se as pessoas estão morrendo*

procederam a observações diretas, anotações sistemáticas, gravações de áudios e transcrições destes referentes à audiência.

⁹ Dentre os movimentos sociais cujos representantes se fizeram presentes, destacam-se os seguintes: União das Associações de Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Município de Itapecuru (UNIQUEITA); Associação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Maranhão (ACONERUQ), Movimento Quilombola da Baixada Ocidental do Maranhão (MOQUIBOM), Centro de Cultura Negra do Maranhão (CCN) e Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos (CONAQ). No que diz respeito aos territórios representados, conseguimos registrar a presença dos representantes das associações quilombolas de Santa Rosa dos Pretos, Santa Maria e Monge Belo, Itapecuru Mirim; Quilombo Damásio, Guimarães; Santo Antônio dos Pretos, Codó; Catuqui, em Colinas; Jacaré dos Pretos em Icatu.

assassinadas na porta dessas casas”, continuando ele dizia: “acho importante ter essas políticas, mas o território tem que estar desapropriado em nome da coletividade.” Nos depoimentos identificamos que os quilombolas denunciaram as ameaças que vêm sofrendo, assim como as contradições das ações governamentais, notadamente no caso das denominadas “políticas de regularização fundiária”, com processos iniciados e inconclusos, e até mesmo processos parados. Os quilombolas relacionavam essa estagnação dos processos diretamente às mortes nos seus territórios.

Agentes sociais como o senhor J. G, do quilombo Jacaré dos Pretos, Icatu, Maranhão, levou para a audiência o relatório antropológico comprobatório dos direitos assegurados constitucionalmente e que atestava a doação das terras aos escravizados. Dizia não entender porque as empresas queriam comprar o território se as famílias já possuíam o relatório antropológico que atestava o território como quilombola. Ou seja, mesmo com o direito garantido os quilombolas estão sendo vítimas de intrusão do território, com uma demarcação realizada pelo empreendimento por cima daquela definida pelo INCRA. No depoimento a seguir depreende-se o descaso dos órgãos federais e estaduais no que diz respeito à sobreposição de ações institucionais que se mostram contraditórias: o território de Jacaré dos Pretos, doado aos autodesignados atualmente como quilombolas está sendo *demarcado* pela empresa, isto apesar da *marcação* pelo INCRA como território quilombola. O senhor J.G., sente dificuldade em obter informações sobre a situação do seu território, quando procura os órgãos competentes. Conforme os vários depoimentos proferidos na audiência e o início da fala do depoente, essa situação não é isolada. Segue o depoimento:

O que está acontecendo na área desse aqui, está acontecendo lá na minha, mês passado está com três meses que nós fechamos uma parte da variante, uma parte do território. Depois disso mês passado passou uma empresa lá, colocando uma demarcação em cima da demarcação do território. Sou J. G, sou daqui da comunidade, Jacaré dos Pretos, Jacaré dos Preto em Icatu, não sei quem foi né? Porque teve um sábado que eu não fui na variante com os morador e nesse sábado eles passaram colocando uma demarcação em cima da marcação, do território que nunca foi devoluto, foi o território doado por descendente do branco na época porque houve escravidão lá, foram escravizado então pela morte dele, ele entregou para os escravos dele, foi doado (...) nós temos aqui o relatório antropológico, tem uma certificação da Fundação Palmares tem um documento de cartão de imóveis Registro de Imóveis. Então temos um croqui da área, está tudo no GPS, mas o cara já passou colocando lá uma demarcação dentro da demarcação dentro da marcação do território quilombola. Entendeu agora? Eu também não sei quem é que tá fazendo isso, eu já fui ameaçado (...) E eles estão se adiantando na frente do INCRA eles estão se apressando, e a gente está esperando um resultado é do INCRA, né? Para saber como é que vai ficar. (...) Um senhor me chama

um dia desse me falou que aqui não tem relatório, como assim? esse documento aqui que é do INCRA isso aqui não é meu, não foi eu que fiz, eu venho aqui em busca de esclarecimento, está aqui o nosso processo acontecendo aqui no INCRA. (J.G, Jacaré dos Pretos. Situação da terra, reconhecida pela Fundação Cultural Palmares como quilombo e demarcada por empresa privada).

Os agentes sociais que se manifestaram na audiência denunciavam o descaso das autoridades, assim como ações ilegais, deliberadas, inclusive no período pandêmico, tais como as concessões dadas pela Secretaria do Estado e Meio Ambiente (SEMA) aos agentes do agronegócio. Ou seja, os atos de estado no período pandêmico e que continuam até o presente centram-se em medidas que inverteram os reais propósitos: ao invés de produzirem, como preconizavam, “segurança para as populações”, exerceram uma disciplina sobre os corpos ameaçados de morte e mortos efetivamente.

Desde a viagem de campo para Itapecuru¹⁰, na qual estavam presentes os três autores desse artigo, observamos a linha de trem cortando o território, passando próximo às unidades sociais autodesignadas como quilombos, causando uma série de consequências, inclusive, segundo relatos, facilitando a fuga daqueles que assassinam as lideranças. Isto porque ao lado da estrada de ferro tem uma estradinha de chão que permite a fuga por motocicletas, principal meio de transporte utilizados pelos denominados *pistoleiros*. No relato sobre a morte do senhor G. H. seu filho afirmou que os assassinos

¹⁰ As condições de possibilidade de redação do presente artigo e, consequentemente, ao acompanhamento da referida audiência, estiveram atreladas às atividades de pesquisa anteriores, realizadas no âmbito da Associação Brasileira de Antropologia (ABA). Aproximadamente doze dias antes da Audiência no INCRA, precisamente no dia 24, 25 de novembro do ano de 2023, a presidenta da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), Andrea Zhouri, juntamente com Osmundo Santos de Araújo Pinho, diretor da associação e Raquel Mombelli, coordenadora do Comitê Quilombo, estiveram presentes no Maranhão para realização de um seminário, comemorativo dos 70 anos da associação, ocorrido na Universidade Federal do Maranhão (UFMA), intitulado “O Fazer Antropológico e Atos de Estado em relação às Comunidades Tradicionais.” Como desdobramento do seminário viajamos no dia 25 do mesmo mês com o objetivo de conversar com a família do senhor G. H., assassinado em frente à sua casa na própria Comunidade no território Quilombola Monge Belo, Itapecuru Mirim (MA), assim como reunir com representantes da União das Associações de Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Município de Itapecuru (UNICQUITA). Integramos, a convite da presidente da ABA essa equipe, juntamente com Maria Heloisa Crispim, bolsista do curso de Ciências Sociais, com a coordenação do professor Emmanuel de Almeida Faria Júnior, pesquisador com trabalhos sistemáticos sobre os conflitos ocasionados pela implantação do Projeto Grande Carajás no município de Itapecuru. Após a viagem a Itapecuru, a ABA encaminhou às instâncias da justiça e órgãos responsáveis um informe etnográfico intitulado “Sobre situações sociais de violações de direitos e ameaças à vida: Comunidades Quilombolas de Itapecuru- Miriam (MA)” relatando as situações de violência e pedindo providências.

fugiram, sem deixar rastros. Após o assassinato, ocorrido em frente à casa da família, na presença da filha, a família continuou ameaçada e a filha teve que sair da sua unidade social em função dessas ameaças. Observamos a família do representante da UNICQUITA assassinado impactada. A esposa estava com um neto no colo, traumatizado. Ele chora sempre que chega alguém de fora, temendo, certamente algum tipo de violência.

Os territórios quilombolas de Itapecuru são impactados pelo conhecido Projeto Grande Carajás, um projeto desenvolvimentista que resultou na entrada de muitas empresas nos estados do Maranhão¹¹ e do Pará. Atualmente as empresas do agronegócio e as obras de infraestrutura, a exemplo, da ampliação da rodovia 135 e da própria duplicação da ferrovia, estão presentes em todo o Maranhão. A ferrovia é responsável por transportar o minério vindo da Serra dos Carajás, no Pará, assim como outros produtos florestais e do agronegócio para diferentes países do mundo. Os conflitos oriundos da implantação desse projeto, nos anos 80 se desdobram em progressão geométrica, isto porque, a ampliação das obras de infraestrutura gera outras consequências, atingindo um número crescente de famílias.

Na ocasião da visita técnica percorremos as comunidades de Santo Rosa dos Pretos, no território Santa Rosa dos Pretos e Jaibara dos Rodrigues, no território de Monge Belo. Acompanhados de Elias Belford e Anacleto Pires, realizamos uma reunião com as lideranças da União das Associações de Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Município de Itapecuru (UNICQUITA). Nesta reunião, os quilombolas denunciaram várias situações de ameaças, principalmente em função da chegada de empresas que, segundo eles “*vieram no rastro do Projeto Grande Carajás*”. A pressão dos donos de empresas, dos designados fazendeiros e agentes do agronegócio é para que as famílias vendam as terras a preços baratos direto aos donos da empresa. São territórios reconhecidos como quilombos pela FCP¹², com processos inconclusos, e que a rigor não podem ser vendidos, nem loteados. As

¹¹ O Maranhão está vivenciando um momento de expansão da rede portuária, a despeito de possuir o segundo porto mais profundo do Brasil, o Porto do Itaqui, está ampliando a rede portuária a exemplo do Porto de Cajueiro e do Porto a ser construído nas proximidades da cidade de Alcântara. Redes ferroviárias e rodoviárias estão passando por expansão e duplicação, ampliando as possibilidades de exportação das matérias primas produzidas no estado para outros estados brasileiros e para o exterior.

¹² Entre os territórios reconhecidos como quilombos no município de Itapecuru destacam-se os seguintes: Monge Belo, Santa Rosa dos Pretos, Santa Maria dos Pretos; Monte Alegre, Buragir; Vista Alegre; Moreira; Filipa; Data Mocambo/Mirim Curitiba; Sumauma; Mata de São Benedito; Javi, Brasilina; São José dos Matos; Mato Alagado; Santa Maria dos Pinheiros e Bem Fica.

narrativas dos quilombolas nos chamaram à atenção porque percebemos que quase todos que se pronunciaram estavam sofrendo ameaças de morte em função de resistirem à venda das terras, tanto por ser um ato ilegal, quanto porque se vendessem não teriam como se manter e nem como viver. Os relatos são impactantes: as lideranças da UNICQUITA dizem serem seguidos por carros não identificados e com vidros fumê; receberem telefonemas e cartas de ameaças; suas famílias são ameaçadas, dentre outras formas de coação.

Os quilombolas estavam organizados para a audiência com as suas reivindicações, sistematizadas em pautas representativas das distintas demandas, pautas que expressam de modo nítido as suas mobilizações, assim com estratégias de reivindicação e um conhecimento profundo, fruto de acompanhamento sistemático, dos atos de estado. O documento de reivindicação, assinado pelos presidentes da CONAQ e da UNICQUITA, preparado com antecedência, sistematizava as demandas concretas, inclusive com as pautas dos territórios de Itapecuru Mirim. Nesse documento figurava a situação de cada um dos territórios em relação aos processos do INCRA. A leitura atenta dos documentos produzidos pelas formas organizativas nos permite dizer que as reivindicações se vinculam à questão territorial. A pauta reivindicativa demonstra que os quilombolas detêm conhecimentos da situação de cada um dos aproximadamente quinze territórios quilombolas presentes em Itapecuru. No documento é possível visualizar a situação de cada território, inclusive o momento em que se encontra o processo de desapropriação, por esse motivo as reivindicações são específicas. Dentre elas a operação dos planos de titulação; pagamento de indenizações; cadastro nas famílias no SIPRA para garantia de acesso às políticas do Programa Nacional de Reforma Agrária, fiscalização ambiental, titulação imediata dos quilombos cujo processo está em fase de averbação cartorial, dentre outras.

A NOÇÃO DE GENOCÍDIO E AS AMEAÇAS DE MORTE E ASSASSINATOS DE QUILOMBOLAS NO MARANHÃO

Os impactos da falta de uma ação efetiva de desapropriação dos territórios quilombolas nos remetem a uma reflexão sobre a própria noção de genocídio. Feiertstein (2011)¹³ na introdução do livro “El genocidio como practica social”, analisa o genocídio como relacionado a um processo, sem qualquer relação com fenômenos naturais, buscando compreender o

¹³ Esse autor toma duas situações sociais para análise: o nazismo (1933-1945) e o desenvolvimento da república argentina (1974-1983) Cita outros autores com estudos sobre os genocídios étnicos, a exemplo de Vahakn Dadrian – sobre o genocídio dos armênios, negados pelas autoridades do Estado turco; e Ben Kiernan – estudioso do genocídio ocorrido no Camboja na década de 70 do século passado.

aniquilamento de coletivos humanos como um modo específico de relação social, centrada em interesses divergentes como fundamentando os atos de violências (Feiertstein, 2011).

Os levantamentos da Comissão Pastoral da Terra (CPT), sobre o número de assassinatos são alarmantes e não estão em dissonância com outros genocídios étnicos, observados em outros países¹⁴. Apesar dos números serem alarmantes há outros assassinatos, mascarados de motivos não relacionados aos conflitos territoriais ou que ficaram na surdina, sem serem publicizados. Portanto, estamos diante de situações nas quais os direitos estão presentes na Constituição Federal, mas não assegurados de fato.

A política territorial direcionada aos quilombos é realizada por etapas e, por não se completar, com um ato final de desapropriação das fazendas e, a concessão do título aos quilombolas, acirra as disputas locais pelo mercado de terras, o que tem gerado mortes e ameaças de toda ordem. De um lado uma ausência do Estado, de outro, uma presença, favorecendo, através de acordos empresariais e dispositivos, a ação de empreendimentos do agronegócio, das obras de infraestrutura e dos desenvolvimentistas. Essa busca desenfreada de inserção meramente econômica tem gerado o que Achille Mbembe denomina de necropolítica (Mbembe, 2018).

Compilando o material da Audiência Pública destacamos que quase todos os representantes que se pronunciaram relatam situações de morte ou de ameaças de morte nos seus territórios. Transcrevemos a seguir trechos dos pronunciamentos com referências às ameaças de morte, caracterizando a situação territorial correspondente, ou seja, o conflito que envolvia a ameaça. Optamos por não revelar o nome dos deponentes por medida de segurança.

Relato 1- (Quilombo Jaguarama, Colinas. Situação territorial: território quilombola, com título reconhecido)

Então, a comunidade em novembro recebeu a equipe do INCRA, fazendo trabalho de assentamento, esse assentamento já está na justiça a mais de dois anos, decisão do juiz. Tem que fazer o RTID, decidir como quilombolas, já somos reconhecidos como quilombolas, disseram agora que não vamos mais ser quilombolas, queriam agora era a terra deles, já foram repassando para outras pessoas, isso que

¹⁴ Consultar: Conflitos no Campo Brasil, Comissão Pastoral da Terra (CPT). Relatório 2022. De acordo com essa fonte e outras produzidas pela CPT entre 1985 e 2018, foram executadas, segundo relatório da Comissão Pastoral da Terra (CPT) mil novecentos e trinta e oito pessoas em conflitos por terra, água e trabalho no Brasil. Destes, mil setecentos e oitenta e nove, (92%) continuam sem qualquer responsável julgado ou preso. Os dados da CPT apontam que em 2019 a violência no campo aumentou em relação a 2018. Houve 14% de crescimento no número de assassinatos, passando de 28 para 32 pessoas assassinadas. Nos anos seguintes, entre 2020 e 2022, ocorrem cento e dois assassinatos.

está trazendo problema para a gente, porque o quilombo Jaguarama, o nosso territórios, a minha família, você poder chegar lá qualquer hora da noite, você pode atar uma rede em qualquer lugar, você dorme tranquilo, mas quando as pessoas dizer de mim, R, está mexendo com muita coisa, qualquer hora ela parece com a boca cheia de formiga. Eu estou sendo ameaçada. Então, eu estou me limitando. E muito porque a minha comunidade só tem uma entrada, mas eu não vou ficar só dentro da minha comunidade, que sou representante de comunidades. Da coordenação de Comunidades Quilombolas de Colinas. Então eu tenho que ir em outras comunidades isso tá difícil, tá gente”.

Relato 2 – (Leste Maranhense Situação territorial: Área reconhecida como quilombo na qual Secretaria de Estado e Meio Ambiente do Maranhão está dando licença para exploração de plantios homogêneos).

“E aí eu vou citar aqui, por exemplo uma situação que está muito terrível na questão ali na região leste maranhense, Lençóis. Aí vem, infelizmente essas comunidades, elas estão no mapa da grande exploração do projeto do Matopiba, essas comunidades, elas estão sofrendo consequentemente com a grande invasão dos opressores. E aí eu vou trazer aqui para vocês, por exemplo, Jacarezinho, onde foi morto há um ano e meio, o Everaldo Pereira Rocha”.

Relato 3 – (Leste Maranhense. Situação territorial: Área reconhecida como quilombo na qual Secretaria de Estado e Meio Ambiente do Maranhão está dando licença para exploração de plantios homogêneos).

“É dia e noite as pessoas lá dentro dos territórios ameaçando o pessoal de Bom Descanso, nem sequer pode sair nem para uma reunião porque eles estão sendo vigiados o pessoal de São Beneditos dos Colocados então na mesma situação, né?” “Eu só quero lembrar, fazer um lembrete, que eu acho que já tem muita coisa pautada aí. É só que no território são 36 Imóveis (...) Mas que a gente vê que passaram muitas longas data e os nossos processos era só de gaveta e gaveta, né? se é que não dá para desapropriar tudo de uma vez, vamos fazer de passo a passo, pelo menos essas áreas mais violentas, que tá onde os caras estão agredindo as pessoas querendo matar, já até mataram”. (...) “chegou lá em casa, e disse para mim, olha eu vou te falar, mas só que tu não fala nada para ninguém, mas vou te dizer – Tu não sai de casa, tu só {sozinho}, tu sai de casa só para o teu serviço, se chegar alguém de carro, de vidro fechado, tu não saí, se chegar alguém de moto tu não saí, eu estou te avisando, (...) nós temos as áreas mais violentas (...) eles andam me chamando para fazer negociata” (território de Monge Belo Itapecuru. Situação territorial: composto por 8 comunidades quilombolas, com processos abertos no INCRA, algumas reconhecidas, outras em fase de desapropriação, todas sem conclusão. Percebemos no depoimento que há 36 imóveis apossados

por fazendeiros no território, sem contar os novos agentes do agronegócio com as propostas de negociação das terras).

Os ameaçados nem sempre procuram o Programa dos Defensores dos Direitos Humanos, isto porque temem que suas famílias sejam expostas às ameaças. As medidas de instalação de câmaras nas casas dos ameaçados, quando instaladas e funcionando, não chegam a evitar as mortes, somente facilitam identificar os executores, em geral orientados por um denominado mandante do crime, que nem sempre é punido. No depoimento a seguir o quilombola J. B., de Santa Joana, Território Santa Maria dos Pretos, explicita sobre as constantes investidas de representantes do agronegócio para a venda das terras, e ainda, como, no território de Santa Maria dos Pretos, os trâmites legais para desapropriação do território estão concluídos, faltando apenas a consolidação. Explica que apesar disso, o território não foi desapropriado e as famílias continuam ameaçadas. No seu depoimento se posiciona de modo crítico em relação ao programa de proteção do governo federal, explicitando que há perigos para a família e que a solução seria a adoção de medidas estruturais e não paliativos.

Relato 4 – (Santa Rosa dos Pretos, comercialização de terras do território com desapropriação concluída pelo INCRA)

A mesa está bonita, está ótima a mesa, mas eu quero saber que hora vai parar de matar a gente? porque está com três dias que a fazendeira mandou me procurar para negociar aquela área. Olha que situação? Pra que medida protetiva, sem estar com o título das terras nossa, que é de direito, o que tá faltando? Nós saímos do governo passado terrível, Lula já chegou. Nós precisa agora dizer: o que vai fazer para não matar nós? Por causa de um papel, que precisa titular nossa terras a gente não está pedindo favor, a gente está dizendo, está gritando, precisa sacudir o povo originário que é o indígena, o segundo povo é o povo Preto. Nós precisamos de nossos títulos, nós precisamos ter direito, o que que precisa de Santa Maria? Deram o título provisório, só falta unificar o título, e dar as terras prá nós, o que precisa mais? O tempo está passado. Eu não vou andar escondido e não quero medida protetiva, se eu tiver que morrer, eu vou morrer. Venham até Santa Maria, as autoridades ver a situação. Foram na Uniquita para negociar comigo. (...) A companheira conhece todos os processos quilombolas que estão nesta casa. O superintendente que tinha aqui, só fez loucura com as terras quilombolas, nada feito, o Titula Brasil acabando com todo mundo. E aí e quem não entendeu é um golpe de um título para matar nós. Eu estou com quatro títulos provisórios, só precisa unificar a Santa Maria, não vai pagar mais nada, só titular Santa Maria, unificar o título. (...) nós vamos ficar fazendo mesa, fazendo mesa, e nós morrendo, eu não quero entrar na medida protetiva, não vai dar certo, vai ficar pior, porque o povo está dentro da comunidade, nosso povo aqui na comunidade, do outro lado fica o fazendeiro, aí nós

vamos morrer do mesmo jeito pagando com a vida, era isso, o companheiro morreu, rápido. Eu parei a moto no meio da rua em Itapecuru, fui conversar depois me ligaram de novo. O cara que quer comprar a terra da fazendeira disse que é do Rio Grande do Sul (...)mesa, mesa maravilhosa, maravilhoso, mas nos quer a resposta correta, nós vamos titular terra de preto... e onde estão os fazendeiros? estão tudo em Brasília.... era só isto que eu tinha que dizer para vocês.

A situação de ameaça do senhor cujo depoimento foi transcrito, longe de ser isolada, repetiu-se nos depoimentos de outras lideranças, de municípios como Colinas, Codó, Guimarães, Itapecuru e Icatu. Pesquisadores têm recolhidos depoimentos nos quais os ameaçados dizem temer serem mortos a qualquer momento, recomendando aos próprios pesquisadores que não gravem os depoimentos inteiros. O senhor G. H.¹⁵, em maio de 2023, em entrevista gravada parcialmente, – isso porque ele o pediu para interromper a gravação, temendo mais ameaças – concedida ao pesquisador Tacilvan Alves¹⁶ se expressou da seguinte maneira:

(...) Outros representantes que não se estenderam muito é porque eles também têm medo de correr risco, de falar, quando fala nas terras mesmo, o cara treme, porque ele teme a vida dele, a importância que tem a vida, a importância que os outros não dá na vida, porque quando chega o caso de matar um líder de comunidade, por um monte de terra, um monte de terra (...) (G.H. 2023).

Analisando os pronunciamentos das lideranças é possível dizer que os ameaçados de morte dos diferentes territórios aguardam somente a desapropriação pelo órgão competente, estando, alguns com os processos avançados. A principal pressão dos fazendeiros é justamente para que os representantes quilombolas transformem a área em lote e vendam esses lotes. Identificamos situações nas quais as áreas foram demarcadas no passado como assentamentos e que as famílias reivindicam a titulação quilombola, a exemplo do quilombo Jaguarama, em Colinas. Nesses territórios os agentes do agronegócio têm como estratégia espalhar sementes dos produtos de monocultura para que as famílias se retirem das localidades. Outra situação denunciada diz respeito às licenças concedidas pela SEMA para que os fazendeiros utilizem as áreas reconhecidas como quilombos pela FCP, essa é a situação de comunidades quilombolas de Codó, afetada pelo MATOPIBA.

¹⁵ O nome da liderança vítima de assassinato assim como de sua comunidade serão preservados em sigilo neste trabalho, visto os ricos vivenciados pelos seus familiares.

¹⁶ O senhor G. H. foi assassinado brutalmente em frente à sua residência, meses após essa entrevista concedida ao pesquisador.

Esse tipo de biopolítica, incidindo no controle das ações da vida, a partir de uma política que preconiza a ideia de segurança, combina de modo perverso o controle e o descaso, partindo da ideia de que alguns morrem, mas a sociedade continua, não se extingue. A própria noção de população deixa de lado os diferentes pertencimentos que exigiriam uma política de reconhecimento das diferenças.

OUTRAS CONSIDERAÇÕES

O INCRA inicia os processos e esses não são concluídos, gerando toda sorte de insegurança e ações violentas dos fazendeiros. A paralização dos processos de desapropriação dos territórios quilombolas; as medidas institucionais de favorecimento às iniciativas de mercado, ocasionaram conflitos de diferentes tipos, desde criminalização de quilombolas (situação de Itapecuru Mirim); queima de escolas (inverno dos negros); impedimentos de ir e vir no território (Alto Rio Acará); ameaças de remanejamento compulsório (Alcântara).

O fazer antropológico neste campo de reconhecimento de direitos permanece potente pela capacidade de compreender profundamente os processos que fizeram com que os territórios das comunidades quilombolas fossem por tanto tempo invisíveis ao campo do direito e tão concretamente alvo de processos de expropriação territorial. Entretanto, os dados disponíveis, produzidos por antropólogos e antropólogas, sistematizados nos laudos antropológicos e RTID, não estão sendo devidamente utilizados como instrumento para subsidiar e viabilizar uma política adequada aos interesses quilombolas. A antropologia produzida neste contexto não se constitui em mero parecer técnico descontextualizado, mas reflete uma preocupação ética e teórica calcada do método etnográfico, nas observações *in loco* e que busca realçar o ponto de vista dos grupos sociais que demandam o reconhecimento de direitos historicamente desconsiderados. Estes documentos, portanto, se constituem em uma força potente para dar visibilidade as formas de supressão de direitos relativos às territorialidades, e ao reconhecimento legal destes territórios. Os antropólogos e antropólogas se colocaram como ativos no debate sobre a questão quilombolas desde o início em compromisso permanente e incessante com o trabalho que realizam e com os agentes sociais.

Há uma ampla produção de relatórios antropológicos, financiados pelo poder público, construídos a partir de critérios de competência e saber adquiridos em sólida formação, completamente parados no INCRA e em Institutos de Terra regionais. Soma-se a isso a deslegitimação dos trabalhos antropológicos, postos em questão, na gestão anterior da presidência da

república (2019-2022) a partir de auditagens abertas no próprio INCRA, contestando os processos administrativos de regularização fundiária, a exemplo da situação da comunidade quilombola de Morro Alto, no Rio Grande de Sul, cujo relatório estava aprovado desde o ano de 2011 e que passou a ser contestado no ano de 2021. Da mesma forma, auditorias dessa natureza ocorreram junto à Superintendência Regional do Estado de Sergipe – SR 23, com a instauração de comissões internas para averiguar supostas irregularidades nos processos de regularização fundiária referentes às comunidades Pontal da Barra, município de Barra dos Coqueiros, e Maloca, quilombo urbano, município de Aracajú. Certamente, um levantamento nas superintendências do INCRA, identificaria outros processos de anulação. Essa medida institucional de auditagem de relatórios antropológicos, produzidos com rigor científico distancia-se dos princípios democráticos, considerando os direitos assegurados e põe em suspeição a expertise e o fazer antropológico neste campo, com o aval da gestão da autarquia, no Incra-Sede e Superintendências Regionais. As Superintendências Regionais, através de uma suposta regularidade normativa dos procedimentos implementados pelo Incra criando uma instância recursal com a finalidade de revisar processos de RDID concluídos, criando obstáculos para a regularização fundiária.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, A. W. GUARIMÃ – ANTROPOLOGIA DA AÇÃO (ACTION ANTHROPOLOGY) VERSUS “ANTROPOLOGIA EM AÇÃO. ANTHROPOLOGY AT WORK / APPLIED ANTHROPOLOGY. IN: REVISTA DE ANTROPOLOGIA & POLÍTICA – V. 1, N. 1, P. 100-113, JUL-DEZ 2020.
- ALMEIDA, A.W.; OLIVEIRA, M.A (OGS.). **MUSEUS INDÍGENAS E QUILOMBOLAS:** CENTRO DE CIÊNCIAS E SABERES. MANAUS: UEA EDIÇÕES/PNCSA, 2017.
- ALMEIDA, A. W. **QUILOMBOS E AS NOVAS ETNIAS.** MANAUS: UEA EDIÇÕES, 2011.
- BOURDIEU, P. **SOBRE O ESTADO.** CURSOS NO COLLÈGE DE. FRANCE (1989-92). **TRADUÇÃO:** ROSA FREIRE D’AGUIAR. SÃO PAULO: CIA DAS LETRAS. 2014.
- DOMINGUES, HELOÍSA MARIA BERTOL. **A HISTÓRIA DAS CIÊNCIAS E OS SABERES NA AMAZÔNIA SÉCULOS XIX E XX.** RIO DE JANEIRO, SÃO LUÍS. CASA 8, 2016.
- FEIERTSTEIN, DANIEL. “ACERCA DE LAS DISCUSIONES, DEFINICIONES Y DEL CONCEPTO DE GENOCIDIO”. IN: **EL GENOCIDIO COMO PRÁCTICA SOCIAL.** BUENOS AIRES. FCE. 2011, PP.31-86.

FOUCAULT, MICHEL. **SEGURANÇA, TERRITÓRIO E POPULAÇÃO**: CURSO DADO NO COLLÈGE DE FRANCE (1977-1978). TRADUÇÃO EDUARDO BRANDÃO. REVISÃO DO TRABALHO CLAUDIA BERLINER. SÃO PAULO: MARTINS FONTES, 2008.

FOSTER, GEORGE. **O ANTROPÓLOGO EM AÇÃO**: ESTÁGIOS DE ANÁLISE. IN: GUARIMÃ, REVISTA DE ANTROPOLOGIA & POLÍTICA – V. 1, N. 1, P. 100-113, JUL-DEZ 2020.

FRASER, NANCY. **DA REDISTRIBUIÇÃO AO RECONHECIMENTO?** DILEMAS DA JUSTIÇA NUMA ERA “PÓS-SOCIALISTA”. TRADUÇÃO: JULIO ASSIS SIMÕES. CADERNOS DE CAMPO (SÃO PAULO), V. 15, N. 14-15, P. 231-239, 2006.

MBEMBE, ACHILLE. **NECROPOLÍTICA**: BIOPODER, SOBERANIA, ESTADO DE EXCEÇÃO, POLÍTICA DE MORTE. SÃO PAULO: N-1 EDIÇÕES, 2018, 80P.

PNCSA. **TERRITÓRIO QUILOMBOLA DE SANTA ROSA DOS PRETOS**: CONFLITOS COM A DUPLICAÇÃO DA BR 135 EM ITAPECURU MIRIM. N.14 (ABRIL 2020) PNCSA. SÃO LUÍS: EDUEMA/PPGCSPA, 2020; PNCSA. COORDENAÇÃO DO BOLETIM EMMANUEL DE FARIA JÚNIOR.

MARTINS, CYNTHIA & MOMBELLI, RAQUEL. **OS QUILOMBOS, A PANDEMIA COVID-19 E OS ATOS INSTITUCIONAIS RESTRITIVOS DE DIREITOS**. IN: QUILOMBOS: DIREITOS E CONFLITOS EM TEMPOS DE PANDEMIA. ANA PAULA COMIN CARVALHO, OSVALDO MARTINS DE OLIVEIRA E RAQUEL MOMBELLI (ORG.). BRASÍLIA, ABA PUBLICAÇÕES, 2023, P. 145-167.

OLIVEIRA, JOÃO PACHECO. **UMA ETNOLOGIA DOS “ÍNDIOS MISTURADOS”?** SITUAÇÃO COLONIAL, TERRITORIALIZAÇÃO E FLUXOS CULTURAIS. RIO DE JANEIRO, MANA, 1998, P. 47-77.

SPRADEL, MÁRCIA ANITA. **INFORMES SOBRE O PROCESSO JUÍDICO, MEAGAEMPREENHIMENTOS EM IMPLEMENTAÇÃO NA AMAZÔNIA: IMPACTOS NA SOCIEDADE E NA NATUREZA**. VOLUMES 1 E 2. UEMA, SÃO LUÍS (MA), 2021.

TAX, SOL. **ANTROPOLOGIA DA AÇÃO (1958)**: ANTHROPOLOGY AT WORK / APPLIED ANTHROPOLOGY. IN: GUARIMÃ, REVISTA DE ANTROPOLOGIA & POLÍTICA – V. 1, N. 1, P. 100-113, JUL-DEZ 2020.

TAX, SOL. **THE FOX PROJECT**. IN: ANTHROPOLOGY AT WORK / APPLIED ANTHROPOLOGY. IN: GUARIMÃ REVISTA DE ANTROPOLOGIA & POLÍTICA” – V. 1, N. 1, P. 100-113, JUL-DEZ 2020.

HARMONIA COERCIVA E VIOLAÇÃO DE DIREITOS TERRITORIAIS DE POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DO ALTO RIO N ACARÁ, PARÁ

Elielson Pereira da Silva

Doutor em Ciências, com ênfase em Desenvolvimento Socioambiental, pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, da Universidade Federal do Pará, com estágio pós-doutoral em Antropologia, no Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, da Universidade Estadual do Maranhão. Possui mestrado em Gestão de Recursos Naturais e Desenvolvimento Local na Amazônia, junto ao Núcleo de Meio Ambiente, da Universidade Federal do Pará (NUMA/UFPA), e graduação em Administração pela Universidade da Amazônia (2011). Professor Adjunto na Universidade Federal Rural da Amazônia (UFRA), Campus Tomé-Açu. Coordena o Grupo de Pesquisa Cartografia social, territorialidades e emergência climática, no âmbito do DGP/CNPq.

Resumo: O presente artigo dedica-se a coligir de maneira crítica os efeitos socioterritoriais dos acordos de conciliação firmados entre a Vara Agrária de Castanhal, Pará, a empresa Agropalma S.A e a Associação dos Ribeirinhos, Quilombolas, Agricultores Familiares e Pescadores do Vale do Acará (ARQVA), no bojo dos conflitos territoriais entre povos e comunidades tradicionais do Alto rio Acará e a plantation da dendeicultura. A análise enfoca os dois acordos firmados em fevereiro e junho de 2022, respectivamente, que visaram “pacificar” os conflitos territoriais e étnicos agravados após a reocupação do território etnicamente configurado por parte de indígenas e quilombolas; e privilegia a perspectiva dos agentes sociais do lugar. A despeito de os imperativos da harmonia coerciva encontrarem-se enraizados nas práticas jurídicas, empresariais e políticas, situações concretas como as ocorridas no Alto rio Acará evidenciam a nocividade de acordos construídos verticalmente, em que prevalecem relações de força desiguais e violadoras de direitos.

Palavras-chave: Harmonia Coerciva; Conciliação; plantation do dendê; povos e comunidades tradicionais.

Abstract: This article is dedicated to critically comparing the socio-territorial effects of the conciliation agreements signed between the Agrarian Court of Castanhal, Pará, the company Agropalma S.A and the Associação dos Ribeirinhos, Quilombolas, Agricultores Familiares e Pescadores do Vale do Acará (ARQVA), amidst territorial conflicts between traditional towns and communities of the Alto Río Acará and the palm oil plantation. The analysis focuses on two agreements signed in February and June 2022, respectively, which aimed to “pacify” the territorial and ethnic conflicts aggravated after the reoccupation of the ethnically configured territory by indigenous people and quilombolas. This work prioritizes the perspective of local social agents.

Although the imperatives of coercive harmony are rooted in legal, business and political practices, concrete situations such as those that occurred in the Alto Río Acará highlight the harmfulness of vertically constructed agreements, in which unequal power relations prevail and that violate rights.

Keywords: coercive harmony; conciliation; Oil palm plantation; traditional towns and communities.

INTRODUÇÃO

O conflito territorial entre indígenas e quilombolas do Alto rio Acará, Pará, e a Agropalma S.A, considerado o conglomerado empresarial mais proeminente do agronegócio do dendê no Brasil, constitui a situação empiricamente observada neste artigo, a qual diz respeito às tensões que não nasceram recentemente, mas se sucedem por quatro décadas desde a chegada da moderna *plantation* da dendeicultura na “região” instituída pelo Estado como “polígono do dendê”. Apesar de não ser um fenômeno novo, é a partir da luta pelo reconhecimento de territórios tradicionais, consoante o autorreconhecimento e a consciência política das identidades indígena e quilombola, que os antagonismos ganharam contornos cada vez mais graves.

O ponto culminante da colisão entre imaginários radicalmente opostos se deu com a reocupação de parte das terras tradicionalmente ocupadas outrora usufruídas por indígenas e quilombolas do Alto rio Acará expulsos e desterritorializados violentamente pela *plantation* moderna do dendê (Silva, 2020).

Referidos conflitos territoriais têm sido frequentemente examinados por agentes governamentais e pelo sistema judiciário do ponto de vista da resolução negociada. A inflexão realizada nos modelos jurídicos desencadeada desde a década de 1970 e representada pela *Resolução Negociada de Conflitos* (ADR, na sigla em inglês) idealizada por juristas norte-americanos, tem sido amplamente positivada, aplicada, disseminada e naturalizada como a alternativa mais “racional”, “eficiente” e “civilizada” de “pacificar” conflitos sociais outrora judicializados (Nader, 1994). A palavra de ordem na gestão de conflitos contemporâneos tem sido “conciliar”.

Os questionamentos críticos a se fazer diante do monopólio de produção de sentidos gerado pelo fetiche conciliatório consiste em refletir em que condições estão se dando tais práticas de mediação? Quais as relações de força simbólicas envolvidas na celebração de acordos entre agentes com diferentes espécies de capital acumuladas no espaço social, que por sua vez

reverberam em posições distintas dentro do campo onde se dão as lutas de classificações? (Bourdieu, 2004).

A implantação da *plantation* moderna do dendê no Alto Acará tem sido historicamente marcada por intervenções de inspiração colonialista, caracterizadas pela violenta expulsão de povos e comunidades tradicionais de seus territórios, fomento governamental a megaempreendimentos do agronegócio, desertificação verde e constituição de um regime de verdade apoiado na construção de uma imagem empresarial socialmente comprometida com a “sustentabilidade”, sob a forma de um simulacro.

Indaga-se, qual o limite da transigência quando se trata de antagonismos envolvendo direitos fundamentais constitucionalmente assegurados, como a titulação coletiva de terras tradicionalmente ocupadas; a liberdade de locomoção, de crença e consciência; o acesso a áreas de uso comum necessárias à reprodução física e social de grupos culturalmente diferenciados, entre outros. Tudo seria passível de conciliação diante da escalada irrefreável da ideologia da harmonia enquanto modeladora dos regimes jurídicos contemporâneos ou haveria uma fronteira ética para delimitar o inegociável? A hipótese aqui levantada é de que a *divisão do trabalho jurídico* privilegia o investimento no consenso como sinônimo de modernidade, universalidade e economia processual, e no dissenso como negatividade, consoante a incitação subjetiva ao abandono do contencioso em troca de acordos *ganha-ganha*, alcançados às expensas da elisão das relações de poder desigualmente apresentadas.

ETNOGRAFIA DO CONFLITO: “REFUGIADOS DA CONSERVAÇÃO” E REOCUPAÇÃO DE TERRITÓRIOS INTRUSADOS PELA DENDEICULTURA

Durante a *plantation* colonial o espaço conhecido como Alto Acará foi esquadrinhado por sesmeiros portugueses que o utilizaram para a introdução de monocultivos de tabaco e cana-de-açúcar e a constituição de fábricas reais de madeira, mediante exploração intensiva de espécies florestais na bacia hidrográfica do rio Miritipitanga (Acará). Sacudido pela Revolução Cabana dos oitocentos, cuja irrupção ancorou-se na unidade de mobilização formada por indígenas, quilombolas, ribeirinhos e outros grupos responsáveis pela emergência de um amplo território etnicamente configurado, esse regime de dominação reaglutinou forças no início do século XX e erigiu um modelo baseado na conjugação entre concentração de terras (Menezes, 2000), extração predatória de recursos naturais, controle repressor da força de trabalho, servidão por dívida, mercados cativos e gestão molecular de corpos racializados.

Para Acevedo Marin (2000, p. 23), em termos concretos,

A abolição da escravidão nada significou para o rompimento das relações de propriedade constituídas a partir do domínio fundiário associadas a esse sistema econômico e social. Os antigos escravos continuaram presos à terra dos seus ex-senhores e os seus descendentes transformaram-se em *agregados*, obrigados a pagar a renda da terra, somando-se aos mais antigos arrendatários. (sem grifo no original).

Os *agregados*¹ a que se refere a autora consistiam em indígenas, quilombolas e ribeirinhos mantidos sob o domínio de portugueses donos de casas comerciais distribuídas ao longo do rio, localizadas estrategicamente próximas às embocaduras de afluentes que deságuam no Miritipitanga, como o Ipitinga Grande, o Arapiranga-Açu, o Ipitinga do Recreio, o Urucuré, o Caruara, o Aiu-Açu, o Anajateua e outros. Gravitando de maneira subordinada à circularidade econômica da *plantation*, a esses grupos era permitido fazer pequenas roças com espécies de ciclo curto para o suprimento das necessidades básicas de alimentação. Também praticavam a pesca e a caça, tidos como principais fontes de proteínas. O jugo aos “patrões”, porém, mantinha-se perpetuado, cada vez mais reforçado por relações de força e de compadrio.

O longo modelo da grande plantação colonial instituído no Alto Acará engendrou um novo *deslocamento*² no final da década de 1960, momento em que o governo militar abria as portas da Amazônia para a chegada do capitalismo autoritário representado por megaempreendimentos desenvolvimentistas e pela implantação de empresas rurais (Velho, 2009). Atraído por um zoneamento climático elaborado por um pesquisador do Instituto de Óleos e Oleaginosas (IHRO, na sigla em francês), em 1964 o governo paraense contratou os agrônomos José Maria Conduru e Laudelino Pinto Soares, do Instituto Agrônomo do Norte, para realizar uma consultoria visando a elaboração do "Planejamento para a Implantação da Cultura do Dendzeiro no Pará". O plano previa “o plantio de 1.000 hectares e a construção da usina pela Secretaria de Agricultura do Pará (SAGRI) e 2.000 hectares de cultivos de pequenos agricultores, indicando como possíveis locais, Acará/Moju ou Abaetetuba/Igarapé-Miri/Moju” (Homma, 2016, p. 200).

¹ Wolf e Mintz (1975) sublinham a presença da categoria social *agregado* nas grandes plantações coloniais de Porto Rico. Cf. *Haciendas y plantaciones en Mesoamérica y las Antillas*. In: *Haciendas, latifundios y plantaciones en América Latina*. Ciudad de México: Siglo XXI Editores; Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 1975. pp. 493-531.

² Sobre a noção de deslocamento recomenda-se consultar BOLTANSKI, L.; CHIAPELLO, E. *O novo espírito do capitalismo*. Tradução Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

Segundo indígenas e quilombolas do Alto Acará, a apropriação das terras pela *plantation* do dendê iniciou no final da década de 1970 quando empresas apoiadas pela política de incentivos fiscais criada pelo governo estadual e pela Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia – Sudam, implantaram megaprojetos na fronteira Acará-Moju-Tailândia. Conforme evidenciam Veiga *et al.* (2007), das 13 empresas palmicultoras instaladas no Brasil nas décadas de 1970 e 1980, apenas uma, no estado da Bahia, empregou recursos próprios. Todas as demais contaram com financiamentos públicos concedidos pela Sudam, pelo Banco Nacional de Crédito Cooperativo (BNCC) e pelo Fundo de Investimentos Setoriais (FISSET), do Banco do Brasil. Das 8 localizadas no Pará, 3 estavam presentes no Alto Acará: Agromendes, Companhia Real Agroindustrial e Denpasa (Silva, 2020).

Esse contexto constitui o pano de fundo da irrupção de antagonismos sociais no Alto Acará. A chegada de grandes empresas do agronegócio do dendê de modo algum se deu de forma amena. Foi antecedida por um violento processo de expulsão e “limpeza” de povos e comunidades tradicionais que viviam às margens do rio. A “limpeza” corresponde a deixar as terras “livres e desembaraçadas” em termos jurídicos para consumir as transações imobiliárias realizadas entre fazendeiros e empresas, mediante o emprego de fraudes documentais e da pistolagem. Em sentido literal, limpar significa expulsar. Providos de mapas fictícios e documentos nitidamente precários, agentes fundiários se encarregaram de comunicar a indígenas e quilombolas que a partir de então passariam a ser considerados intrusos em seu próprio lugar, e a dissuadir eventuais resistências.

De acordo com relatos de agentes sociais, os últimos deslocamentos forçados foram realizados há duas décadas. A desterritorialização de indígenas e quilombolas resultou na dispersão desses grupos por vilas precárias onde atualmente vivem amontoados e expostos a múltiplas formas de exposição à morte. A representação dessa *zona de não-ser* remete à cidade do colonizado descrita por Fanon (1968, p. 29): [...] “aí se nasce não importa onde, não importa como. Morre-se não importa onde, não importa de quê. É um mundo sem intervalos, onde os homens estão uns sobre os outros, as casas umas sobre as outras”. Trata-se de um mundo cindido em compartimentos, marcado por dor, medo e exclusão. Não obstante se tratar de “uma região extraordinariamente estéril e árida, uma rampa essencialmente despojada”, é aí que “um autêntico ressurgimento pode acontecer” (Fanon, 2008, p. 26).

Subsumidos à típica prática do fenômeno social designado por Marx (1988) como “acumulação primitiva”, os povos tradicionais despojados de

seus territórios foram convertidos em massa precarizada incorporável aos regimes de trabalho assalariado ofertados pelas empresas do agronegócio do dendê. O trabalho braçal nos dendezaís é considerado penoso e desgastante, e envolve diversos riscos à saúde. Constringidos a novos padrões de controle do espaço e do tempo, antes acostumados a viver autonomamente da pesca, da caça, do cultivo de alimentos e da coleta de frutos, indígenas e quilombolas foram impelidos a se adaptar a um mundo social que lhes era completamente estranho. Isso não se deu apenas de maneira repressiva, mas por intermédio de processos de subjetivação calcados no desejo do emprego.

A colisão de imaginários não parou por aí. O rio, as matas e igarapés, antes espaços de vida e repositórios de alimentação farta e sadia, tornaram-se ambientes de circulação restrita, condicionada aos controles panópticos exercidos pela empresa por meio de câmeras de alta resolução, drones, torres de vigilância, postos de monitoramento e guaritas com agentes armados. A fartura foi sucedida pela escassez, a liberdade pela vigilância, os rituais religiosos e festejos sociais pelo apagamento simbólico, o respeito aos lugares sagrados transformado em profanação. Às margens do rio restaram ruínas de habitações, trapiches, escola, salões de festas comunitários; taperas com árvores antigas (mangueiras, castanheiras, bacabeiras, bacurizeiros) e um insólito silêncio. Um território de vida desfigurado em fronteira do terror.

Para a consumação jurídica das violações de direitos territoriais e étnicos, as terras tradicionalmente ocupadas do Alto Acará foram objeto de uma urdidura fraudulenta que culminou no apossamento ilegal de 107 mil hectares de terras por parte da Agropalma S.A. (Silva, 2020). Consoante denúncia apresentada pelo Ministério Público do Estado do Pará, 58 mil hectares correspondentes às fazendas Roda de Fogo, Castanheira e Porto Alto tiveram seus registros imobiliários cancelados em primeira e segunda instâncias por parte do Tribunal de Justiça do Estado do Pará. Não obstante, as atividades econômicas da empresa seguiram incólumes e as violações foram intensificadas. As sentenças judiciais se revelaram inócuas. O Instituto de Terras do Pará (Iterpa), a quem compete arrecadar e matricular as terras em nome do Estado do Pará, não empreendeu qualquer esforço para transferir ao patrimônio fundiário o controle efetivo das fazendas griladas.

Ato contínuo, outra prática endossada pela empresa consistiu na ambientalização do discurso junto à agentes econômicos, meio acadêmico e aparatos de Estado, inspirada no ideário da “modernização ecológica”, a qual preconiza a harmonização entre “a economia de mercado, o consenso político e o ajuste tecnológico” (Acselrad; Bezerra, 2010, p. 1). Conforme esboçado na pesquisa de Silva (2020), o regime veridicional usado para aferir as “conformidades” do empreendimento tem sido as certificações

socioambientais. Entre estas, a mais celebrada é aquela emitida pela Mesa Redonda de Óleo de Palma Sustentável (RSPO, na sigla em inglês).

Para além das cifras bilionárias referidas ao faturamento anual da empresa, o principal feito destacado por ela em seus sucessivos “Relatórios de Sustentabilidade” tem sido a conservação ambiental de 64 mil hectares de florestas primárias caracterizadas como reservas ambientais privadas incrustadas em fazendas controladas a partir do início da década de 1980. Um dos pontos enfatizados consiste na catalogação de uma multiplicidade de espécies da flora, da fauna e da ictiofauna existentes no território, consoante parceria firmada com a Organização Não-Governamental (ONG) Conservação Internacional e a Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)³.

Pelo fato de as florestas primárias estarem situadas no chamado Centro de Endemismo Belém, classificado pelos ecologistas da paisagem como a *região*⁴ com menos vegetação nativa da Amazônia em razão de continuados processos de “degradação”⁵, as intituladas “reservas ambientais privadas” de empresas da dendeicultura são consideradas pelos classificadores como áreas com “alto valor de conservação” por conta da biodiversidade ali contida⁶. E isso tem favorecido sobremaneira os discursos empresariais da ambientalização entranhados nas estratégias de marketing e propaganda e inculcados no imaginário social.

A questão central eclipsada por essas estratégias empresariais está relacionada às formas violentas de apropriação das terras, e, por conseguinte, das áreas de uso comum do Alto rio Acará. O processo socialmente construído da conservação ambiental empresarial ocorreu às expensas de fraudes documentais, da pistolagem e de deslocamentos forçados de grupos inteiros⁷. Trata-se de terras tradicionalmente ocupadas consideradas essenciais à reprodução física e social de indígenas, quilombolas e beiradeiros

³ Ver Agropalma. Relatório de Sustentabilidade 2019.

⁴ Para o aprofundamento da ideia de região recomenda-se ver Bourdieu (1989).

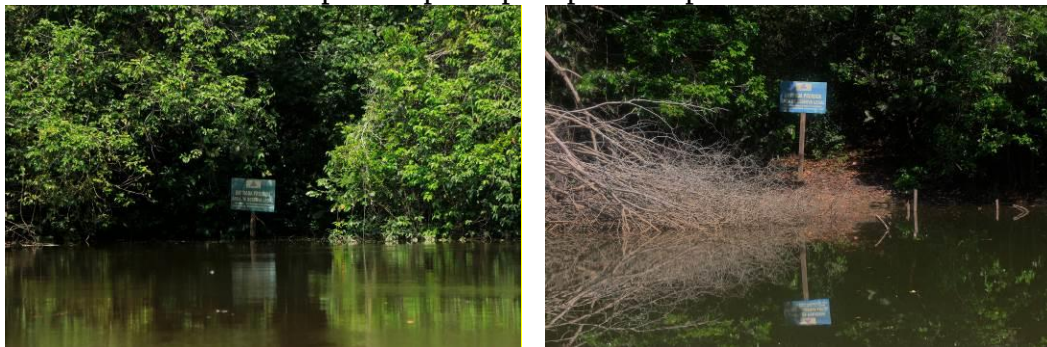
⁵ Almeida (2009) considera esta como uma modalidade específica de biologismo; a “degradação” é um processo socialmente construído que visa imputar aos pequenos agricultores e povos e comunidades tradicionais o estereótipo de agressores do meio ambiente, isentando de responsabilidade as *plantations* modernas.

⁶ Em 2018 a Plataforma Parceiros pela Amazônia (PPA) contratou uma consultoria para a realização de um estudo acerca do “uso socioambiental de reservas privadas”. No ano seguinte apresentou-se o referido estudo, assinado por dois pesquisadores conceituados em ecologia da paisagem. Entre as propostas apresentadas constam a criação de um “corredor ecológico” abrangendo as “reservas ambientais privadas” controladas pelas empresas Agropalma S.A. e Biopalma da Amazônia, atual Brasil Biofuels S.A., alvos de intensos conflitos com povos e comunidades tradicionais da fronteira Acará-Tomé-Açu-Tailândia-Moju.

⁷ Ver as teses de Faro (2019) e Silva (2020).

autoidentificados como povos e comunidades tradicionais, outrora “agregados” da *plantation* colonial. Ao longo do tempo esses grupos constituíram o *território etnicamente configurado* do Alto rio Acará.

Figuras 1 e 2 – Placas afixadas pela empresa para proibir a pesca artesanal no rio Acará



Fonte: pesquisa de campo PNCSA/NAEA/UFGA, 2019–2021.

Achacadas por corretores imobiliários e pistoleiros, comunidades foram expulsas violentamente de seus territórios, deixando tudo para trás. Registros fragmentados desses atos de terror ainda permanecem marcadamente vivos nas memórias sociais. A psique das vítimas foi duramente abalada: “quando colocaram a fábrica para funcionar, dona Dorotéia gritou: minha nossa senhora, o mundo está se acabando! Já eu, me escondi dentro da juquira com medo dos gritos do pessoal” (depoimento de Maria Lucas dos Santos, quilombola do Alto Acará).

Quando nós morava na beira do rio, nós tinha uma dificuldade, mas nós era livre, andava, pescava, caçava onde quisesse para pegar nossa alimentação. Hoje em dia ninguém pode descer na beira do rio porque eles colocam câmara nas estradas que descem pra lá, tem câmara na beira do rio em cima da ponte onde eles atravessam por cima do rio, é drone, é tudo. Se eles saberem de alguém que tá pra lá, eles pegam, eles levam a polícia, tomam o peixe que a pessoa pegou, tomam a linha, tomam a malhadeira, tomam a zagaia – zagaia não sei se vocês sabem, são três ferros na ponta de uma vara para chuchar o peixe – e se a pessoa tiver de bicicleta, eles tomam a bicicleta, jogam em cima da viatura, levam para a vila [Palmares] e fazem a pessoa andar 8 km de pé (fala do Sr. Raimundo Serrão. Quilombola do Alto Acará, no Encontro de Ciências e Saberes, 2021).

Os relatos dos agentes sociais exprimem dramaticamente as violações de direitos que lhes têm sido sistematicamente infligidas pela *plantation* da dendeicultura. Corroborando os argumentos de Mbembe (2018a, 2018b), os que trabalhei na tese de doutorado e mais recentemente os de Almeida (2022), sustento que os empreendimentos do agronegócio do dendê implantados na Amazônia resultam em *necroses* que mantêm os traços atemporais da

plantation colonial, implicando não apenas na concentração de terras e no controle repressor da força de trabalho, mas no controle da circulação e na gestão bioeconômica de corpos racializados. Transformados em excedente, os povos tradicionais severamente perturbados pela mistificação desenvolvimentista são expostos a uma tripla perda: “perda de um ‘lar’, perda do controle sobre seu o corpo e perda de estatuto político”. (Mbembe, 2018b, p. 27).

Nota-se um descompasso insanável entre os discursos empresariais veiculados oficialmente e a realidade factual sentida nos corpos e nas subjetividades racializadas daqueles que reclamam uma política identitária intrínseca à sua vontade de viver. O elemento garantidor das condições de possibilidade da existência coletiva é o território. Sem o usufruto dos recursos naturais do território não se pode existir. Caçar, pescar, coletar frutos, fazer pequenas roças são práticas negadas aos povos tradicionais e proibidas pelos novos “agroambientalistas⁸”. Assim, os verdadeiros donos do lugar tornam-se estrangeiros em seu próprio lar. Essas violações têm sido agravadas simultaneamente à intensificação de estratégias de *greenwashing*.

No livro em que analisa criticamente os discursos da Responsabilidade Social Corporativa, Bob Banerjee sublinha que, de acordo com o *Oxford English Dictionary*, o *greenwashing* consiste em “desinformação disseminada por uma organização para apresentar uma imagem pública ambientalmente responsável”. Segundo ele, a organização não-governamental *CorpWatch* tem uma definição menos amena de *greenwash*: “o fenômeno de corporações social e ambientalmente destrutivas que tentam preservar e expandir seus mercados, posando como amigas do meio ambiente e líderes na luta para erradicar a pobreza”. (Banerjee, 2008, p. 75).

A imagem pública “ambientalmente sustentável” difundida pela empresa oblitera o despojo violento dos povos e comunidades tradicionais do Alto Acará empreendido por ela e seus prepostos. Os *estrangeiros em seu próprio lar*, como assinala Mbembe, também se configuram como “refugiados da conservação” (Dowie, 2009) e “refugiados do desenvolvimento” (Almeida, 1996). Como descreve Dowie (2009, p. XXVI), esses despejados, banidos do território onde moravam e cultivavam, uma vez “privados de seus direitos de usufruto, são levados a desesperadas ações de sobrevivência denunciadas como ‘criminosas’ pelos conservacionistas”.

⁸ Em seu perfil na rede social Twitter, o ex- CEO da empresa se autointitula “agroambientalista”. Ele é um dos porta-vozes da Coalizão Brasil. Clima, Florestas e Agricultura.

É dessa maneira que os responsáveis pelo intrusamento das terras tradicionalmente ocupadas se apresentam publicamente como “defensores do meio ambiente”, enquanto indígenas e quilombolas são estigmatizados como “invasores”, “bandidos”, “criminosos”, “oportunistas”, consoante um modelo de conservação ambiental empresarial ancorado em violências físicas e simbólicas típicas de *greenwashing*. Em termos concretos, nega-se o direito à livre circulação, o acesso a áreas de uso comum, a obtenção de alimentos, o exercício de práticas culturais e religiosas e a própria autoidentificação. Mesmo após sete anos de lutas junto ao Estado pela titulação coletiva do território, a empresa insiste em não reconhecer a existência de indígenas e quilombolas nas áreas pretensamente qualificadas como “propriedade privada”. Diz-se pretensamente por que a acumulação desse gigantesco patrimônio fundiário foi urdida por uma arquitetura documental flagrantemente espúria.

RETOMADA DO TERRITÓRIO

A expulsão violenta de povos e comunidades tradicionais pela *plantation* moderna da dendeicultura está na raiz dos antagonismos sociais que emergem no Alto rio Acará, amplificada pela colisão de racionalidades radicalmente opostas. Não obstante as múltiplas violências a que têm sido expostos, indígenas e quilombolas insurgem-se contra os seguidos processos de racialização que visam aniquilar as suas existências. Resistem cotidianamente por diferentes meios, sejam diretos ou ocultos (SCOTT, 2013), seja insurgindo-se contra as interdições impostas para obstaculizar as práticas tradicionais de pesca, caça e coleta, seja mobilizando-se politicamente em busca de reconhecimento étnico junto ao Estado.

Desde a fundação da associação quilombola em 2015, após um ato repressivo que culminou na detenção de um quilombola por estar pescando no rio Acará, a luta pela restituição do território tradicional intrusado pelo megaempreendimento da dendeicultura tem animado a política identitária assumida pelos agentes sociais das comunidades Palmares, Turi-Açu, Balsa e Gonçalves. Conscientes de si e do seu território (Almeida, 2013), buscam afirmar-se enquanto identidade coletiva forjada a partir dos conflitos e das territorialidades específicas intrínsecas a seus modos diferenciados de existência.

Restituir e reparar, nesse sentido, consiste em produzir uma *declosão*, um rompimento de cercas físicas e simbólicas fincadas pela *plantation* (Mbembe, 2019). Recuperar os campos sagrados onde estão sepultados os antepassados tem sido a principal estratégia de mobilização política empreendida pelos grupos desterritorializados pela *plantation* do dendê.

Constitui a liga responsável por amalgamar os vínculos entre território, memória e identidade. O acesso aos quatro cemitérios tradicionais (do Livramento, da Comunidade Nossa Senhora da Batalha, de Santo Antônio e do Itapeua) tem sido sistematicamente negado pela empresa do dendê, mediante o concurso de vigilância armada implantada em vias terrestres e ao longo do rio. Relatos orais sublinham que em meados dos anos 2010 metade do cemitério do Livramento foi revolvida por maquinários da empresa e transformada posteriormente num imenso monocultivo. Sepulturas e restos mortais encontram-se encravadas debaixo de dendezeiros.

Outubro de 2021 constituiu um marco nas insurgências contra as violações de direitos territoriais e étnicos no Alto Acará. Indígenas e quilombolas expulsos pela *plantation* moderna do dendê decidiram limpar os cemitérios da comunidade Nossa Senhora da Batalha e do Livramento em preparação à celebração do Dia de Finados. As atividades de limpeza ocorreram em dois finais de semana (23 e 24/10; 30 e 31/10), reunindo dezenas de pessoas organizadas em mutirão⁹. Um dos momentos mais memoráveis ocorreu no dia 2 de novembro. Ao amanhecer, cerca de 35 pessoas saíram de Palmares cruzando os dendezaís interpostos entre o rio Acará e a comunidade Nossa Senhora da Batalha, para homenagear seus entes queridos. Foi uma cerimônia marcada pela emoção e pela nostalgia dos tempos de fartura e liberdade.

Tomados por um lampejo de esperança socialmente compartilhado, indígenas e quilombolas rememoravam durante o trajeto e na chegada à antiga comunidade Nossa Senhora da Batalha a vida social antes de serem forçados a entregar as terras a preços vis ou a terem suas casas e sítios destruídos, sob a mira da pistolagem. Lembravam das pescarias, caçadas, festas religiosas e profanas, da escolinha dirigida pela professora Francisca, dos jogos de futebol, das viagens demoradas às cidades de Acará e Belém, do contato com comunidades vizinhas. Ali reacendia a centelha do regresso para casa. Os mais idosos, como Benonias dos Santos, falavam em passar o Natal naquele lugar.

A energia contagiante da celebração alusiva ao Dia de Finados deu impulso à mobilização de uma ação coletiva com vistas à reocupação do

⁹ O primeiro mutirão de limpeza foi acompanhado e documentado por pesquisadores do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos da Universidade Federal do Pará, e pela equipe de jovens negros cineastas da Negritar Filmes e Produções. Ver notícia publicada no site do PNCSA. Disponível em: <http://novacartografiasocial.com.br/a-desinterdicao-do-sagrado-profanado-limpeza-do-cemiterio-da-comunidade-quilombola-n-sra-da-batalha-no-alto-rio-acara-em-24-10-2021/>. Acesso em 12 set. 2022.

território tradicional. A data escolhida foi o primeiro domingo de fevereiro, 6, por ser considerado o dia da semana com menos presença ostensiva da vigilância armada da empresa. Conscientes do *direito ao regresso* preconizado na Convenção 169, da Organização Internacional do Trabalho, ratificada pelo Brasil em 2002, aproximadamente 60 (sessenta) pessoas partiram da Vila Palmares em direção às ruínas da antiga comunidade Nossa Senhora da Batalha. O trajeto inclui 9,0 (nove) quilômetros percorridos por dentro de dendezaís da empresa e 500 (quinhentos) metros de mata ciliar na margem esquerda do rio Miritipitanga (Acará) até o local conhecido como “Tapera do Américo”. Dali se atravessa de canoa por 60 (sessenta metros) para chegar à outra margem.

O grupo de ocupantes era composto por adultos, jovens, mulheres, idosos e crianças. Ao adentrarem na comunidade, logo trataram de montar pequenos barracos improvisados, distribuídos entre o antigo salão de festas da comunidade e o outrora campo de futebol situado antes do cemitério. Haviam levado consigo alguns mantimentos, remédios e água potável, suficientes para suprir as necessidades básicas durante uma semana ao menos. A situação da água é particularmente delicada, uma vez que segundo os povos tradicionais do Alto Acará, a água do rio encontra-se imprópria para o consumo humano, devido aos efeitos ecológicos adversos atribuídos às atividades da dendeicultura. Registre-se que a distância entre a indústria Parapalma, de propriedade da Agropalma S.A. – à montante – e a comunidade Nossa Senhora da Batalha é de apenas 2,5 km pelo rio.

Está com uns três dias aí que as crianças passaram mal, porque um adulto ele vai tomar banho ele sabe que não pode beber um pouco daquela água, mas a criança não, ela não entende isso. Elas foram tomar banho e acho que tomaram um pouco d'água e deu diarreia nelas e dor de barriga, aí nós não tivemos acesso para ir comprar um remédio. Inclusive, nós falemos com o chefe da empresa aí no dia que nós fomos e eles estavam cavando o buraco. Nós falemos: – Olha, tem crianças. E se essas crianças adoecer? Ele disse: – Eu não tô nem aí. Mas eu já sei porque eles estão fazendo isso. É porque eles estão jogando veneno no meio do campo, matando os peixes e matando o povo que mora na beira do rio, entendeu? É isso que eles não querem que a gente veja. (Relato de Raimundo Serrão à equipe de reportagem do Jornal O Liberal que visitou a comunidade Nossa Senhora da Batalha no momento da reocupação do território, fevereiro de 2022¹⁰).

¹⁰ A gravação está registrada em vídeo publicado na plataforma YouTube. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=m_8t5ywJuZs&t=197s. Acesso em: 15 set. 2022.

GUERRA ECOLÓGICA E OFENSIVA JURÍDICA

A repressão veio quase de imediato. No dia seguinte à reocupação, a companhia ordenou a abertura de trincheiras de mais de dois metros de profundidade, em vários pontos do território. Uma das mais emblemáticas foi escavada no interstício entre o dendezal e a mata ciliar, com o objetivo de encurralar os participantes da reocupação, impedindo o contato destes com o mundo exterior. Ademais, montaram-se barricadas ao longo das estradas de acesso à comunidade, com o uso de caixas de ferro usualmente empregadas para guardar frutos do dendezeiro. Para completar as práticas de terrorismo empresarial, foram implantadas três novas guaritas para restringir a circulação de pessoas até a comunidade, incluindo jornalistas, pesquisadores, defensores e defensoras de direitos humanos e autoridades do Estado. A *lógica do curral*, de que fala Mbembe (2018) para se referir aos espaços controlados pela *plantation* colonial, assumiu contornos estarrecedores.

Olha, pessoal. Nós estávamos aqui e tá aqui uma vala aqui cavada, aí os pessoal da empresa estão aqui, ó. Aí quando eles viram nós chegar aqui eles ligaram para mais um carro de segurança armada chegar para vir nos afrontar mais. Todo mundo está armado. Quando eles viu nós, ligou para mais seguranças chegar. (relato gravado em vídeo por Maria Jéssica N. do Nascimento, quilombola, em 07/02/2022, no momento em que os ocupantes da comunidade Nossa Senhora da Batalha se deram conta da trincheira escavada pela empresa de dendê entre o final do dendezal e a beira do rio Acará).

Surpreendidos com as trincheiras escavadas e as barricadas montadas nas estradas por ordem da empresa para lhes isolar, os quilombolas documentaram as violações por meio de vídeos e fotografias, enviados pelo presidente da associação a autoridades públicas, veículos de imprensa e entidades de defesa de direitos humanos. Após colocarem pedaços de paus improvisados, conseguiram chegar ao outro lado do imenso buraco. Tentavam em vão argumentar junto ao representante da empresa, que recusou a se identificar, a necessidade de fechamento imediato da cratera, diante da necessidade de se deslocarem a Vila Palmares para comprar alimentos, água potável e medicamentos. Mencionavam em sua defesa a Recomendação 001/2022-MP/8PJC, de 12 de janeiro de 2022¹¹, enviada pela Promotoria Agrária do MPPA à Agropalma S.A., que a exortava a não cercar o

¹¹ Consultar o link disponível em:

<https://opara.nyc3.cdn.digitaloceanspaces.com/ojoio/uploads/2022/02/Recomendac%CC%A7a%CC%83o-01-2022-Agropama-Acara%CC%81-Cerceamento-do-Direito-de-ir-e-vir.pdf>. Acesso em 27 out. 2022.

livre trânsito dos quilombolas do Alto Acará. O preposto da companhia apenas alegava desconhecimento e atribuía a resposta violenta praticada à necessidade de resguardar a “propriedade privada” tomada pelos ocupantes.

A intensificação dos cerceamentos também se estendeu ao longo do rio Acará. Homens armados navegavam em lanchas rápidas e/ou ficavam a postos em flutuantes, coagindo e intimidando quem por ali decidira transitar em busca de alimentos. Raimundo Serrão, 63, um dos líderes da reocupação quilombola, relata que os assédios também eram feitos por drones sobrevoando dia e noite o acampamento provisoriamente instalado, e câmeras usadas por seguranças armados, que ficavam de tocaia na outra margem do rio filmando mulheres e crianças durante os banhos diários. O uso de equipamentos tecnológicos de ponta cumpria assim o papel de exercer o controle molecular de corpos racializados, acompanhando cada passo de quem ousasse se mover pelo território. Não há nome pomposo que possa suavizar essas modalidades de violência. O nome disso é terrorismo.

Figura 3 - Flutuante implantado pela empresa SecurPro, contratada pela Agropalma S.A., às proximidades da Comunidade dos Gonçalves, Alto Acará, março de 2022



Fonte: ARQVA

A ofensiva empresarial não se limitou aos assédios e abusos cometidos pela “segurança patrimonial”. Apoiou-se na força do direito como modeladora do econômico, “que não seria o que é sem o jurídico” (Foucault, 2008, p. 225). As medidas judiciais apresentadas centraram-se na invocação da proteção da “propriedade privada” e do “meio ambiente”. No dia 10 de fevereiro de 2022 os advogados da companhia ingressaram com duas ações judiciais distintas, porém com finalidades similares. Ambas visavam criminalizar e expulsar os quilombolas do território reocupado.

A primeira consistiu numa ação de interdito proibitório ajuizada junto à Comarca de Tailândia, em que se alegava o cometimento de crimes ambientais contra a fauna e flora praticados pelos quilombolas na área de

reserva legal da Fazenda Roda de Fogo, cujos registros imobiliários fraudulentos foram cancelados em primeira e segunda instâncias pela justiça paraense, conforme anteriormente descrito. Analisado pelo juiz de plantão, o pedido foi rapidamente acatado. A autoridade judiciária determinou ao Batalhão da Polícia Militar de Tailândia a realização de diligência para fazer cessar os “ilícitos ambientais” alegados pela empresa, com a orientação de prender os ocupantes eventualmente flagrados cometendo tais atos.

A decisão monocrática foi revogada dois dias depois pelo desembargador Leonam Gomdim da Cruz Junior, do Tribunal de Justiça do Estado do Pará, em *habeas corpus* coletivo requerido pela Defensoria Pública do Estado do Pará. Para o juiz de segunda instância, a empresa se valeu desse expediente para tratar de um conflito possessório, cuja competência é da Vara Agrária de Castanhal. Uma vez derrubada, a decisão foi comunicada ao juiz da comarca, que a acatou prontamente, tornando sem efeito a medida tomada no nível local.

Concomitantemente, os advogados da empresa ingressaram com uma ação de reintegração de posse junto à Vara Agrária de Castanhal, registrada sob o número nº 0800694-55.2022.8.14.0015, também datada de 10 de fevereiro de 2022. Nesta, a Agropalma S.A. alega ter sofrido “esbulho possessório” atentado por “invasores” em terras sob seu domínio patrimonial, classificadas como “reserva legal”. A principal solicitação apresentada ao juiz agrário previa a reintegração de posse da Fazenda Roda de Fogo, com a consequente designação de força policial para proceder ao despejo dos ocupantes.

Na mesma data, a Defensoria Pública Agrária do Estado do Pará e a Promotoria Agrária do Ministério Público também ingressaram com ações civis públicas específicas junto à Vara Agrária de Castanhal, requerendo tutela antecipada face aos antagonismos em curso. Ambas visavam responder urgentemente ao agravamento dos conflitos territoriais, cada qual em sua esfera de competência própria.

Substanciada por estudos do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos da Universidade Federal do Pará, a ACP movida pela DPE/PA, registrada sob o número 0800714-46.2022.8.14.0015, tem como objetivos o reconhecimento e titulação coletiva do território quilombola, a retirada de placas proibitivas, o livre acesso aos cemitérios e áreas de uso comum, e o livre trânsito de pessoas a áreas de uso comum (rio, igarapés, áreas de coleta, espaços sagrados). Amparada em convenções internacionais ratificadas pelo Brasil, a titular da ação invocou o direito de regresso conferido a povos e comunidades tradicionais expulsos de

seus territórios, ao mesmo tempo em que denunciou o Iterpa por agir com morosidade e atuar contra o direito à autoidentificação do referido grupo¹². O valor da causa estipulado é de R\$ 3.000.000,00 (três milhões de reais).

[...] a autora requer que seja assegurado o direito ao território das comunidades quilombolas abrangidas nesta ação, na forma que estabelece o artigo 68 do ADCT, Decreto 4.887/2007, Convenção Americana de Direitos Humanos, Convenção 169 da OIT e jurisprudência da Corte IDH. Da mesma forma, pleiteia a cessação de todos os tipos de violência hoje sofrido pelas comunidades quilombolas. (Processo nº 0800714-46.2022.8.14.0015, 2022, p. 26).

Por sua vez, a Promotoria Agrária do MPPA protocolizou a ACP nº 0800726-60.2022.8.14.0015, visando assegurar os direitos constitucionais de locomoção da coletividade, de liberdade religiosa, culto, crença, consciência e permanência no território quilombola. Na citada ação, é sublinhada a inobservância da Recomendação nº 01/2022, do MPPA, por parte da empresa. Expedida em 12 de janeiro de 2022, a recomendação administrativa estabeleceu normas e procedimentos a serem respeitados pela companhia quanto aos direitos das comunidades, de modo a não impedir a livre circulação de indígenas e quilombolas. Salientou-se ainda a precariedade e inidoneidade da posse agrária reivindicada pela empresa, assentada em documentos fraudulentos já cancelados pela justiça.

Aludindo às interdições impostas para bloquear o livre trânsito dos agentes sociais, a Promotoria descreve um cenário de guerra, cuja representação simbólica literal é configurada por trincheiras e barricadas, conforme denunciado pela associação e noticiado pela imprensa regional e nacional.

No caso em questão, além da utilização do cercamento, por meio da interrupção das vias de passagem de uso comum, que dão acesso à beira de rio, ao cemitério dos quilombolas e as demais comunidades que ali habitam a décadas, há nítida utilização da forma moderna de jagunçagem, onde por meio de representantes e prepostos, a empresa constrange indevidamente aquelas pessoas, fazendo uso meios

¹² No Relatório assinado por técnicos do Iterpa responsáveis pela vistoria realizada em 2018 alegou-se que a comunidade da Balsa não se configurava como quilombola. Esse posicionamento baseou-se numa interpretação estreita, abusiva, assistemática e extravagante do art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), pois levou em conta que somente pode reivindicar a titulação coletiva os quilombolas que realmente ocupam fisicamente territórios tradicionais. Contudo, a existência de cemitérios, taperas, ruínas de comunidades e de edificações indicativas de ocupação antrópica nas margens do rio Acará por povos, comunidades e grupos foram completamente ignorados por incidirem em áreas de reserva legal privada da empresa. Além de ignorar o direito ao regresso previsto na Convenção 169, da OIT, os agentes do Estado se arvoraram a classificar quem era ou não quilombola, em absoluta inobservância aos preceitos da autoidentificação. Esses argumentos foram mantidos no Relatório da vistoria realizada em fevereiro de 2022, apresentado à DPE, MPPA e ARQVA no dia 13 de outubro de 2022, durante reunião realizada na sede do Iterpa.

inidôneos para exercer aquilo entende ser seu direito de propriedade’
(Processo nº 0800726-60.2022.8.14.0015, p. 25).

Diante desse cenário, o juiz da Vara Agrária de Castanhal deliberou pelo chamamento das partes para exercitar uma “autocomposição”, eufemismo jurídico empregado para referir-se à harmonização coerciva de conflitos em âmbito judicial. Analisando a ação movida pela empresa para criminalizar o conflito possessório, o magistrado invocou o art. 334 do Código de Processo Civil e decidiu convocar as “partes interessadas” para entabular um possível acordo, mediante a designação de uma audiência de conciliação, convocada para o dia 17 de fevereiro de 2002, na comarca de Acará.

JOGO CONCILIATÓRIO

Inspirados nas prescrições de organismos multilaterais¹³, os dispositivos jurídicos vigentes privilegiam de maneira escancarada as práticas da “Resolução Negociada de Conflitos”. O Código de Processo Civil vigente no país é um dos veículos por excelência dessas noções essencializadas de superlativização do consenso e de patologização do conflito, as quais remetem a constructos sociológicos próprios do positivismo e do funcionalismo. No entanto, a *democracia* e a *política*, substantivamente falando, são construídas por meio do *dissenso* (Rancière, 1996).

Os efeitos simbólicos de dominação (Bourdieu, 1989) acionados pela Vara Agrária de Castanhal para lidar com os conflitos territoriais do Alto Acará seguem essa perspectiva ideológica. Obliteradas as relações de força que presidem os antagonismos sociais, as “partes” foram chamadas à mesa para discutir meios de se chegar a um “bom termo”. A busca de acordos dessa natureza também encontra guarida na teoria dos jogos, cujos fundamentos preconizam as vantagens do *ganha-ganha*, ao invés da chamada “soma zero”. As desigualdades entre os agentes e de acesso à justiça, contudo, não se anulam ou deixam de existir. Estão ali presentes na raiz das práticas da harmonia coerciva. Quanto mais são negadas, mas efeitos simbólicos produzem no mundo social.

¹³ Cf. DAKOLIAS, M. O setor judiciário na América Latina e no Caribe. Banco Mundial. Tradução: Sandro Eduardo Sardá. *Documento Técnico nº 319*. Elementos para reforma. Washington-DC: 1996.

Disponível em: <https://www.anamatra.org.br/attachments/article/24400/00003439.pdf>. Acesso em: 14 set. 2022.

Instados a participar da mediação estabelecida pela autoridade judiciária, os quilombolas estavam expostos a uma coação implícita: ou conciliam ou correm o risco de serem despejados do território reocupado, mesmo diante da inequívoca inidoneidade da posse agrária reivindicada pelo megaempreendimento do dendê. O ritual conciliatório ainda abrangia a empresa, representada pela banca de advogados mais renomada em defender grandes empreendimentos econômicos na Amazônia; o Ministério Público, como guardião das leis e autor de uma das ações civis públicas; e a Defensoria Pública Agrária, ali atuando na defesa da associação quilombola como autora da ACP contra o ITERPA e a Agropalma S.A.

Após horas de discussão manejada conforme uma linguagem praticamente inacessível aos leigos em direito, o acordo, enfim, fora celebrado. Na parte introdutória do documento, o magistrado já celebra a harmonização do conflito: “há menos de uma semana do ajuizamento das ações, já foi possível a realização de ato processual visando a pacificação social da questão” (Acordo judicial, 2022a, p. 2). Segundo ele, as partes envolvidas compreenderam “que a solução do conflito passa por decisão administrativa a ser tomada pelo ITERPA” (id.) quanto à destinação das terras públicas em questão.

A conciliação consistiu na restituição do *status quo* anterior à reocupação, objetivado na retirada dos ocupantes e na desobstrução das vias de acesso ao rio Acará, visando “a livre circulação” e o acesso às áreas de uso comum condicionado à “prévia identificação dos membros da associação quilombola”. Pois bem, aqui reside um oxímoro incontornável: como se falar em livre circulação se o acesso dos povos tradicionais aos recursos naturais e a espaços sagrados é regulado por seguranças privados contratados pela empresa? Tão estarrecedor quanto normalizar essas violações de direitos é a entidade representativa das famílias desterritorializadas ser obrigada a entregar uma listagem de associados – devidamente identificados – aos seus antagonistas, como condição para liberar a passagem destes. Institucionalizou-se a *fronteirização*, ou seja, o processo pelo qual os detentores do poder “convertem certos espaços em lugares intransitáveis para determinadas categorias de pessoas” (MBEMBE, 2021, p. 76), nesse caso, corpos racializados.

Outro efeito concreto ignorado pelas autoridades presentes quanto à referida lista diz respeito ao impedimento do acesso de pesquisadores, jornalistas e defensores e defensoras de direitos humanos ao território tradicional, especialmente quando as famílias se encontravam literalmente encurraladas. Uma vez oficializado o controle do acesso pela segurança patrimonial da empresa, só está autorizado a chegar até a comunidade a pessoa com o nome constante no rol de integrantes da associação quilombola.

E isso depois de se submeter a seguidas humilhações. Nem mesmo agentes do Estado escaparam a tais constrangimentos.

Ora, se o cerne da questão é a restituição do *status quo* anterior, porque limitá-lo a 5 de fevereiro de 2022 e não estender essa temporalidade para a década de 1980, quando indígenas e quilombolas constituíram um território etnicamente configurado no Alto rio Acará, e ali viviam com liberdade e fartura, sem serem perseguidos por grileiros e pistoleiros? Um dia antes da reocupação não havia guaritas permanentes instaladas entre o final do dendezal e a margem do rio no caminho até a comunidade Nossa Senhora da Batalha. Agora existem três. E o “acordo” não previu a retirada de nenhuma delas.

Os bloqueios estão montados em terra pública estadual não destinada, cuja preferencialidade na destinação é conferida a povos e comunidades tradicionais, consoante preconiza a legislação agrária vigente. Depreende-se, portanto, que a delimitação do instante anterior à reocupação territorial é resultado de uma classificação arbitrária urdida pelos advogados da empresa e chancelada pelo poder judiciário; uma violência simbólica pretensamente apriorística, neutra, objetiva e universal (Bourdieu, 1989).

Confrontada com um amplo repertório de imagens que comprovam as interdições impostas em vias terrestres e ao longo do rio Acará, a autoridade judiciária se limitou a fazer constar laconicamente a proibição de impor controles à circulação fluvial e à pesca no rio, desde que em consonância com as leis ambientais. Entretanto, igualmente não se determinou a retirada de flutuantes com seguranças armados, contratados para intimidar, constranger e assediar indígenas, quilombolas, pescadores e ribeirinhos.

Por fim, o ato conciliatório estabeleceu um prazo de dez dias para a retirada completa dos ocupantes e o fechamento imediato das trincheiras escavadas pela empresa. Em caso de descumprimento, estipulou-se multa diária de dois mil reais para a empresa e a expedição de mandado de reintegração de posse em desfavor dos quilombolas, se porventura ousassem permanecer ocupando o território tradicional. Na audiência de conciliação, o Iterpa se comprometeu a designar uma equipe de vistoria para realizar levantamento no território reivindicado. Condiçãoou-se o deslocamento a desocupação da comunidade Nossa Senhora da Batalha.

Consumado o acordo, o presidente da associação quilombola regressou com a tarefa de comunicar aos ocupantes da comunidade Nossa Senhora da Batalha o desfecho da decisão pactuada. Criou-se uma situação delicada, pois no imaginário social dos outrora despejados alimentava-se a esperança de

que desta vez a justiça seria feita. Não concebiam projetar um resultado diferente diante da ampla repercussão do caso na imprensa regional, nacional e até internacional. Para eles não fazia sentido perder a causa para sua antagonista, ante o repertório de depoimentos, documentos, memórias sociais compartilhadas, resquícios arqueológicos, estudos acadêmicos, matérias jornalísticas, que aludem ao conflito. Invadidos por um desalento construtivo, resignaram-se a sair e alojar-se precariamente na comunidade da Balsa, não-lugar com os dias contados para desaparecer¹⁴. A esperança outrora confiada à justiça fora transferida momentaneamente ao Iterpa.

NADA DE NOVO SOB O SOL

Decorridos 106 (cento e seis) dias após a conciliação realizada para “pacificar o conflito”, a Vara Agrária de Castanhal reuniu novamente as partes para discutir a possibilidade de um novo acordo, no bojo da ação civil pública ajuizada pelo MPPA. Registre-se que no referido intervalo nenhuma decisão de mérito fora tomada nas ações civis públicas ajuizadas pela DPE/PA e pela Promotoria Agrária do MPPA. A crença continuou sendo a harmonia coerciva.

Diante da abundância de violências simbólicas, o leitor e a leitora atentos devem estar se perguntando: mas o que aconteceu no interstício de fevereiro a junho de 2022 no Alto Acará? Cessaram os abusos e violações praticados pela empresa do agronegócio do dendê contra povos e comunidades tradicionais? Em resumo, a empresa redobrou a aposta e intensificou as práticas atentatórias à liberdade de circulação, de acesso a áreas de uso comum e a espaços sagrados. Assédios, humilhações e intimidações tornaram-se rotina. Atravessar as estruturas de vigilância e controle impostos para fronteirizar, triar e impedir o acesso ao território transformou-se num tormento continuado.

¹⁴ Ver BARBOSA, C. Comunidade quilombola é ameaçada por pavimentação de estrada que corta 9 cidades no Pará. *Brasil de Fato*, Belém, 8 de julho de 2021. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/07/08/comunidade-quilombola-e-ameacada-por-pavimentacao-de-estrada-que-corta-9-cidades-no-para>. Acesso em: 10 set. 2022.

Fotografias 4 e 5 – Guaritas impostas pela Agropalma S.A. para cercear a livre circulação de indígenas e quilombolas do Alto Acará, março e abril de 2022



Fonte: Pesquisa de campo PNCSA/NAEA/UFPA e ARQVA, 2022.

Fotografias 6 e 7 – Guaritas impostas pela Agropalma S.A. para cercear a livre circulação de indígenas e quilombolas do Alto Acará, março e abril de 2022



Fonte: pesquisa de campo PNCSA/NAEA/UFPA, 2022.

As coerções se estenderam à comunidade dos Gonçalves, localizada a três horas de barco da comunidade da Balsa e a 16 quilômetros da Rodovia Estadual PA-150. A irrupção representada pela reocupação do território encorajou indígenas e quilombolas ali residentes a lutarem também para sair do jugo empresarial imposto há décadas. Para entrarem e saírem de casa são

obrigados a passar por guaritas implantadas pela Agropalma S.A. É ela quem exerce um tipo de poder soberano de inspiração nitidamente absolutista: um panóptico agrário que tudo vê e todos controla, a serviço dos donos da *plantation*. Os moradores sequer têm a liberdade de convidar alguém para lhes visitar, se não for com a autorização da empresa. A ação coletiva deflagrada em fevereiro os inspirou a se unir em torno de uma política identitária em prol da restituição das terras tradicionalmente ocupadas. As represálias vieram de imediato: flutuantes foram instalados no rio para restringir a pesca artesanal e a passagem pelas guaritas terrestres se tornou ainda mais dificultada.

Durante a audiência, os advogados da empresa juntaram uma procuração concedida pela associação quilombola a um advogado particular. Alegaram que a entidade não pode ser assistida pela DPE/PA, pois supostamente teria condições financeiras de pagar os honorários de um profissional do direito, sem precisar recorrer à Defensoria Pública. A estratégia empreendida visava claramente desarticular a defesa e desmoralizar a organização representativa dos agentes sociais desterritorializados, consoante a insinuação de um suposto desvio moral.

Questionado pelo juiz, o representante da associação argumentou se tratar de uma procuração específica para defender os quilombolas em processos previdenciários indeferidos pelo Instituto Nacional do Seguro Social – INSS, sem qualquer relação com a habilitação em processos judiciais referidos à reparação de direitos territoriais violados pelo Estado e pela empresa. Segundo ele, o documento não afasta as condições de vulnerabilidade social e econômica enfrentadas pelos associados. Ouvidos os demais participantes, o magistrado acatou a justificativa apresentada pela ARQVA.

Quanto aos dispositivos securitários usados para controlar a circulação (item 2 da conciliação anterior), novamente os termos do acordo o normalizaram e o mantiveram inalterado, inclusive, quanto à exigência de identificação prévia dos integrantes da associação, mediante apresentação de documento com foto durante a abordagem feita pela segurança privada. A imposição das guaritas é defendida pela empresa como medida necessária, em virtude das tentativas anteriores de extração ilegal de madeira por grupos “invasores”. Entretanto, trata-se de terras públicas pertencentes ao patrimônio fundiário do Estado do Pará, pendentes de arrecadação e destinação por parte do Iterpa. Em outras palavras, a Agropalma S.A. não dispunha anteriormente de legitimidade para exercer o monopólio da violência física e simbólica contra ninguém, mas agora age respaldada pela “pacificação” urdida pelo poder judiciário.

Em relação ao fechamento das trincheiras, eufemizadas como “valas”, a empresa alegou a impossibilidade de fechá-las no prazo estabelecido na audiência anterior, pois “diante das chuvas intensas não foi possível concluir o fechamento por completo”. Relatos dos moradores da Vila Palmares indicam a incidência de fortes chuvas durante a semana de 13 a 18 de março. As inundações atingiram em cheio quem reside precariamente nas áreas mais periféricas. No entanto, essa situação não perdurou de maneira ininterrupta por 106 dias, como tentam fazer crer os advogados do empreendimento. Sem qualquer menção a estudos meteorológicos comprobatórios, apenas com base em um vídeo apresentado pela defesa, o juiz concedeu mais 60 dias de prazo para o cumprimento integral da medida.

Outro ponto discutido tem a ver com a navegabilidade no rio Acará. Não obstante todos concordarem se tratar de um bem público de uso comum¹⁵, Defensoria Pública e Promotoria Agrária alertaram o juiz acerca da tentativa de construção de uma torre de monitoramento e instalação de câmeras de vigilância na comunidade Nossa Senhora da Batalha. A empresa sustentou a intenção de construir a estrutura e apresentou um mapa indicativo da localização. O item foi acordado pelas “partes”, com o compromisso de não interferência nas práticas religiosas dos quilombolas. Hipótese improvável, para não dizer cínica, face aos mecanismos de triagem impostos no meio do caminho. Mais um tabu foi quebrado.

Relativamente à pesca artesanal, o representante da associação sublinhou a continuidade das humilhações sofridas pelos quilombolas e indígenas que se atrevem a cruzar as zonas proibidas em direção ao rio Acará. Reiterados casos de afundamento de canoas e apreensão de apetrechos de pesca por “guardas florestais” da Agropalma S.A. e seguranças da SegurPro têm sido denunciados e noticiados. Instada a se manifestar, a banca de advogados contratada se limitou a ensaiar uma súbita perplexidade. Disse desconhecer o fato e pediu para ser comunicado quando houver novas ocorrências.

A manutenção de placas com teor proibitivo afixadas pela empresa ao longo do rio foi apontada pelo Ministério Público como prova inconteste da

¹⁵ O art. 13, inciso VI, da Constituição do Estado do Pará, prevê que estão inclusos entre os bens do estado do Pará “os lagos e quaisquer correntes de água em terrenos de seu domínio e os rios que têm nascente e foz em seu território, bem como os terrenos marginais, manguezais e as praias respectivas”. No entanto, a Agropalma S.A. trata o rio Acará como se fosse propriedade privada sua, por meio da implantação de postos de vigilância, afixação de placas proibitivas, instalação de flutuantes com homens armados, rondas diárias com lanchas de alta potência, apreensão de canoas e apetrechos de pesca e coação de pescadores e pescadoras. Essas violações têm sido reiteradamente registradas e denunciadas pela associação quilombola, sem que nenhuma medida efetiva tenha sido adotada pelas autoridades (in) competentes.

violação do acordo anterior. A retirada das referidas placas consta num dos pedidos feitos pela Defensoria Pública na ação civil pública protocolada junto à Vara Agrária. Em resposta, os advogados pediram um prazo de dez dias para propor um ajustamento no texto a constar nesse tipo de letreiro. A análise do mérito da questão permanece pendente.

Apreciou-se ainda o pedido de ingresso da Sociedade Paraense de Defesa dos Direitos Humanos (SDDH) e da Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Estado do Pará (MALUNGU) como *amicus curiae* na ACP movida pela Promotoria Agrária do MPPA. A Defensoria Pública manifestou concordância com a solicitação, enquanto ao MP e aos advogados da Agropalma S.A. foi concedido o prazo de cinco dias para se pronunciarem oficialmente.

Sou o José Adilson dos Santos Pimenta e quero falar acerca dos acordos que a comunidade teve com o juiz no Acará. A primeira audiência eu não tava presente, mas a segunda eu estava presente. Então foi abordado para o advogado da Agropalma em tirar da placa “proibido caçar e pescar”. Foi o que não aconteceu. E também de não importunar os quilombolas, que os quilombolas têm a passagem livre. É só apresentar a identidade na portaria e passar, mas não é o que está acontecendo. Até porque na época tinha uma balsa no rio, aí colocaram mais uma na Casa Natal, colocaram mais uma na boca do Urucuré, colocaram mais uma perto do meu barco e colocaram agora mais uma na boca do Aiu-Açu. E quando a gente sai pra ir para o rio, que a gente chega à noite, eles estão importunando, perturbando a gente. Então isso não está no processo, não está no acordo com a comunidade de eles estarem perturbando ninguém, mas é o que eles estão fazendo. Até entanto, ontem nós fomos para a limpeza do cemitério e encontramos mais duas placas de ferro bem na entrada, no aceiro da mata, impedindo o nosso acesso para a comunidade. Já não é o suficiente que o juiz autorizou pela primeira vez, o juiz disse que era pra deixar a área estável, sem mexer, só que na segunda audiência o juiz liberou para botarem a torre. Já não é o suficiente de câmeras que têm na torre? Ainda estão colocando chapas de ferro na entrada, impedindo a nossa entrada. Então é assim: nós estamos aqui sendo acuados! Nada do que o juiz relatou acontece a favor da comunidade, mas simplesmente a favor da empresa. Então isso para nós está sendo uma decepção, porque com a ordem judiciária teria que ser acatado, mas não é que acontece. Porque quando o juiz disse que era pra tirar da placa o “proibido caçar e pescar”, pra passarem uma tinta, nada disso aconteceu. Ou mesmo tirar as placas, mas eles botaram mais placas. Até então eles estão trocando a cor das placas, mas botaram mais três placas que a gente já pôde observar que não tinha e eles botaram a mais. Então é isso que a gente está acompanhando e nós esperamos que a justiça se manifeste e faça o papel de justiça porque até então nós estamos, infelizmente, sendo impedidos e violentados nos nossos direitos territoriais.

À GUIA DE CONCLUSÃO

O artigo busca descortinar o modelo jurídico da harmonia coerciva aplicado a conflitos territoriais marcados por violentos processos de expropriação, desterritorialização e negação de direitos infligidos a povos e comunidades tradicionais brutalmente racializados por políticas governamentais e estratégias empresariais vinculados à *plantation* moderna do dendê no Alto rio Acará, Pará, há quatro décadas. Questionou-se a fronteira ética do transigível e do conciliável em situações sociais como a descrita. A hipótese suscitada sugere a configuração de uma divisão do trabalho jurídico ancorada na ideologia da harmonia, esta alçada ao *status* de monopólio de produção de sentidos que sacraliza o consenso e deprecia o dissenso, por meio da celebração de “acordos” inspirados na teoria dos jogos, os quais habitualmente obliteram as relações de poder assimetricamente envolvidas.

Práticas jurídicas são orientadas para secundarizar o contencioso e forçar, de maneira dissuasiva, a adesão dos agentes sociais a esquemas conciliatórios. Rituais de mediação e arbitragem inspirados na Resolução Negociada de Conflitos são socialmente compartilhados por agentes públicos e privados atuantes nas várias esferas do sistema judiciário. A ingerência disciplinadora de organismos multilaterais entusiastas da “pacificação” tem mirado na reformulação dos códigos legais, a exemplo do Código de Processo Civil, perfilando-o epistemologicamente aos preceitos da racionalidade neoliberal.

As situações empiricamente observadas evidenciam a ofensiva jurídica, securitária e panóptica empreendida pela empresa Agropalma S.A. e seus prepostos para cercear direitos e encurralar indígenas e quilombolas mobilizados numa ação coletiva destinada a recuperar o território etnicamente configurado de onde foram expulsos violentamente por grileiros e pistoleiros. Por outro lado, revelam as escolhas adotadas pela Vara Agrária de Castanhal diante do acirramento dos conflitos territoriais, traduzido no ajuizamento de várias ações movidas por diferentes interessados.

“Refugiados da conservação” e do “desenvolvimento” (Dowie, 2009; Almeida, 1996), os povos e comunidades tradicionais do Alto Acará foram transformados em “inimigos da conservação” e estrangeiros em seu próprio lugar. Após décadas de privações, humilhações e violações de toda ordem, mas animados pela consciência de si e do seu território, decidiram voltar para casa, invocando o direito de regresso conferido a grupos vitimados por deslocamentos compulsórios em normas internacionais ratificadas pelo Brasil. Os ataques foram imediatos. Trincheiras, barricadas, guaritas e postos

de vigilância montados pela empresa sem o menor pudor espelham a literalidade da guerra ecológica em curso. Confinados, os ocupantes ficaram privados de tudo: alimentos, remédios, água potável e comunicação com o mundo exterior.

Diante da gravidade dos acontecimentos, o juiz de primeira instância, investido da competência de decidir sobre conflitos agrários, decidiu convocar as “partes” para uma “audiência de conciliação”. Em pauta examinou-se o pedido de reintegração de posse interposto pela empresa, alegadamente detentora da fazenda reocupada, cuja matrícula fundiária fraudulenta foi cancelada pela própria autoridade judiciária de primeira instância, mediante sentença depois confirmada pelo Tribunal de Justiça do Estado do Pará. Em outras palavras, trata-se de posse flagrantemente inidônea, como argumentam a Defensoria Pública Agrária e a Promotoria Agrária do Ministério Público em ações civis públicas protocoladas coetaneamente.

A inidoneidade fundiária agravada pelo apossamento violento de terras públicas não-destinadas, pendentes de regularização por parte do Instituto de Terras do Pará, conjugados à ampla repercussão regional e nacional dos abusos praticados pela empresa, não foram suficientes para mudar o curso do enredo conciliatório traçado pelo magistrado. Sob a ameaça de sofrerem ação de despejo e com a promessa de realização de uma vistoria técnica do órgão estadual de terras, os quilombolas foram impelidos a aceitar os termos e condições apresentados. Terminaram por aquiescer a um acordo perversamente nocivo aos seus direitos territoriais e étnicos, que implicou na desocupação da comunidade Nossa Senhora da Batalha e no sufocamento das possibilidades de existência coletiva face à política securitária violenta intensificada pelo empreendimento do dendê.

Remanejados precariamente para a comunidade da Balsa, um lugar assombrado pela iminência de desaparecer do mapa, dali passaram a assistir ao cerco imposto contra si. O monopólio da violência física e simbólica anteriormente atribuído ao Estado mudou de mãos. Quem passou a ditar as regras foi uma empresa privada legitimada pela autorização conferida judicialmente para exercer o poder soberano de decidir quem será autorizado a acessar a comunidade, os cemitérios, o rio e as matas. Absurdamente a ela cabe fazer a triagem com base numa lista de membros da associação quilombola, acompanhada de documento de identificação individual com foto. Assim, cruzar o espaço compreendido entre a Vila Palmares e o rio Acará em busca de alimentos e/ou para visitar as sepulturas de parentes se tornou uma atividade extremamente arriscada.

Não obstante o cometimento ininterrupto de práticas de terrorismo empresarial inequivocamente nefastas, o acordo firmado em fevereiro não apenas permaneceu de pé, como ensejou uma segunda audiência de conciliação realizada em junho deste ano. Em pauta a continuação dos termos outrora negociados, além da proposta ardilosa de implantação de uma torre de vigilância e controle composta de tecnologias de captura de imagem de longo alcance e em alta resolução supostamente para coibir ilícitos ambientais. O local escolhido foi a comunidade Nossa Senhora da Batalha, ao lado do cemitério tradicional. Aceitas as condições, sem qualquer recuo quanto às interdições existentes, mais uma fronteira foi suplantada. O fetiche conciliatório e seus modismos processuais aparentam não ter limites, tampouco se importam com as feridas abertas pelos efeitos que produzem.

Como relatado pelos agentes sociais da pesquisa e comprovado *in loco*, a situação tem piorado drasticamente após a celebração dos acordos judiciais. A despeito das campanhas publicitárias e de outras estratégias de *greenwashing* praticadas para vender a imagem de empresa “ambientalmente sustentável”, os fatos demolem os devaneios. Entrementes, as herdeiras do falecido dono do Conglomerado Alfa colocaram este e mais duas empresas à venda, entre elas, a Agropalma S.A., conforme noticiado recentemente pelo Jornal Valor Econômico¹⁶. A incerteza quanto ao desfecho da operação eleva ainda mais as tensões no Alto Acará, pois há uma tendência de se repetir um fenômeno social ocorrido no passado: a “limpeza” de povos e comunidades tradicionais do território etnicamente configurado por uma *plantation* de vigilância para abrir caminho ao que virá adiante.

A permanência de guaritas, torres de controle, barricadas, postos de vigilância ao longo do rio, drones cortando os céus e câmeras espalhados pelo território são indícios concretos do controle molecular praticado pela empresa para determinar os lugares donde corpos racializados devem circular ou não para atender às utilidades da (necro) economia da *plantation* do dendê. Contudo, não é ela quem determina as condições de possibilidade de atuação do judiciário, mas exatamente o oposto, como corretamente alertara Foucault (2008, p. 225), porque “é o jurídico que enforma o econômico”.

¹⁶ Ver SCARAMUZZO, M.; CAMPOS, A. Herdeiras da Aloysio Faria colocam Alfa e mais duas empresas à venda. *Valor Econômico*. São Paulo, 16 de setembro de 2022. Disponível em: <https://valor.globo.com/financas/noticia/2022/09/16/herdeiras-de-alloysio-faria-colocam-alfa-e-mais-duas-empresas-a-venda.ghtml>. Acesso em: 20 set. 2022.

DOCUMENTOS CONSULTADOS

AÇÃO CIVIL PÚBLICA Nº 0800714-46.2022.8.14.0015. AUTOR: DEFENSORIA PÚBLICA AGRÁRIA DE CASTANHAL, DA DEFENSORIA PÚBLICA DO ESTADO DO PARÁ (DPE/PA). DATA: 10 DE FEVEREIRO DE 2022

AÇÃO CIVIL PÚBLICA Nº 0800726-60.2022.8.14.0015. AUTOR: PROMOTORIA AGRÁRIA DA 1ª REGIÃO (CASTANHAL), DO MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO DO PARÁ. DATA: 10 DE FEVEREIRO DE 2022

RECOMENDAÇÃO 001/2022-MP/8PJC, DE 12 DE JANEIRO DE 2022

TERMO DE AUDIÊNCIA CONJUNTA DE MEDIAÇÃO, DE 17 DE FEVEREIRO DE 2022

TERMO DE AUDIÊNCIA CONJUNTA DE MEDIAÇÃO, DE 3 DE JUNHO DE 2022

REFERÊNCIAS

ACSELRAD, H.; BEZERRA, G. DESREGULAÇÃO, DESLOCALIZAÇÃO E CONFLITO AMBIENTAL: CONSIDERAÇÕES SOBRE O CONTROLE DAS DEMANDAS SOCIAIS. IN: ALMEIDA, A.W. B. DE. (ORG.). *CAPITALISMO GLOBALIZADO E RECURSOS TERRITORIAIS: FRONTEIRAS DA ACUMULAÇÃO NO BRASIL CONTEMPORÂNEO*. RIO DE JANEIRO: LAMPARINA, 2010. P. 179-210.

ALMEIDA, A.W.B. DE. *ANTROPOLOGIA DOS ARCHIVOS DA AMAZÔNIA*. RIO DE JANEIRO: CASA 8/FUNDAÇÃO UNIVERSIDADE DO AMAZONAS, 2008.

_____. NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL: TERRITORIALIDADES ESPECÍFICAS E POLITIZAÇÃO DA CONSCIÊNCIA DAS FRONTEIRAS. IN: ALMEIDA, A. W. B. DE. (ORG.). *POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS*. MANAUS: PNCSA/UEA, 2013. P.157-173.

_____. NOVAS PLANTATIONS: EFEITOS BRUTAIS E DESUMANIDADE. IN: COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. *CONFLITOS NO CAMPO: BRASIL 2021*. GOIÁS: CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO DOM TOMÁS BALDUÍNO; CPT NACIONAL, 2022.

_____. “REFUGIADOS DO DESENVOLVIMENTO – OS DESLOCAMENTOS COMPULSÓRIOS DE ÍNDIOS E CAMPONESES E A IDEOLOGIA DA MODERNIZAÇÃO”. *TRAVESSIA – REVISTA DO MIGRANTE*. ANO IX. N. 25. CEM. S. PAULO, MAIO/AGOSTO DE 1996, PP. 30-35.

BANERJEE, S.B. (2008). CORPORATE SOCIAL RESPONSIBILITY: THE GOOD, THE BAD AND THE UGLY. *CRITICAL SOCIOLOGY*, 34 (1). P. 51-79.

BARBOSA, C. COMUNIDADE QUILOMBOLA É AMEAÇADA POR PAVIMENTAÇÃO DE ESTRADA QUE CORTA 9 CIDADES NO PARÁ. *BRASIL DE FATO*, BELÉM, 8 DE JULHO DE 2021. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://WWW.BRASILDEFATO.COM.BR/2021/07/08/COMUNIDADE-QUILOMBOLA-E-AMEACADA-POR-PAVIMENTACAO-DE-ESTRADA-QUE-CORTA-9-CIDADES-NO-PARA](https://www.brasildefato.com.br/2021/07/08/comunidade-quilombola-e-ameacada-por-pavimentacao-de-estrada-que-corta-9-cidades-no-para). ACESSO EM: 10 SET. 2022

BOURDIEU, P. *O PODER SIMBÓLICO*. TRADUÇÃO DE FERNANDO TOMAZ. RIO DE JANEIRO: BERTRAND BRASIL, 1989.

DAKOLIAS, M. O SETOR JUDICIÁRIO NA AMÉRICA LATINA E NO CARIBE. BANCO MUNDIAL. TRADUÇÃO: SANDRO EDUARDO SARDÁ. *DOCUMENTO TÉCNICO* Nº 319. ELEMENTOS PARA REFORMA. WASHINGTON-DC: 1996. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://WWW.ANAMATRA.ORG.BR/ATTACHMENTS/ARTICLE/24400/00003439.PDF](https://www.anamatra.org.br/attachments/article/24400/00003439.pdf). ACESSO EM: 14 SET. 2022.

DOWIE, M. (2009). *CONSERVATION REFUGEES: THE HUNDRED-YEAR CONFLICT BETWEEN GLOBAL CONSERVATION AND NATIVE PEOPLES*. MASSACHUSETTS INSTITUTE OF TECHNOLOGY PRESS: CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS, LONDON, ENGLAND.

FANON, F. *OS CONDENADOS DA TERRA*. TRADUÇÃO DE JOSÉ LAURÊNIO DE MELO. RIO DE JANEIRO: CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA, 1968.

_____. *PELE NEGRA, MÁSCARAS BRANCAS*. SALVADOR: EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, M. *NASCIMENTO DA BIOPOLÍTICA*. CURSO DADO NO COLLÈGE DE FRANCE (1978-1979). TRADUÇÃO: EDUARDO BRANDÃO. SÃO PAULO: MARTINS FONTES, 2008.

HOMMA, A.K.O. *CRONOLOGIA DO CULTIVO DO DENDEZEIRO NA AMAZÔNIA*. BELÉM: EMBRAPA AMAZÔNIA ORIENTAL, 2016.

MARIN, R. E. A. CAMPONESES, DONOS DE ENGENHOS E ESCRAVOS NA REGIÃO DO ACARÁ NOS SÉCULOS XVIII E XIX (PAPER 153). *PAPERS DO NAEA*, v. 9, n. 1, 2000.

MARX, K. *O CAPITAL: CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA*. TRADUÇÃO DE REGIS BARBOSA E FÁBIO R. KOCHÉ. SÃO PAULO: NOVA CULTURAL, v. I, 1988

MBEMBE, A. *BRUTALISMO*. TRADUÇÃO SEBASTIÃO NASCIMENTO. SÃO PAULO: N-1 EDIÇÕES, 2021.

_____. *CRÍTICA DA RAZÃO NEGRA*. TRADUÇÃO SEBASTIÃO NASCIMENTO. SÃO PAULO: N-1 EDIÇÕES, 2018.

_____. *NECROPOLÍTICA*. BIOPODER, SOBERANIA, ESTADO DE EXCEÇÃO, POLÍTICA DA MORTE. TRADUÇÃO RENATA SANTINI. SÃO PAULO: N-1 EDIÇÕES, 2018.

_____. *SAIR DA GRANDE NOITE: ENSAIO SOBRE A ÁFRICA DESCOLONIZADA*. TRADUÇÃO DE FÁBIO RIBEIRO – PETRÓPOLIS, RJ: VOZES, 2019.

MENEZES, M. DE N. A. CARTAS DE DATAS DE SESMARIAS: UMA LEITURA DOS COMPONENTES MÃO-DE-OBRA E SISTEMA AGROEXTRATIVISTA DO VALE DO TOCANTINS COLONIAL (PAPER 151). *PAPERS DO NAEA*, v. 9, n. 1, 2000.

NADER, L. HARMONIA COERCIVA: A ECONOMIA POLÍTICA DOS MODELOS JURÍDICOS. *REVISTA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS*, n. 26. 1994.

RANCIÈRE, J. O DISSENSO. IN: MORAES, A. *A CRISE DA RAZÃO*. SÃO PAULO: COMPANHIA DAS LETRAS; BRASÍLIA: MINISTÉRIO DA CULTURA; RIO DE JANEIRO: FUNDAÇÃO NACIONAL DE ARTE, 1996.

SCARAMUZZO, M.; CAMPOS, A. HERDEIRAS DA ALOYSIO FARIA COLOCAM ALFA E MAIS DUAS EMPRESAS À VENDA. *VALOR ECONÔMICO*. SÃO PAULO, 16 DE SETEMBRO DE 2022. DISPONÍVEL EM:
<[HTTPS://VALOR.GLOBO.COM/FINANÇAS/NOTICIA/2022/09/16/HERDEIRAS-DE-ALLOYISIO-FARIA-COLOCAM-ALFA-E-MAIS-DUAS-EMPRESAS-A-VENDA.GHTML](https://valor.globo.com/financas/noticia/2022/09/16/herdeiras-de-alloysio-faria-colocam-alfa-e-mais-duas-empresas-a-venda.ghtml)>. ACESSO EM: 20 SET. 2022.

SCOTT, J. A DOMINAÇÃO E A ARTE DA RESISTÊNCIA: DISCURSOS OCULTOS. 1ª EDIÇÃO. TRADUÇÃO PEDRO SERRAS PEREIRA. LISBOA: LIVRARIA LETRA LIVRE, 2013.

SILVA, E.P. DA. NECROSABER E REGIMES DE VERIFICAÇÃO: GOVERNAMENTALIDADE BIOECONÔMICA DA PLANTATION DO DENDÊ NO BRASIL E NA COLÔMBIA. 2020. 379 F. *TESE* (DOUTORADO) – UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ, NÚCLEO DE ALTOS ESTUDOS AMAZÔNICOS, PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL DO TRÓPICO ÚMIDO, BELÉM.

VEIGA, A.S. ET AL. A DENDEICULTURA NA VISÃO DO SETOR PRIVADO. IN: *WORKSHOP LATINOAMERICANO DE INVESTIGACIÓN EN DENDE (PALMA ACEITERA)*. ALTERNATIVA PARA CONTRIBUIR AL DESARROLLO ECONÓMICO Y SOCIAL DE LA AMAZONÍA: ANAIS. MANAUS: EMBRAPA AMAZÔNIA OCIDENTAL, 2007.

VELHO, O.G. *CAPITALISMO AUTORITÁRIO E CAMPESINATO: UM ESTUDO COMPARATIVO A PARTIR DA FRONTEIRA EM MOVIMENTO*. 2ª ED. ED. RIO DE JANEIRO: DIFEL/DIFUSÃO EDITORIAL, 2009.

WOLF, E.R.; MINTZ, S. W. HACIENDAS E PLANTACIONES EN MESOAMÉRICA Y LAS ANTILLAS. IN: *HACIENDAS, LATIFUNDIOS Y PLANTACIONES EN AMÉRICA LATINA*. CIUDAD DE MEXICO: SIGLO XXI EDITORES; CONSEJO LATINOAMERICANO DE CIENCIAS SO

ROSTOS AMAZÔNICOS

INDÍGENAS KOKAMA E QUILOMBOLAS REUNIDOS NA FESTA DE 133 ANOS, EM DEVOÇÃO A SÃO BENEDITO, NA COMUNIDADE DO BARRANCO EM MANAUS - AM

Vinicius Alves da Rosa

Professor de Ensino Religioso pela Secretaria Municipal de Educação – SEMED, em Manaus, Quilombola da Comunidade de Morro Alto, RS, Licenciado em Filosofia pela Faculdade Salesiana Dom Bosco – FSDB, Mestre em Ciências Humanas pela Universidade do Estado do Amazonas – UEA, Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo – UMESP. Orcid - 0000000193340941

Rafaela Fonseca da Silva

Pedagoga pelo Centro Universitário do Norte – UNINORTE, Quilombola da Comunidade do Barranco de São Benedito em Manaus, Especialista em Pós-Graduação Lato Sensu em Desenvolvimento, Etnicidade e Políticas Públicas na Amazônia pelo Instituto Federal do Amazonas – IFAM, Mestra pelo Programa de Pós-Graduação em Educação e Tecnologia pelo Instituto Federal do Amazonas – IFAM. Orcid - 0000-0002-3867-5308

Rosemary Amanda Lima Alves

Psicóloga clínica, tem experiência em prevenção e intervenção em casos de violência sexual infanto-juvenil e outras violências. Mestra do Programa de Pós Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Amazonas – UFAM. Desenvolve pesquisas para prevenção de violências sexuais contra crianças e adolescentes na Amazônia. Orcid. - org/0000-0003-3111-5911

Resumo: Com base nas expressões socioculturais, o presente artigo analisa os aspectos étnicos e espirituais ocorridos nos locais religiosos e suas distintas tradições suscitadas a partir dos ritos indígena e afro-brasileiros. Trata-se de práticas realizadas pelos agentes sociais pertencentes ao quilombo do Barranco de São Benedito, situado na zona Centro-Sul de Manaus, cujo seu reconhecimento oficial foi obtido em 2014. Assim, os dados construídos nesta produção científica versam sobre as conversas informais acessadas por via da observação participante, nas quais as narrativas estão relacionadas à espiritualidade e às crenças culturalmente preservadas pelos grupos étnicos constituídos por quilombolas e o povo Kokama, aqui representado na pessoa da cacica Lutana Ribeiro. Por via dessas narrativas, busca-se compreender as estratégias protagonizadas pelos indígenas e quilombolas, ao participarem das etapas do ritual religioso desenvolvido no interior do quilombo, espaço no qual os agentes sociais expressam suas relações de pertencimento e ligações afetivas. Assim, o eixo interpretativo da presente análise tem como referência histórica a festa de São Benedito; marco que define, pela crença ao Santo, o aspecto da territorialidade do lugar social ocupado desde o final do século XIX. Ao longo do tempo, o fator simbólico expressa notadamente a longevidade da

devoção em honra ao Santo Protetor, objetivando-se como potência simbólica a resistência cultural apresentada ao longo de sua história.

Palavras-chave: Indígenas Kokama; Quilombolas; Festa de São Benedito.

Abstract: Based on socio-cultural expressions, this article analyzes the ethnic and spiritual aspects of religious sites and their distinct traditions based on indigenous and Afro-Brazilian rites. These are practices carried out by social agents belonging to the quilombo of Barranco de São Benedito, located in the central-southern area of Manaus, whose official recognition was obtained in 2014. Thus, the data constructed in this scientific production deals with informal conversations accessed through participant observation, in which the narratives are related to the spirituality and culturally preserved beliefs of the ethnic groups made up of quilombolas and the Kokama people, represented here in the person of cacica Lutana Ribeiro. Through these narratives, the aim is to understand the strategies used by the indigenous and quilombola people to participate in the stages of the religious ritual carried out inside the quilombo, a space in which the social agents express their relationships of belonging and affective ties. Thus, the interpretative axis of this analysis has as its historical reference the feast of São Benedito; a milestone that defines, through belief in the Saint, the territorial aspect of the social place occupied since the end of the 19th century. Over time, the symbolic factor notably expresses the longevity of devotion in honor of the patron saint, with the symbolic power of the cultural resistance presented throughout their history.

Keywords: Kokama Indians; Quilombolas; São Benedito Festival.

INTRODUÇÃO

Em Manaus, capital do Amazonas, a festa de São Benedito é realizada no bairro Praça 14 de Janeiro. Ela iniciou no final do século XIX, mais especificamente a partir de 1890. Com a construção de um barracão, onde havia danças, músicas, além da fé dos devotos em seu Santo Padroeiro, a exemplo de eventos carregados de expressão da cultura religiosa anteriormente praticada no Estado do Maranhão. Ao longo de décadas, conforme é narrado pelos moradores da comunidade, e de acordo com as pesquisas científicas já realizadas, constata-se a resistência da Igreja Católica Nossa Senhora de Fátima, localizada no bairro, quanto a permitir que a procissão adentrasse o interior da igreja para realizar o festejo.

No entanto, com a chegada dos padres Palotinos em Manaus, na década de 1970, vindos do sul do Brasil, possibilitou mudanças, redimensionando-se a estrutura administrativa da paróquia. A partir de então, a imagem de São Benedito foi aceita e a procissão manteve os seus ritos. Ou seja, a igreja católica situada no bairro Praça 14 de Janeiro permitiu que os fiéis adentrassem ao templo, carregando o andor de seu santo padroeiro.

Atualmente, há certo consenso estabelecido entre os quilombolas e a diretoria da igreja. Todavia, os conflitos religiosos são questionados pelos quilombolas da comunidade do Barranco, quando, ainda hoje, afirmam não entender o porquê de a igreja local não ter recebido o nome do seu Santo Padroeiro, mas o de Nossa Senhora de Fátima. Apesar de o templo católico ter sido construído muitas décadas após a chegada da comunidade negra no bairro, onde, aliás, já havia na comunidade a festa em honra a São Benedito.

Não obstante, o recorte histórico-temporal empregado no presente trabalho, descreve o ritual religioso realizado em 2023, haja vista o ineditismo presente em razão da ajuda dos indígenas da etnia kokama, juntamente com os quilombolas da comunidade do Barranco, para conseguirem o mastro dos festejos realizados em alusão à comemoração dos 133 anos de festa em homenagem a São Benedito. Convém lembrar que, em decorrência da Pandemia da Covid-19 em 2020 e 2021, os quilombolas não realizaram os festejos a São Benedito. Embora tenham enviado, aos familiares e devotos, a gravação da novena através de *WhatsApp*, que foi realizada em suas casas. Em 2022, entre alguns quilombolas, foi possível realizar a novena *online*, obedecendo-se aos critérios do distanciamento social.

Assim, em face do objetivo acima proposto, este artigo acadêmico está organizado em duas partes: a primeira seção expõe fatos a respeito da aproximação entre os indígenas Kokama e os quilombolas da Comunidade do Barranco; e a segunda parte versa sobre as manifestações religiosas ocorridas ao longo da Festa de 133 anos em devoção a São Benedito, na Comunidade do Barranco em Manaus-AM, consoante as reflexões delineadas a seguir.

A APROXIMAÇÃO ENTRE OS INDÍGENAS KOKAMA E OS QUILOMBOLAS DA COMUNIDADE DO BARRANCO

Em Manaus, no Bairro Praça 14 de Janeiro, o Quilombo Urbano do Barranco São Benedito realiza há mais de cem anos o tradicional festejo de seu

Santo Padroeiro, São Benedito. Com uma programação diversificada, que vai desde a organização de onde retirar o mastro, as novenas, até a retirada da árvore da mata que tem um significado especial para as famílias do referido quilombo. Sendo uma oportunidade de expressar publicamente o ritual de afirmação religiosa, findando com a derruba do mastro votivo.

A comunidade no ano de 2023 cogitou a possibilidade de não ter a presença do mastro, por falta de disponibilidade da árvore, o que ocasionou uma comoção entre as pessoas, uma vez que já é tradição tê-lo durante o festejo. Ciente da situação, as pesquisadoras Rosemary Alves e Raniele Alana, que são envolvidas tanto na pesquisa indígena quanto na quilombola, tiveram a oportunidade de serem porta-vozes nesse primeiro diálogo junto à Comunidade indígena. Buscou-se, neste sentido, realizar uma intervenção de aproximação entre as comunidades, por entenderem a importância que ambas as comunidades se conhecessem e pudessem entender a luta que os unia apesar de estarem em territórios diferentes em costumes e tradições que ambas passaram, no decorrer dos tempos, por situações semelhantes de discriminação, racismo e invisibilidade social. A comunidade Parque das Tribos, situada no bairro Tarumã, na Zona Oeste de Manaus, emerge como um espaço de resistência indígena urbana em uma cidade que abriga o maior número de indígenas em área urbana do Brasil, com 71.691 habitantes autodeclarados, segundo o IBGE. Esse bairro indígena é um exemplo de como as lutas por território e dignidade encontram uma forma única de expressão na Amazônia urbana, onde o cotidiano de seus moradores mescla tradições culturais e desafios comuns a muitos habitantes da periferia.

Os traços indígenas dos moradores do Parque das Tribos carregam histórias de luta e simbolizam a resistência histórica de diferentes etnias em busca de seus direitos. Esse contexto se reflete na infraestrutura do bairro: as ruas, com escasso asfalto, mostram as dificuldades de acesso e de deslocamento, e as casas, muitas vezes de tijolo aparente, revelam os limites econômicos da comunidade, que enfrenta o fornecimento precário de água, energia e transporte público. A falta de saneamento básico, por sua vez, representa um dos maiores desafios, tornando o acesso à saúde um problema constante e afetando a qualidade de vida.

Apesar dos desafios, a força comunitária que sustenta o Parque das Tribos faz desse bairro um símbolo de luta indígena contemporânea na Amazônia. A vida cotidiana ali reflete a intersecção entre a tradição indígena e a realidade urbana, onde a ausência de infraestrutura básica reforça o esforço constante da comunidade em buscar melhorias e em defender o direito a uma vida digna,

pautada no respeito às suas especificidades culturais e na garantia de acesso a serviços essenciais.

Com este objetivo, dialogamos com a Cacica Lutana Ribeiro, quando a informamos sobre a Comunidade do Quilombo e as dificuldades encontradas em manter a tradição do festejo. Na busca de sensibilizar a Cacica Lutana, iniciou-se um contato de várias conversas, pois a cada encontro contava-se a história da comunidade quilombola em Manaus, sua origem e permanência no Estado do Amazonas, além do racismo que seus membros vivenciaram, e as consequências dessa estrutura sistêmica até os dias de hoje.

A resposta da Cacica foi positiva. Ela nos pediu que informássemos a Comunidade do Quilombo, e que poderiam realizar a retirada da árvore no território indígena do Parque das Tribos, localizado no Bairro do Tarumã- Açú, na cidade de Manaus. Os quilombolas receberam a notícia com alegria e alento. Posteriormente, organizou-se uma comitiva de alguns familiares do Quilombo que partiram em direção ao encontro do Território Indígena. Houve um fraterno encontro entre o Quilombo de São Benedito e a Comunidade Indígena do Parque das Tribos.

A Cacica Lutana e seus parentes receberam a Comunidade do Quilombo com muita alegria, em seguida tiveram a oportunidade de se apresentarem uns aos outros, conversaram sobre as dificuldades que ambas as comunidades enfrentam e desfrutaram de um café da manhã compartilhado, proporcionado pelos agentes sociais do Quilombo do Barranco.

Antes de adentrar a mata, realizaram uma roda de conversa com a partilha de agradecimentos pela colaboração da liderança indígena, na pessoa da Cacica Lutana, sobre o quanto era significativo manter a tradição do mastro. A Cacica agradeceu e ressaltou que independentemente das crenças religiosas, seja a fé em Tupã, Deus ou no Santo Padroeiro, o importante é a fé nos mover. E de mãos dadas, todos fizeram coletivamente a oração do Pai Nosso.

Em seguida, saíram como procissão em direção à mata. Chegando ao local, o mateiro escolheu a árvore e fez a retirada dela com ajuda dos familiares do Quilombo. Um trabalho árduo, sendo a mata cheia de cipó, formigas e outros insetos, ou seja, habitada por seus animais e vegetação típica da região. Posteriormente à retirada da árvore, acenderam as velas, manifestando os agradecimentos e as expressões de sincretismo presente por mais um ano em que se mantém viva a retirada e derrubada do mastro votivo. Sobre a questão de acenderem velas no tronco do que fica da árvore quando é cortada simboliza

uma tradição feita pelo quilombolas de São Benedito há mais de cem anos pois para os mais idosos e mais novas é uma maneira de agradecer aos invisíveis que tomam conta da mata pela permissão dada a eles por estarem retirando mastro que servirá para os festejos a São Benedito.

Cabe referir que, durante muito tempo, predominou a tese acadêmica a respeito da inexpressividade da presença dos negros na Amazônia, por assim dizer, a cultura, os saberes, os conhecimentos, as expressões identitárias e religiosidades praticados por negros e negras foram considerados inferiores e forâneas, isto é, não amazônicas, o que podemos denominar de racismo religioso. Deste modo, convém compreender que o racismo tem sua construção ideológica mantida politicamente.

Para falar a respeito das relações étnico-raciais necessitamos ainda sair das primícias de que o branco é um sujeito unilateral como diz o sociólogo Brasileiro Guerreiro Ramos, 1955, p. 34: “(...) é uma sociologia do negro, as pessoas não entendem como campo relacional”.

O autor Abdias do Nascimento (2016), em seu livro *O Genocídio do Negro Brasileiro*, comenta sobre o branqueamento cultural como uma das dimensões do genocídio da população negra no Brasil, um problema que ocorria já na década de 1970 do século passado, no contexto da ditadura militar. Nascimento (2016) atrela ao extermínio físico da população negra o embranquecimento cultural, o genocídio cultural e epistêmico, como a face oculta desse processo letal. Nesta perspectiva, Abdias reconhece a estreita e íntima relação entre a modernidade capitalista e a racionalidade do extermínio colonialista dos povos subalternizados.

A pesquisadora Bárbara Carine Pinheiro (2021), colaborando com a reflexão de Abdias do Nascimento, fala sobre os colonizadores, afirmando que eles se uniram e não somente recorrem às estratégias de genocídios epistêmicos (Nascimento, 2016) ou epistemicídio (Santos, 2010), mas principalmente sequestraram conhecimentos de povos africanos, ameríndios, asiáticos, incorporando-os no seu escopo cultural imaterial ocidental.

A questão de branquitude nos faz pautar um lugar racial de pessoas brancas, e não é de hoje que muitos pesquisadores negros(as) debatem sobre a questão étnico-racial e a academia deveria pautar – que fique enegrecido aqui que não estamos pautando e individualizando pessoas negras, mas sim que elas se vejam representadas em todos os espaços de poder, estando preparadas para ocupar os vários espaços. Sabemos que têm pessoas brancas de periferia e elas não gozam de privilégios objetivos, mas gozam de privilégios subjetivos.

Há hierarquias raciais estabelecidas e se queremos ter acesso aos espaços de decisões uma parte terá que perder e com certeza a parcela branca não estará pronta a perder esse lugar que ocupa na pirâmide social. Talvez, por isso, muitos professores negros(as) que vivem diariamente dentro da sala de aula e vivenciam o contexto de racismo não entendem a respeito do assunto e não sabem como agir, caso presenciem uma situação de racismo.

Sabemos que não será fácil intervir nessa situação, porque exigirá que eles estejam preparados com uma formação ética e política. E de que lado estaremos, porque o silenciamento também é uma linguagem discursiva, pois aprendemos a história a partir de uma única história, da perspectiva colonizadora.

Neste sentido, com vistas a operacionalidade do trabalho de campo, realizado dentro do território quilombola urbano por ser um lugar social onde interagem os membros da comunidade, pesquisadores e órgãos do Estado, desenvolvemos uma vigilância constante a respeito da “história verdadeira”, ou ressalvas com os “perigos de uma história única” (Adichie, 1997).

A lei 10. 639/2003, no campo da educação, obriga as escolas públicas e privadas do país a incorporarem a história dos africanos e dos afro-brasileiros e dos indígenas no currículo escolar, mas a lei não se sustenta por si. Vemos cultura como apenas manifestações artísticas sem querer considerar cultura como uma visão ampla de modo de vida.

O racismo mata, deprime e empobrece e nos anula como indivíduos e empobrece o universo cultural em todo país. O letramento racial surge com a ideia de que a partir do que o racismo construiu e produziu, desconstruir e criar situações que tragam os aportes da prática antirracista como posicionamentos que sejam discutidos e repensados, e todas as diferenças, e não na hierarquia.

Ser negro é, além disto, tomar consciência do processo ideológico que, através de um discurso mítico acerca de si, engendra uma estrutura de descobrimento que o aprisiona numa imagem alienada, na qual se reconhece. Ser negro é tomar posse desta consciência e criar uma nova consciência que reassegure o respeito às diferenças e que reafirme uma dignidade alheia a qualquer nível de exploração. Assim, ser negro não é uma condição dada, a priori, é um vir a ser. Ser negro é tornar-se negro (Souza, 1983, p. 77).

Neste contexto, acompanhamos um caso de ampla repercussão em um programa de televisão aqui no Brasil em 2022, em que trouxe à tona o racismo estrutural, pois a convidada era uma empreendedora negra que fazia cocada para vender e ficou conhecida pelas cocadas, que era também sua fonte de

renda. Ela ficou no meio de pessoas brancas, tendo somente um apresentador negro ao seu lado. E quando foi apresentada por uma das apresentadoras brancas, foi chamada a ficar de pé enquanto os convidados brancos estavam sentados, a apresentadora trouxe as cocadas para a própria empreendedora negra, chamada Silene, a chamou e disse: “venha nos servir”, para que servisse para cada um dos convidados as suas cocadas¹.

O apresentador negro interveio, percebendo a violência racial. A síndrome de *sinhá* afeta muitas mulheres brancas, não é uma patologia segundo as várias manifestações ao vídeo que tomou uma grande proporção na *internet* e em várias páginas, tanto do *Facebook* como no *Instagram*. Essa vida de militante do apresentador negro cuja consciência racial o colocou no lugar de combate ao racismo, que como diria FANON (2008), manifesta-se em qualquer lugar do mundo e se expressa de forma perversa e funciona como mecanismo de exclusão social dos negros.

Nós, negros, estamos constantemente na tensão de estar disposto a nos mobilizar contra o racismo que nos envolve e se apresenta na estrutura social, o que diferencia é a forma em que se manifesta. Deste modo, ser antirracista é questionar também os estereótipos que nos dão, e tentar entender os vários questionamentos sobre os argumentos que dizem que negros e indígenas são preguiçosos, questionar quando dizem que pessoas negras não podem ocupar determinados espaços.

Por isso precisamos conhecer a história das literaturas negras. Quantas pessoas negras eu ouço na música? Quantas pessoas negras eu compartilho? Quantas pessoas fazem parte do meu grupo de pesquisa? O que essas pessoas negras estudam, é só sobre o racismo? Tem-se o hábito de chamar as pessoas negras para falarem somente no mês da Consciência Negra. Precisamos ter consciência de que eles também têm capacidade para debater outros assuntos.

No tópico subsequente, apresentaremos a festa em devoção a São Benedito, realizada secularmente na comunidade quilombola urbana, territorializada na cidade de Manaus.

¹ Disponível em: <https://jc.ne10.uol.com.br/social1/2022/06/15025466-racismo-no-e-de-casa-entenda-polemica-envolvendo-talitha-morete-e-vendedora-de-cocadas-video.html>. Segundo Silvio de Almeida (2019), o Racismo Estrutural não exclui os sujeitos racializados, mas os concebe como parte integrante e ativa de um sistema que, ao mesmo tempo que torna possíveis suas ações, é por eles criado e recriado a todo momento.

A FESTA DE 133 ANOS EM DEVOÇÃO A SÃO BENEDITO NA COMUNIDADE DO BARRANCO EM MANAUS – AM

O Quilombo Urbano de São Benedito está inserido na área urbana da cidade de Manaus, Estado do Amazonas, no bairro da Praça XIV de Janeiro, Rua Av. Japurá, e que está em dois quarteirões, ficando entre as ruas Visconde de Porto Alegre e Av. Tarumã, Nhamundá e Duque de Caxias, próximo à Igreja Nossa Senhora de Fátima, Cachoeirinha e Centro da cidade. A comunidade do quilombo urbano do Barranco de São Benedito é rodeada por escolas estaduais e municipais sendo elas: Escola Estadual Placido Serrano, Escola Estadual Luizinha Nascimento, Escola Estadual Santa Luzia, EMEI Loris Cordovil e Escola Estadual Primeiro de Maio.

O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE¹ – organizou o censo oficial em 2022, sendo o primeiro Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, organizou o censo oficial em 2022, sendo a primeira vez em que as comunidades quilombolas foram mapeadas em um censo oficial no país, o IBGE, trouxe como resultado o quantitativo de 1,3 milhão de quilombolas, em 1.696 municípios. Na Amazônia legal, por exemplo, o censo encontrou 426.449, pessoas quilombolas, o que representa 1,6 da população desta região e quase um terço (32,1%) dos quilombolas do país. No Estado do Amazonas, a população quilombola representa o quantitativo aproximado de 2.705 pessoas. Muito embora, devemos realizar uma leitura crítica dos dados apresentados oficialmente pelo IBGE, em primeiro lugar, sobre a metodologia utilizada, mas também em relação a possibilidade destes números estarem subnotificados, conforme já fora questionado pelas lideranças das comunidades quilombolas presentes historicamente no Amazonas.

Muito embora, devemos realizar uma leitura crítica dos dados apresentados oficialmente pelo IBGE, em primeiro lugar, sobre a metodologia utilizada, mas também em relação a possibilidade destes números estarem subnotificados, conforme já fora questionado pelas lideranças das comunidades quilombolas presentes historicamente no Amazonas.

Promover festividades é um antigo costume na Praça 14, pois, além da devoção a São Benedito, existem festas em honra a Nossa Senhora de Fátima, São Cristóvão, São José e Santa Terezinha. Além de, no mesmo bairro,

¹ Disponível em: <http://agenciadenoticias.ibge.gov>. Acesso em: 14 jan. 2024.

coexistierem outras manifestações religiosas, como o “tambor de crioula”, e “batuque”.

Para Sérgio Ferretti (2002):

O Tambor de Crioula é uma atividade ritual, praticada por determinada camada social, como divertimento e pagamento de promessas. Sua pesquisa permite verificar uma expressão de resistência cultural dos negros e seus descendentes, no Maranhão, que até o presente ainda não foi devidamente analisada pelos estudiosos (Ferretti, 2002, p. 15-16).

O Tambor de Crioula é um elemento da cultura popular maranhense, com forte expressão que começou a ser realizado pelos africanos e seus descendentes que chegaram ao Brasil. O que pode ser observado em São Luís, Alcântara, Rosário, Codó, e em outras regiões. Na Comunidade Quilombola do Barranco, em Manaus, foi apresentado em caráter religioso e, nas primeiras festas de São Benedito, tal representação simbólica é referendada nos festejos do mastro.

A prática do batuque é uma expressão e denominação genérica referente às manifestações afros, integrando instrumentos de percussão, dança, capoeira, luta, religiosidade dos povos tradicionais de terreiro, samba e batucada. Nessa perspectiva:

[...] outros sentidos latejavam dentro dos batuques. Para seus praticantes, podia ser uma fonte de recuperação das energias desgastadas depois das longas e pesadas jornadas de trabalho; podia ser uma maneira de desembaraçar os domingos e dias santos para realizar seus ritos religiosos, celebrar deuses e orixás; reis, reisados e santos protetores (Abreu, p. 21, 2014).

Neste diapasão, na Praça 14, havia diferentes práticas religiosas, assim, a memória dos agentes sociais relembra a existência das rezadeiras, das visagens, e das-mães-de-santo, as quais realizavam os rituais de suas convicções de fé, convivendo sem quaisquer problemas na comunidade.

Na construção social da identidade coletiva apresentada nas narrativas dos entrevistados, e na memória quilombola da territorialidade específica da comunidade estão presentes os terreiros de cultos praticados no passado, como o batuque da mãe Efigênia, da mãe Marina, e o terreiro da mãe Clara; expressões religiosas que incorporavam os elementos de uma ancestralidade.

O antropólogo Eduardo Galvão em sua tese de doutoramento: “Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas”, analisou, do ponto de vista antropológico, as questões da diversidade religiosa e cultural presentes na região da Amazônia, onde constatou práticas do catolicismo popular, bem como

o culto aos santos. O trabalho de Eduardo Galvão é relevante, dada à pertinência com que o autor estudou a religiosidade daqueles moradores, por vezes, dominados pelas crenças nos seres sobrenaturais. Com isso, o pesquisador apresentou a composição étnica e os resultados do processo colonial na região a respeito da qual derivou um modelo cultural.

A devoção em São Benedito encontra espaço na vertente popular dos movimentos laicos espalhados pelo Brasil, com a construção de igrejas, capelas, realizações de festejos, procissões, e a fé no Santo Protetor dos humildes e dos negros, mas isto requer reflexões acadêmicas, acompanhadas de criticidade.

Os fatos históricos a partir de diferentes fontes constatarem como as instituições eclesiásticas foram excludentes e preconceituosas, pois cometiam discriminações contra negros e indígenas, participavam dos serviços exploratórios assim como dos projetos coloniais de dominação cultural.

A propósito, nos últimos anos, participamos da sequência do rito festivo na comunidade, os agentes sociais constituem a comissão organizadora, os coordenadores são os quilombolas, as ações iniciam com meses de antecedência, e a festa começa oficialmente com o levantamento do mastro, no Sábado de Aleluia. A comissão organizadora, os devotos de São Benedito e os agentes sociais externos da comunidade, envolvem-se igualmente na programação que inicia no Domingo de Ramos, sendo uma prática festiva realizada anualmente ao longo dos anos na comunidade quilombola, em Manaus.

O ponto de encontro e saída foi a Rua Japurá, no domingo pela manhã, exatamente na localização do quilombo, na oportunidade foi servido um café da manhã, estando presentes os quilombolas, agentes sociais externos à comunidade, e pesquisadores de universidades. Ao participar das atividades da comunidade, fica perceptível a relação existente com a culinária, visto que a comida é uma expressão cultural do quilombo, e o café da manhã servido no dia da retirada do mastro; um costume mantido ao longo dos anos, de acordo com a memória dos agentes sociais.

A partir do ponto de vista simbólico, tem como elemento comum a devoção em São Benedito. O Santo foi um religioso exemplar, por ter primado pela devoção, pela humildade, e pela obediência à hierarquia religiosa, na irmandade da Itália a qual exercia a função de cozinheiro. O momento festivo é celebrado com fogos de artifícios, com o soar de um sino, que recebe várias badaladas, ao iniciar e findar as atividades. O sino está próximo da capela onde

fica o altar com a imagem de São Benedito, a escultura é guardada com grande responsabilidade pelos agentes sociais.

A quilombola responsável por tocar o sino faleceu em 2017, a Sra. Edna Lago, (dona Guguta), quem a substituiu naquele ano foi a Sra. Inês Maria Vieira dos Santos, que recentemente agregou mais duas quilombolas (Fabiane Fonseca e June Fonseca). Antes da saída para a retirada do mastro, os participantes rezaram um pai nosso de mãos dadas e uma ave Maria, pedindo paz no decorrer do trajeto. São Benedito é o elemento aglutinador, produtor de identidades. Os devotos são quilombolas de São Benedito, possuem solidariedade com o Santo, e é a ele que os devotos recorrem em busca de socorro. A festa é a celebração do padroeiro glorioso, e milagroso dos quilombolas da Praça 14 de Janeiro.

Na comunidade do Barranco, o Santo que é negro e dos negros obteve imediata devoção, cuja história se relaciona com a dos agentes sociais predominantemente negros, estabelecidos em Manaus, mantendo vivo o festejo de São Benedito como um aspecto da cultura religiosa dos quilombolas. Na sala de uma residência situada na Rua Japurá, 1360, que pertence a uma família quilombola, está o altar com a imagem de São Benedito, com 52cm de altura. O Santo representa a estimada importância para os agentes sociais, sendo a estátua esculpida em madeira de “pau d'angola”.

Para isto vale apresentar a descrição básica da escultura de São Benedito: o santo segura um cesto de flores, tem na cabeça uma coroa. A imagem traz ainda um hábito; roupa típica dos religiosos franciscanos, portando um terço em uma de suas mãos. Faz-se necessário ainda considerar a negritude enquanto atributo da representação social deste Santo, sobretudo, na comunidade quilombola do Barranco, onde São Benedito é reconhecido e/ou legitimado pelas crenças dos religiosos como glorioso, milagroso e Padroeiro dos quilombolas.

Todavia, alguns questionamentos são feitos com relação à cor de São Benedito:

Parece incrível que se tenha de discutir sobre a cor de São Benedito. Mais escurinho ou menos escurinho, que importância tem? Mas o fato é que a discussão existe. Escritores antigos, principalmente franceses, para distinguir São Benedito de São Bento, que na língua deles tem o mesmo nome – *Benoît, le more*, isto é, Benedito, o Mouro. Argumentam, então, alguns que se São Benedito era mouro, não era negro, mas escuro. Mas o caso é que ninguém prova que Benedito fosse mouro. Os pais de São Benedito foram levados da África para a Sicília, [...]. Mas volumosa, porém, é a tradição que afirma, com Frei Diogo do Rosário, que “Benedito foi filho de pais mui tostados [...] e sua mãe uma preta

escrava”. A iconografia, que estuda o modo como os santos são representados nas suas imagens através dos tempos, sempre apresentou São Benedito na cor negra (Souza, 1992, p. 9).

As narrativas da oralidade dos mais velhos da comunidade asseguram que a imagem de São Benedito presente na comunidade quilombola foi trazida de Portugal para o Maranhão por negros escravizados. E conforme tais relatos, do Maranhão para Manaus no final do século XIX por Felipe Beckmann. Os agentes sociais estabelecidos na cidade mantiveram a sua devoção em São Benedito anteriormente praticada em seu Estado de origem. Para realizar a festa é necessário retirar madeira para a confecção do mastro, representado por um tronco de árvore chamada envireira, que mede aproximadamente 12 metros, e mais ou menos 70 centímetros de diâmetro. Ele é extraído da mata pelos homens da comunidade, também acompanhados pelas mulheres e crianças moradoras do quilombo.

A retirada do mastro em 2023 aconteceu na comunidade indígena Parque das Tribos, localizada no bairro Tarumã, em Manaus. A árvore é cortada com um machado, sendo permitido aos homens e mulheres alternarem-se nas machadadas para derrubar o tronco. Nesse momento, os devotos fazem orações enquanto participam do corte da árvore e, na base do tronco após a derrubada da árvore, se acendem velas e se realizam preces. A retirada do mastro de madeira assim como o seu carregamento exige um grande esforço físico, portanto, necessariamente é uma atividade coletiva, o que nas palavras dos agentes sociais, significa que “nada se conquista sem luta”.

Ao pensarmos na questão das lutas, devemos lembrar que indígenas e negros tem a mesma luta em territórios diferentes, mas que em muitas ocasiões são iguais. Lutam pela terra e para manterem-se vivos e visibilizados. Visto que a sociedade branca eurocentrada ainda teima em invisibilizar os que eles falam de minoria e que é a maioria da população.

Ao retornar para o ponto de origem, assim como na saída foram realizadas orações em agradecimento a São Benedito pela proteção durante a viagem, novamente houve o toque do sino, o estourar de fogos de artifício. O mastro da madeira foi transportado em um caminhão, que, ao chegar a seu destino (o tronco descascado), ficará secando durante alguns dias em frente às casas dos quilombolas. Os agentes sociais ornamentam o mastro no Sábado de Aleluia: com folhas de samambaia e frutas regionais, como castanha, cupuaçu, ingá, banana, abacaxi, laranja, tangerina e abacate. E ao final da ornamentação é dado a volta em todo o mastro com uma fita vermelha que, para os

quilombolas, no momento que é realizada a volta ao redor do mastro são feitos também os pedidos de fartura e dinheiro, para não faltar o alimento em suas casas. Por tudo que representa, o ritual simboliza uma oferenda ao Santo e, no dia da realização do festejo, as frutas serão degustadas pelos participantes, cuja prática significa fartura para a vida dos devotos.

No cume do mastro é fixada a bandeira de São Benedito, acompanhada de uma garrafa de vinho. A sequência do rito é celebrada com fogos de artifícios e após o levantamento do mastro iniciam-se nove noites de orações; um período de novenas e de fé no Santo Protetor. Esta liturgia inclui a Ladainha de Nossa Senhora, *Agnus Dei*, Canto Número Cinco e Oração, sendo parte da programação rezada e cantada em latim.

Na primeira noite de Novena, são feitas orações pelos quilombolas doentes; nos dias posteriores é mantida a mesma liturgia cuja prática tem a participação dos quilombolas, dos devotos e das crianças. Todos acompanham os cânticos, assim como ex-moradores da localidade, que residem em outros bairros e que retornam à comunidade quilombola por ocasião do festejo. As novenas são conduzidas por uma das coordenadoras da festa, a Sra. Jamily Souza da Silva, que é a responsável atualmente pelo santo Benedito, que inicia e finaliza o ato religioso. A liturgia contém rezas, músicas; a programação termina com a frase: “Viva São Benedito”. Os presentes repetem isso três vezes. Após o encerramento de cada novena é servido um lanche, que, segundo a tradição da comunidade, é doado por algum participante do evento.

Por ocasião da festa, é confeccionado um manto novo para a imagem de São Benedito, que é trocado por outro no dia do levantamento do mastro, e depois é trocado por um outro manto feito exclusivamente para o dia da festa. O qual é trocado por alguém que normalmente faz seus pedidos ou que é agraciado por pedidos feitos ao santo protetor do território Quilombola de São Benedito.

No dia da procissão do santo Benedito, tivemos a presença da Cacica Lutana, ocasião em que ela viu como era ornamentado o andor para o santo. Ela foi recebida com muita alegria pela comunidade. O rito ao Santo continua com a imagem carregada no andor, enfeitado com flores especialmente para a procissão, que tem como ponto de saída a comunidade quilombola com destino ao Santuário de Nossa Senhora de Fátima. Antes da saída da procissão, na Avenida Japurá, a comunidade quilombola segue com o toque do sino e os fogos de artifícios fazem parte da programação. Trata-se de um momento de fé e emoção, envolvendo os participantes, alguns acompanhando o trajeto descalços. O hino a Bendito de São Benedito é entoado, conforme o refrão a seguir:

Glorioso São Benedito Servo de Deus
Destinado
Que fielmente adorastes
A Jesus Crucificado²

² Trecho do hino religioso Bendito de São Benedito.

Nos últimos anos houve a retomada do acompanhamento por uma banda de música, formada por instrumentos de percussão e de sopro. No artigo intitulado São Benedito versus Nossa Senhora de Fátima: conflitos religiosos no bairro Praça 14 de Janeiro em Manaus – AM, os autores (Rosa e Silva, 2024) consideram que:

Nos últimos anos, mesmo após a Igreja Católica Nossa Senhora de Fátima autorizar a missa festiva em honra a São Benedito e permitir que a procissão organizada pelos quilombolas da comunidade do Barranco adentre o Santuário de Fátima, observa-se poucas referências a São Benedito por parte dos padres, além de a imagem de São Benedito parecer não ter sido bem aceita pelos membros da igreja (Rosa e Silva, 2024, p. 85).

No entanto, por ocasião da missa festiva, os devotos foram recepcionados pelo pároco da igreja Pe. Helton Luiz Wachholz de Souza. Cumprindo o percurso religioso, à noite acontece uma missa festiva em homenagem ao Santo Padroeiro, no Santuário de Nossa Senhora de Fátima. Na liturgia da missa, os fiéis cantaram o hino Bendito de São Benedito, na homilia, instante em que o Padre mencionou a importância das virtudes do Santo Benedito para ajudar a unir a comunidade, com a ressalva de que o Santo deve ser considerado como um exemplo, pelo testemunho de vida, de fé, e de servo de Deus, que, segundo o religioso, a igreja o reconheceu por seus atos e por isso o santificou. Logo após a celebração da missa, os devotos realizaram uma procissão de fé pelas ruas do bairro, que incluiu rezas e cânticos religiosos, acompanhado por um carro de som. No retorno à comunidade quilombola, foi rezada a última novena, onde também aconteceu a derrubada do mastro com frutas.

O momento é de entretenimento na festividade quando um desafio é lançado aos participantes antes da derrubada do mastro, os presentes têm a oportunidade de subir no mastro enfeitado, e quem conseguir subir até a ponta onde tem uma bandeira e uma garrafa de vinho recebe uma premiação.

Esses acontecimentos relatados resultam das relações de pesquisas vivenciadas no decorrer dos anos, quando tivemos a oportunidade de assistir e acompanhar as sequências do cerimoniais religiosos, desde a escolha do tronco da árvore na mata, o corte da árvore, o carregamento do tronco, a ornamentação do mastro, a participação efetiva ao longo da realização das novenas, bem como da procissão pelas ruas do bairro, somada à missa no Santuário Nossa Senhora de Fátima, até o derrubamento do mastro com frutas na comunidade quilombola.

O padre responsável pela recepção dos quilombolas na igreja de Fátima no dia da missa foi o Padre Helton Luiz Wachholz de Souza. O sermão proferido por ele ressaltou a perseverança e a fé de São Benedito, filho de negros Etíopes, mas que nasceu na Itália, e certamente teria enfrentado o preconceito racial. Vale destacar a procissão realizada pelas principais ruas da Praça 14 de Janeiro após o término da missa de domingo, acompanhada de uma banda musical, que contou com a presença de Pe. Helton durante o percurso da procissão. Porém, a direção da liturgia da última novena foi conduzida pelos próprios quilombolas. Nessa experiência vivenciada junto aos agentes sociais, pude perceber que uma de suas constantes preocupações é com a construção da capela para abrigar a imagem de São Benedito, pois, em anos anteriores, a imagem era levada de casa em casa. Todavia, nos últimos anos, a imagem ficava sob a responsabilidade de um guardião, porém, em virtude do seu falecimento, hoje é guardada na sala da casa de uma das famílias quilombolas que mora em frente à residência da Sra. Jamily Souza da Silva.

Disso resultou quando do chamado “arranca-toco”, que integra o cerimonial simbólico de encerramento da festa, momento em que o mastro é retirado do solo e destruído, ao final acontece uma novena. A cerimônia do “arranca-toco”, realiza-se no final do mês de maio, na residência onde está o altar com a imagem de São Benedito. A liturgia da novena como é tradição no encerramento do ciclo dos festejos incluiu os cânticos e rezas em português e latim, lembrou-se também a data do nascimento da “tia Lourdinha” e o falecimento da Dona Jacimar Souza. Na oportunidade, uma das coordenadoras da festa, Jamily Souza da Silva, fez pedidos de orações em prol da saúde de pessoas doentes da comunidade, assim como relatou sobre curas e graças recebidas por devotos de São Benedito, ao final do ato religioso, serviu-se um lanche aos presentes na novena.

CONSIDERAÇÕES

Tendo em vista os aspectos empiricamente observados, compreender o festejo religioso de São Benedito, em sua ordem originária, é essencial para elaboração de representatividade, autoafirmação, bem como o fortalecimento da vida comunitária, além de registrar a união de povo Kokama e dos quilombolas da comunidade do Barranco, no território da Amazônia.

O festejo traz em si experiências que são vivenciadas pelos quilombolas há 133 anos. O mastro especificamente reforça a ancestralidade, pois apresenta uma dinâmica que se inicia com reuniões para elaboração da programação da festa religiosa, social, preparação para retirada do tronco da árvore que será erguido, o fornecimento de lanche, tudo isso são facetas da vida comunitária e autoafirmação quilombola na área urbana da cidade de Manaus.

A festa de São Benedito, em especial a do ano de 2023, apresenta toda essa estrutura, que envolve uma série de trabalhos, e em particular destaca a união de duas comunidades tradicionais da Amazônia, o Quilombo de São Benedito e a Comunidade do Parque das Tribos, através de sua liderança comunitária, Cacica Lutana, da etnia Kokama, na contribuição do mastro dos festejos de 2023 de São Benedito. Dessa forma, tal união possibilitou o protagonismo e a resistência ao processo de branqueamento cultural. Pode-se afirmar que essa parceria, além de resguardar a tradição do festejo transformou as relações e tradições dessas comunidades, uma vez que se constituíram verdadeiros laços que reforçam uma aliança de confiança entre as famílias e a Cacica Lutana Kokama, reforçando a coletividade e a necessidade da vida comunitária nesses espaços.

Observamos que a busca da realização e legitimidade do festejo de São Benedito faz parte de um processo de resignificação e permanência dos quilombolas no Amazonas, encontrando motivos para continuar a resistir com sua ancestralidade ao dialogar com a cultura indígena. Visto que ambas as comunidades têm em comum, na atualidade, a invisibilidade de suas tradições ancestrais e o problema estrutural do racismo.

Estudos científicos apontam que momentos como este, da união de negros e indígenas, já ocorreram. Destaca-se que a comunidade quilombola, em específico o Quilombo dos Palmares, acolheu não apenas negros fugitivos, mas foi composta por brancos e indígenas (Lindoso, 2007).

Portanto, este fato ocorrido em pleno território Amazônico apresenta elementos históricos de riqueza inigualável e de grande relevância para promover discussões numa perspectiva de produção de conhecimento, enfatizando a diversidade racial, demonstrando as relações sociais com os seus diferentes agentes constitutivos, em uma sociedade contemporânea, que busca a (re)construção de uma identidade cultural mais conectada à história dos seus povos.

REFERÊNCIAS

- ABREU, FREDE. **O BATUQUE. A LUTA BRABA**. SALVADOR: INSTITUTO FREDE ABREU, 2014.
- ALMEIDA, ALFREDO WAGNER BERNO DE. (COORD.). **COMUNIDADE NEGRA DE SÃO BENEDITO DA PRAÇA 14 DE JANEIRO**. (SÉRIE MOVIMENTOS SOCIAIS E CONFLITOS NAS CIDADES DA AMAZÔNIA). FASCÍCULO 16. MANAUS, 2007.
- ADICHIE, CHIMAMANDA. **OS PERIGOS DE UMA HISTÓRIA ÚNICA**, 1977.
- FERRETTI, SÉRGIO. **TAMBOR DE CRIOLA: RITUAL E ESPETÁCULO**. SÃO LUÍS: COMISSÃO MARANHENSE, 2002.
- GALVÃO, EDUARDO. **SANTOS E VISAGENS: UM ESTUDO DA VIDA RELIGIOSA DE ITÁ, AMAZONAS**. SÃO PAULO: COMPANHIA EDITORA NACIONAL, 1955.
- LINDOSO, D. **O PODER QUILOMBOLA: A COMUNIDADE MOCAMBEIRA E A ORGANIZAÇÃO SOCIAL QUILOMBOLA**. MACEIÓ: EDUFAL, 2007.
- NASCIMENTO, ABDIAS. **O GENOCÍDIO DO NEGRO BRASILEIRO: PROCESSO DE UM RACISMO MASCARADO**. EDITORA PERSPECTIVA AS, 2016.
- ROSA, VINÍCIUS ALVES DA. **A COMUNIDADE DO BARRANCO DE SÃO BENEDITO EM MANAUS: PROCESSOS PARA O RECONHECIMENTO DO TERRITÓRIO QUILOMBOLA**. DISSERTAÇÃO DE MESTRADO, 2018.
- SILVA, JAMILY SOUZA DA. A FESTA DE SÃO BENEDITO NO BAIRRO DA PRAÇA 14. IN: SAMPAIO, PATRÍCIA M. (ORGANIZADORA.). **O FIM DO SILÊNCIO – PRESENÇA NEGRA NA AMAZÔNIA**. BELÉM: AÇAÍ/CNPQ, 2011.
- SILVA, RAFAELA FONSECA DA; ROSA, VINICIUS ALVES DA. **FESTAS, RELIGIOSIDADES E AFRICANIDADES NO AMAZONAS: SABERES EM DIÁLOGO**. IN: JÚNIOR, JOSIVALDO BENTES LIMA, SILVA, ADAN RENÊ PEREIRA DA SILVA, TENÓRIO, ADRIANO MAGALHÃES (ORGANIZADORES). SÃO PAULO: DIALÉTICA EDITORA, 2024.

RESISTÊNCIA E DINÂMICA DE ADAPTAÇÃO QUILOMBOLA:

O JARÊ NA CHAPADA DIAMANTINA

Franco Adriano dos Santos

Graduado em Pedagogia pela Universidade Estadual de Goiás (2018). Mestre em Gestão, Educação e Tecnologias pela Universidade Estadual de Goiás (2022). Especialista em Cultura e História Afro-brasileira pela Faculdade Souza (2021). Especialista em Educação Especial (2024). Especialista em Direitos Humanos e Diversidade pela UFMG (2025). Atualmente, professor da Secretaria de Educação do Distrito Federal. Atuando principalmente nos seguintes temas: pan-africanismo, ancestralidade, filosofia africana, oralidade negro brasileira e oralidade. Membro dos grupos de pesquisa GEPPESP, GEFOPI e GEGC. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2808374936174103> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7386-0373> E-mail: francoafro@gmail.com

Marcelo Duarte Porto

Graduado em Psicologia pela Universidade de Brasília (1999), Mestre (2002) e Doutor (2008) em Psicologia pela mesma instituição. Pós-Doutor em Psicologia pela Universidade Católica de Brasília (2015). Member of American Psychological Association (APA). Presidente da Academia de Letras de Brasília (2020-2022). Professor Titular na Universidade Estadual de Goiás (UEG). Coordenador do Mestrado em Gestão, Educação e Tecnologias da UEG e também docente no Mestrado em Ensino de Ciências. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0952917016124917> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9934-4035> E-mail: marcelo.porto@ueg.br

Ronaldo Rodrigues da Silva

Doutor (Ph.D) em Educação – EDUCATION – Wisconsin International University United State of America – (EUA.2007 – Diploma Validado pelo MEC – BRASIL). Mestre em Educação Física pela Universidade Católica de Brasília – DF (2003) Especialista em Administração Escolar pela Universo – Universidade Salgado Filho – Rio de Janeiro – 1997. Especialista em Administração em Produção e Operações. pela Faculdade FATAP – 2023 – Especialista em Fisiologia do Exercício pela FATAP – 2019. Graduado em Pedagogia pelo Instituto Superior de Educação Nossa Senhora de Lourdes – Bahia. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0703387284532701> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1509-1297> E-mail: ronaldorsilva57@gmail.com

Resumo: O presente texto foi elaborado a partir de uma pesquisa qualitativa, teórica, documental contextualizada à pesquisa bibliográfica sobre religiosidade e cultura negro-brasileira e consiste em uma abordagem acadêmico-reflexiva sobre a singularidade da religião do Jarê, de matriz africana, que encontra sua expressão única no Quilombo de Remanso, na região da Chapada Diamantina, Bahia. Partindo da premissa de que o Jarê, inicialmente concebido como uma prática tipicamente rural, transcende suas fronteiras tradicionais ao envolver-se em circuitos que poderiam ser considerados estranhos à sua essência. O Jarê, variante quilombola do Candomblé de Caboclo é uma expressão religiosa afro-brasileira que mescla elementos das tradições africanas, indígenas e europeias. Apesar de menos conhecido que outras vertentes do Candomblé, como o Ketu e o Angola, o Jarê

desempenha um papel significativo na preservação da identidade cultural e espiritual das comunidades quilombolas e afrodescendentes no Brasil. Esta abordagem se embasa teoricamente, em especial, nas seguintes obras, com seus respectivos autores: Cultura Tradicional Banto, de Raul Ruiz de Asúa Altuna; O Local da Cultura, de Homi Kuane Bhabha; e Tradição Viva, de Hampâté Bâ. Ao mesmo tempo em que constatamos que a tradição religiosa afro-brasileira é parte constituinte da matriz formadora da cultura brasileira; percebemos que, desde os indicadores, temos uma sociedade ainda pouco atraente aos pardos e pretos por não agregar a sua identidade cultural e por não reconhecer às singularidades deste grupo específico. A análise centra-se em expectativas extrínsecas, expandindo seu alcance para plateias mais amplas e contextos diversos.

Palavras-chave: Afrodescendente; Chapada; Jaré; Quilombola.

Abstract: This text was prepared based on qualitative, theoretical, documentary research contextualized with bibliographical research on religiosity and black-Brazilian culture and consists of an academic-reflective approach on the uniqueness of the Jarê religion, of African origin, which finds its unique expression in Quilombo de Remanso, in the region from Chapada Diamantina, Bahia. Starting from the premise that Jarê, initially conceived as a typically rural practice, transcends its traditional borders by involving itself in circuits that could be considered foreign to its essence. Jarê, a quilombola variant of Candomblé de Caboclo, is an Afro-Brazilian religious expression that mixes elements of African, indigenous and European traditions. Although less known than other aspects of Candomblé, such as Ketu and Angola, Jarê plays a significant role in preserving the cultural and spiritual identity of quilombola and Afro-descendant communities in Brazil. This approach is theoretically based, in particular, on the following works, with their respective authors: Bantu Traditional Culture, by Raul Ruiz de Asúa Altuna; The Place of Culture, by Homi Kuane Bhabha; and Living Tradition, by Hampâté Bâ. At the same time that we note that the Afro-Brazilian religious tradition is a constituent part of the formative matrix of Brazilian culture; We realize that, based on the indicators, we have a society that is still unattractive to brown and black people because it does not add to their cultural identity and does not recognize the singularities of this specific group. The analysis focuses on extrinsic expectations, expanding its reach to broader audiences and diverse contexts.

Keywords: Afrodescendant; Chapada; Jare; Quilombola.

INTRODUÇÃO

A religião do Jarê¹, enraizada no Quilombo de Remanso², na Chapada Diamantina, Bahia, objeto de estudo neste artigo, explora sua notável adaptação a contextos contemporâneos aparentemente distantes de suas origens rurais. Considerando a complexidade de sua formação, o Jarê emerge como um fenômeno negociado, interagindo com diversas forças em sua concepção, que combinam movimentos de agitação e placidez. Este estudo analisa a maneira como o Jarê, desde sua origem, estabeleceu diálogos com outras influências, evidenciando sua natureza dinâmica e adaptável. A religião do Jarê, profundamente inserida nas paisagens da Chapada Diamantina, surge como um objeto de estudo fascinante neste artigo.

A investigação se propõe a explorar a excepcional capacidade adaptativa do Jarê a contextos contemporâneos, que inicialmente parecem distantes de suas origens rurais. Ao delinear a complexidade inerente à sua formação, o Jarê revela-se como um fenômeno dinâmico e flexível, moldado por negociações contínuas com diversas forças que se entrelaçam em um intrincado equilíbrio entre movimentos de agitação e placidez. O núcleo desta pesquisa reside na análise da maneira como o Jarê, desde seu surgimento, estabeleceu diálogos substanciais com uma diversidade de influências, demonstrando, assim, sua natureza adaptativa e resiliente diante das nuances temporais e das metamorfoses sociais.

O Jarê, ao se desenrolar ao longo das eras, revela-se como um testemunho vivo das negociações espirituais³ que permeiam sua essência. Sua

¹ Embora o termo “Jarê” tenha raízes africanas, sua prática e significado podem ter sido influenciados pela cultura afro-brasileira ao longo do tempo. Essas celebrações são importantes não apenas como expressões de devoção religiosa, mas também como momentos de preservação cultural e social dentro das comunidades religiosas afro-brasileiras. (N.A)

² O Quilombo de Remanso, localizado na Chapada Diamantina, na Bahia, é uma comunidade quilombola que se destaca pela preservação de suas tradições e pela resistência cultural. Fundada por descendentes de africanos escravizados, a comunidade é um exemplo de como a cultura afro-brasileira se mantém viva e adaptável ao longo do tempo. O Quilombo de Remanso é conhecido por sua forte ligação com a terra, sendo a agricultura familiar uma das principais atividades econômicas. Os moradores cultivam alimentos tradicionais como milho, feijão e mandioca, e a terra é central para sua identidade e sobrevivência. Além disso, a comunidade celebra suas raízes africanas por meio de festas, danças e música, mantendo vivas as tradições herdadas de seus antepassados.

³ O termo “negociações espirituais” utilizado pode ser interpretado de várias maneiras, dependendo do contexto. Em algumas práticas espirituais, as pessoas podem se envolver em negociações ou comunicações com entidades espirituais, como deuses, espíritos ancestrais,

formação complexa não é apenas um reflexo de suas raízes rurais, mas também uma manifestação de um fenômeno religioso constantemente em diálogo com diversas forças. As negociações, que ora refletem movimentos de agitação, ora de placidez, desvendam a riqueza e a diversidade de influências que moldaram o Jarê desde sua concepção. A evolução do Jarê ao longo do tempo é uma narrativa viva das negociações espirituais que permeiam sua essência. Sua formação complexa transcende não apenas suas raízes rurais, mas também representa um fenômeno religioso que constantemente se engaja em diálogo com diversas forças.

As negociações, refletidas ora em movimentos de agitação, ora em momentos de placidez, revelam a diversidade e riqueza de influências que contribuíram para a moldagem do Jarê desde sua concepção. É, pois nas sociedades orais que não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a Palavra é mais forte. Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere. Está comprometido com ela. Ele é a palavra, e a palavra encerra um testemunho daquilo que ele é.

A própria coesão da sociedade repousa no valor e no respeito pela palavra [...]. Nas tradições africanas, a palavra falada se empossava, além de um valor moral fundamental, de um caráter sagrado vinculado à origem divina e às forças ocultas nela depositadas. Agente mágico por excelência, grande vetor de “forças etéreas”, não era utilizada sem prudência (Hampatê Bâ, 1982, p. 182).

O diálogo intrínseco do Jarê com outras influências, desde suas origens, transcende fronteiras culturais e espirituais. A religião, longe de ser uma entidade isolada, incorpora elementos de diferentes tradições, evidenciando sua natureza sincrética⁴. Essa capacidade de integrar elementos diversos não apenas solidifica sua posição como uma prática espiritual adaptável, mas

guias espirituais ou outras formas de energia espiritual. Isso pode envolver pedidos, oferendas, rituais ou outras formas de interação com o mundo espiritual para obter orientação, proteção, cura ou assistência em questões pessoais ou espirituais. Independentemente do contexto, as "negociações espirituais" geralmente envolvem uma busca por compreensão, conexão ou alinhamento com o transcendente, o sagrado ou o divino, seja através de práticas religiosas tradicionais, experiências espirituais pessoais ou reflexão interna (N.A).

⁴ O sincretismo frequentemente ocorre em sociedades onde diferentes grupos étnicos, religiosos ou culturais interagem e se influenciam mutuamente ao longo do tempo. Essa interação pode resultar na formação de novas crenças, práticas e tradições que combinam elementos das culturas envolvidas. Um exemplo clássico de sincretismo religioso é o sincretismo afro-brasileiro, que se desenvolveu no Brasil durante o período colonial, quando os africanos escravizados foram trazidos para o país e tiveram que adaptar suas crenças religiosas às novas condições. Isso levou à formação de religiões como o Candomblé e a Umbanda, que combinam elementos das tradições religiosas africanas com o catolicismo. N.A.

também ressalta sua habilidade de manter uma identidade distintiva no processo. Essa capacidade de assimilação e integração não apenas consolida sua posição como uma prática espiritual adaptável, mas também destaca sua habilidade de manter uma identidade distintiva ao longo desse processo.

A dinâmica adaptativa do Jarê não se limita apenas ao âmbito conceitual; ela se manifesta de maneira tangível na participação ativa de seus seguidores em contextos contemporâneos aparentemente estranhos à sua tradição. O Jarê, longe de ser uma prática isolada em áreas rurais, estende-se para plateias mais amplas, desafiando e enriquecendo as experiências espirituais além dos limites percebidos inicialmente.

HISTORIOGRAFIA

A Chapada Diamantina, uma região serrana de clima semiárido localizada no centro do estado da Bahia, deve seu nome à característica formação geológica que se configura como um extenso planalto, apresentando altitudes médias variando entre 800 e mil metros, com picos que ultrapassam os 2 mil metros. Integrante da Cadeia do Espinhaço, a Chapada Diamantina também atua como divisor de águas, delineando a separação entre a bacia do São Francisco e os rios que fluem diretamente para o Atlântico. Seu território abrange as bacias dos rios Paraguaçu e Jacuípe, constituindo uma unidade geomórfica com aproximadamente 38 mil quilômetros quadrados, o que representa cerca de 7% da área total do estado da Bahia.

Ao se referir à Chapada Diamantina, tanto os habitantes locais quanto os visitantes frequentemente aludem, de maneira mais específica, à sua porção centro-leste, correspondente à denominada Serra do Sincorá⁵. Essa área abriga as Lavras Diamantinas, que conferem nome à totalidade da formação. Destaca-se que na Serra do Sincorá ocorre um notável encontro de transição ecológica entre três distintos tipos de vegetação: florestas de planície a leste, caatinga a oeste e vegetação de altitude nas serras.

O Quilombo de Remanso, localizado na Chapada Diamantina, Bahia, representa um significativo objeto de estudo para a historiografia brasileira,

⁵ A Serra do Sincorá é uma cadeia montanhosa localizada no estado da Bahia, Brasil. Ela faz parte da Chapada Diamantina, uma região conhecida por sua beleza natural, paisagens deslumbrantes, cachoeiras, grutas e trilhas para caminhadas, sendo uma das áreas mais famosas da Chapada Diamantina e oferece várias atrações para os visitantes que buscam aventura e contato com a natureza (N.A).

em especial no que tange à análise das dinâmicas de resistência cultural e territorial das comunidades quilombolas. Sua fundação está intimamente ligada ao processo histórico de formação dos quilombos no Brasil, que surgiram como respostas de resistência à escravidão e à opressão colonial.

A Chapada Diamantina não se define por uma cultura de base genética, mas por um processo de "reciclagem interna", caracterizado pela formação de quadros culturais amalgamados e exclusivos. Esse processo foi favorecido ao longo do tempo pelas "afluências sociais e influências culturais", conforme denominados por Senna e Aguiar (1980, p. 80). Tais influências são particularmente evidentes na formação histórica da cultura econômica do garimpo de diamantes, que atraiu diversas migrações internas. Essas migrações, motivadas principalmente pela busca de oportunidades no garimpo, contribuíram para a configuração cultural singular da região.

Os que vieram do Recôncavo Baiano traziam o candomblé de orixás (Jeje, Keto, Nagô, Banto, Angola), já os caboclos indígenas incorporados à sua cosmogonia e ao seu ritual. Os que chegaram de Minas, além dos orixás, traziam elementos de umbanda. Os que vieram do São Francisco chegaram com atitudes, pensamentos e valores do catolicismo rural (Senna; Aguiar, 1980, p. 80).

Historicamente, o Quilombo de Remanso se configura como um espaço de sobrevivência e preservação das culturas afro-brasileiras, uma vez que seus habitantes são descendentes diretos de africanos escravizados que, ao fugirem dos engenhos e fazendas, encontraram refúgio nas áreas de difícil acesso da Chapada Diamantina. Esse isolamento geográfico permitiu a criação e a manutenção de uma identidade cultural própria, onde práticas religiosas, sociais e econômicas são preservadas e transmitidas de geração em geração.

A região das Lavras Diamantinas, delimitada aproximadamente por um quadrângulo cujos vértices são demarcados pelas cidades de Lençóis, Andaraí, Palmeiras e Mucugê, caracteriza-se como uma área marcante. Essa delimitação coincide, em grande parte, com os limites do Parque Nacional da Chapada Diamantina, representando este último menos de 4% da área total das serras que compõem a Chapada.

OS QUILOMBOS BAIANOS E SUA RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA: RESISTÊNCIA, PRESERVAÇÃO E IDENTIDADE CULTURAL

Historicamente, os quilombos baianos são marcos históricos que testemunham a perseverança e a resistência dos afrodescendentes contra a opressão e a escravidão que marcaram a história do Brasil. Nestes locais, não apenas se travou uma batalha física contra a tirania dos senhores de escravos,

mas também se preservou e fortaleceu uma rica tradição espiritual que deu sustento e identidade às comunidades quilombolas. Surgidos como refúgios para os escravizados fugitivos, representam um símbolo de resistência política e social. Estes espaços, muitas vezes localizados em áreas remotas e de difícil acesso, tornaram-se refúgios seguros onde os afrodescendentes podiam viver livres da exploração e da violência dos senhores de escravos. Nas matas e nas serras da Bahia, comunidades inteiras se organizaram em torno da ideia de liberdade, resistindo bravamente à tentativa de subjugação e reafirmando sua humanidade e dignidade. Segundo Senna (1998), a formação das comunidades quilombolas em Remanso é resultante “de frentes pioneiras de expansões agropastoris, oriundas do desdobramento de fazendas, passagens de gado e aguadas” (p. 27).

Além de serem palcos de resistência política, os quilombos baianos foram também o berço de uma rica tradição religiosa afro-brasileira. Nestes locais remotos, longe do olhar opressor dos colonizadores, a religiosidade afrodescendente encontrou espaço para florescer e se fortalecer. O Candomblé, a Umbanda, o Tambor de Mina⁶ e outras manifestações religiosas afro-brasileiras ganharam vida nas danças, nos cânticos e nos rituais das comunidades quilombolas, tornando-se um elo vital entre o passado africano e o presente brasileiro. Nos quilombos, a religião não era apenas uma questão de devoção pessoal; era também uma fonte de fortalecimento coletivo e organização. Os rituais e práticas religiosas serviam como espaços de encontro onde os quilombolas podiam compartilhar experiências, fortalecer laços de solidariedade e desenvolver estratégias de resistência contra os senhores de escravos e as forças coloniais. Estes momentos de comunhão espiritual proporcionavam não apenas consolo e esperança, mas também um senso de unidade e propósito na luta pela liberdade e pela justiça.

⁶ O Tambor de Mina é uma religião afro-brasileira originária do estado do Maranhão, especialmente da região de São Luís. É uma tradição religiosa que combina elementos das culturas africanas, indígenas e europeias, resultando em uma forma única de espiritualidade. Os rituais do Tambor de Mina muitas vezes envolvem o uso de tambores e danças, daí o nome da religião. Os praticantes acreditam na existência de divindades conhecidas como "encantados" ou "orixás", que representam forças da natureza, antepassados venerados e espíritos protetores. Além disso, há também a presença de entidades espirituais conhecidas como "pomba giras" e "caveiras", que desempenham papéis importantes nos rituais de cura e proteção. O Tambor de Mina é uma expressão da resistência cultural desses povos, preservando tradições espirituais e culturais que foram mantidas vivas ao longo dos séculos. (N.A).

Os ritos têm papel pedagógico como modelo de mudança e deslocamento cumprindo a função terapêutica de restaurar o indivíduo e sua comunidade através de instrumentos nos quais a cultura fomenta o conteúdo social que interagem (Martins, 2000, p. 72).

Além de serem espaços de resistência, os rituais religiosos nos quilombos desempenharam um papel crucial na preservação da cultura africana e na transmissão de conhecimentos ancestrais de geração em geração. Os cânticos, danças, rituais e celebrações religiosas serviram como formas de manter viva a memória dos antepassados e fortalecer a identidade cultural dos quilombolas. Por meio dessas práticas, os quilombolas honravam seus antepassados, celebravam suas tradições e reafirmavam sua conexão com suas raízes africanas.

A religiosidade afro-brasileira desempenha um papel crucial na preservação da identidade cultural e espiritual das comunidades quilombolas. Por meio dos rituais, dos cantos e das tradições religiosas, os quilombolas mantiveram viva a memória dos antepassados e transmitiram de geração em geração os conhecimentos ancestrais que os ajudaram a enfrentar os desafios da vida na diáspora. A religião serve neste contexto como um farol de esperança, uma fonte de força e uma expressão de resistência contra a opressão e a injustiça.

O JARÊ

O culto denominado “Jarê” é amplamente reconhecido pelas comunidades locais como uma prática distintiva da Chapada Diamantina, cuja criação e desenvolvimento encontram-se intrinsecamente vinculados à história dessa região. Sua origem é atribuída às cidades de Lençóis⁷ e Andaraí⁸, sendo que posteriormente disseminou-se para as áreas rurais

⁷ Lençóis é uma cidade localizada na região da Chapada Diamantina, no estado da Bahia, Brasil conhecida por suas paisagens deslumbrantes, rica biodiversidade, cachoeiras, grutas e trilhas para caminhadas, atraindo turistas de todo o mundo em busca de experiências de ecoturismo e aventura. Lençóis é frequentemente utilizada como base para explorar as maravilhas naturais da Chapada Diamantina, oferecendo uma variedade de serviços turísticos, como hospedagem, restaurantes, agências de turismo e guias locais. (N.A).

⁸ Andaraí é um município localizado na Chapada Diamantina, no estado da Bahia, Brasil. Assim como outras cidades da região, Andaraí é conhecida por suas belezas naturais, incluindo cachoeiras, rios, grutas e paisagens. A cidade é ponto de partida para diversas trilhas e passeios pela Chapada Diamantina, atraindo turistas interessados em ecoturismo, aventura e contemplação da natureza. Além disso, Andaraí possui uma rica história ligada à exploração diamantífera na região, com vestígios dessa atividade ainda presentes em seu patrimônio cultural e arquitetônico (N.A).

desses municípios e de localidades circunvizinhas, adquirindo características particulares em cada localidade.

O "Jarê" é uma expressão religiosa e cultural profundamente enraizada na região nordeste do Brasil, com uma presença marcante nos estados da Bahia e de Pernambuco. Sua origem remonta às profundezas da história do país, refletindo a complexa interação entre as tradições religiosas africanas dos terreiros trazidas pelos escravizados, as práticas espirituais dos povos indígenas nativos e as influências culturais dos colonizadores europeus. Essa fusão de elementos distintos criou uma expressão religiosa única e multifacetada, que se destaca como um testemunho da riqueza e diversidade étnica do Brasil.

O terreiro se afirma como um território étnico-cultural, capaz de acolher de uma forma mais geral o cruzamento dos espaços e dos tempos compreendidos na especialização do grupo negro. Ali se conservam os preciosos conteúdos patrimoniais (o *axé* ou a energia vital, os princípios cósmicos, a ética dos ancestrais), como também os ensinamentos do *xirê*, os ritmos e as formas drásticos, que se desdobram ludicamente na sociedade global (Sodré, 1988, p. 90).

No âmago do Jarê estão os cultos aos Orixás, deidades que representam forças da natureza e aspectos da vida humana, e a veneração aos ancestrais, que são considerados guias espirituais e protetores das comunidades. Essas práticas religiosas são acompanhadas por uma rica variedade de rituais, cerimônias e celebrações que incluem cânticos, danças, oferendas e festividades festivas. Através desses rituais, os praticantes do Jarê buscam estabelecer uma conexão profunda com o sagrado, honrando suas divindades e antepassados, e buscando orientação espiritual e proteção.

O Jarê não se limita apenas ao aspecto religioso; ele se estende à vida cotidiana das comunidades onde está enraizado, influenciando a cultura, a música, a dança, a culinária e outras expressões artísticas. Os festivais e celebrações do Jarê são momentos de intensa alegria e devoção, onde os participantes se unem para celebrar suas crenças e fortalecer os laços comunitários. Além de seu papel como uma expressão de espiritualidade e cultura, o Jarê também desempenha um papel importante na resistência cultural e na luta contra o racismo e a discriminação⁹. Ao reafirmar a

⁹ A resistência cultural capacita as comunidades marginalizadas, permitindo-lhes afirmar suas identidades e narrativas próprias. Ao valorizar e celebrar suas tradições, culturas e línguas, as comunidades encontram força e orgulho em sua própria diversidade, desafiando os estereótipos racistas que as marginalizam. Promove a conscientização e a educação sobre o racismo e a discriminação, ampliando a compreensão das raízes históricas e das

importância e a validade das tradições religiosas afro-brasileiras, o Jarê desafia os estereótipos e preconceitos que muitas vezes permeiam as narrativas dominantes, promovendo uma maior valorização da diversidade cultural e étnica do país.

É o laço vital que une os vivos com os antepassados. A palavra que estes pronunciaram faz-se vida na comunidade sensibilizada e conserva todo o seu vigor, através do tempo, conto, mito, gesto, provérbio palavra ritual e norma (Altuna, 2014, p.39).

Entretanto, é notório que praticamente toda a população nativa, assim como indivíduos provenientes de outras localidades que estabeleceram residência na região ao longo dos últimos anos, já teve experiências diretas com o Jarê. Este contato é frequentemente estabelecido por meio da participação em diversas cerimônias, especialmente durante a infância. Ocasionalmente, indivíduos recordam-se não apenas das letras de cantigas associadas ao Jarê, mas também de eventos significativos ocorridos durante as práticas culturais. Observa-se, contudo, uma percepção compartilhada de que, nos dias atuais, a ocorrência de Jarê nos limites da cidade tornou-se menos frequente.

As cerimônias de Jarê são conduzidas tanto em casas de culto dedicadas exclusivamente a esse propósito, conforme observado nos locais mais afastados da sede do município, quanto em residências habituais localizadas na área urbana. Vale ressaltar, que nem toda residência onde se realiza o Jarê configura-se como um terreiro, termo usualmente reservado para locais nos quais há a presença de líderes responsáveis pela realização de rituais de iniciação. Em ambos os cenários, a preparação para as festividades ocorre ao longo de semanas anteriores, durante as quais se angaria recursos financeiros, seja por meio de arrecadação ou doações, destinados à aquisição de alimentos e objetos rituais essenciais. Além disso, é comum realizar convites às pessoas que participarão da cerimônia. Para Altuna (2014, p. 99), existe uma dependência da estabilidade do equilíbrio equitativo da coletividade explicitada, que é influenciada pela sua constituição, pelas modulações sociais e pela complexidade dessas interações. Isso impulsiona o desenvolvimento identitário dentro de uma rica tradição, que, apesar de sua multiplicidade e facetas ambíguas e complicadas, desdobra-se significativamente.

consequências sociais desses fenômenos. Ao oferecer perspectivas e insights únicos, a arte e a cultura desempenham um papel importante na promoção do diálogo e da reflexão crítica sobre questões raciais (N.A).

As instituições destinadas à realização de Jarê que subsistem na contemporaneidade a exemplo da região do Quilombo de Remanso em Lençóis estão, predominantemente, situadas a alguns quilômetros da sede do município. Notavelmente, essas instituições tendem a localizar-se em proximidade a áreas que, em épocas pretéritas, abrigavam pequenos aglomerados habitacionais voltados para atividades de garimpo. No entanto, é pertinente observar que, ao longo dos últimos anos, houve uma considerável redução no número de residências na cidade que conduzem cerimônias de Jarê.

O isolamento a que ficaram sujeitos os negros escravizados em Lençóis e outras cidades e povoados da Região forçou uma identificação cada vez maior entre os "terreiros" originários de várias "nações", motivando, assim, o surgimento de novas formas nos cultos rituais. Mesmo assim, ainda hoje notamos não ser o Jarê um culto cujo forte seja a homogeneidade (Senna, 1980, p. 27).

O Quilombo de Remanso, situado no estado da Bahia, Brasil, é objeto de interesse acadêmico devido à sua rica história de resistência e preservação da cultura afrodescendente. Esta comunidade quilombola, localizada às margens do Rio São Francisco, representa um enclave de identidade étnica e cultural, que remonta aos tempos da escravidão e se mantém como um símbolo de resistência até os dias atuais, com sua formação intrinsecamente ligada ao contexto histórico da escravidão no Brasil. Durante o período colonial, muitos africanos fugiram das fazendas de cana-de-açúcar e estabeleceram comunidades autossustentáveis em áreas remotas para escapar da opressão. O Quilombo de Remanso emergiu como um desses refúgios, onde os quilombolas puderam preservar suas tradições culturais, religiosas e de subsistência.

É preciso esclarecer que as sociedades africanas consideradas tradicionais são aquelas que souberam conservar princípios e valores que eram cultivados anteriormente à invasão do continente africano pelos europeus. Já as comunidades tradicionais afro-brasileiras são aquelas que, pelo suporte da oralidade, preservaram em sua memória coletiva os valores tradicionais africanos, recriados e reatualizados em terras brasileiras (Rocha, 2011, p. 2).

A vida cotidiana no Quilombo de Remanso é permeada por expressões culturais e religiosas que refletem a herança africana dos moradores. Práticas como o Jarê, variante do Candomblé de Caboclo¹⁰, a Umbanda e outras manifestações religiosas afro-brasileiras são comuns, servindo como veículos para a transmissão de conhecimento e valores culturais de geração em geração. Além disso, as manifestações culturais, como o samba de roda e o maracatu, desempenham um papel importante na coesão comunitária e na preservação das tradições quilombolas. Apesar de sua importância histórica e cultural, a comunidade enfrenta uma série de desafios, incluindo o acesso limitado a serviços básicos, a pressão do desenvolvimento urbano e a falta de reconhecimento oficial de seus direitos territoriais. No entanto, as autoridades locais e organizações da sociedade civil têm trabalhado para garantir o reconhecimento e a proteção dos direitos desta comunidade histórica, visando promover sua autonomia e preservar sua identidade cultural única. Bhabha (1998, p. 63) afirma que “[...] é um processo de significação através do qual as afirmações da cultura ou sobre a cultura diferenciam, discriminam e autorizam a produção de campos de força, referência, aplicabilidade e capacidade”. Portanto neste aspecto, a consciência da culturalidade emerge como um referencial catalisador.

O Jarê, ao longo de sua história, demonstra uma capacidade única de se adaptar às mudanças sociais e culturais, reflexo de sua herança africana agregadora. Em seu surgimento, percebe-se que a religião já carregava consigo as marcas de negociações com diversas forças em ação na época. Essas negociações permitiram sua integração tanto em movimentos de agitação quanto em momentos de placidez, estabelecendo uma base flexível para sua evolução (Siqueira, 1998, p. 34).

Partimos do pressuposto de que existe uma continuidade cultural e religiosa africana, dinamicamente reelaborada na Bahia, com a qual a grande maioria dos descendentes das civilizações africanas se identificam. Nestes processos de continuidades, descontinuidades, recriações e identificações realiza-se uma busca e reencontro de um sentimento de pertencer a um processo que cria uma nova referência sociocultural, capaz de assegurar um novo tipo de enfrentamento, ante as determinações da Sociedade Nacional em sua dinâmica contemporânea.

¹⁰ O Candomblé de caboclo é uma vertente religiosa afro-brasileira que tem como característica principal o culto aos caboclos, entidades espirituais que são frequentemente associadas à cultura indígena e à natureza. Essa forma de Candomblé combina elementos das tradições religiosas africanas com influências indígenas e europeias, resultando em uma prática religiosa sincretizada e diversificada (N.A).

Ao considerar a complexidade de sua formação, o Jarê se revela como um fenômeno intrinsecamente negociado, interagindo com diversas forças em sua concepção, mesclando movimentos de agitação e placidez. A análise busca compreender como o Jarê, desde sua origem, estabeleceu diálogos significativos com diversas influências, evidenciando sua natureza dinâmica e adaptável diante das transformações sociais e culturais. O Jarê, ao se desdobrar ao longo do tempo, demonstra ser mais do que uma expressão espiritual estática. Sua formação complexa revela um fenômeno religioso que não apenas resiste às mudanças, mas também as incorpora em sua própria essência. A negociação constante com diversas forças durante sua concepção destaca-se como um elemento fundamental na compreensão dessa adaptação singular.

Ao explorar a história do Jarê, observa-se que sua emergência está intrinsecamente ligada a um diálogo ativo com diversas influências. Desde os primórdios, o Jarê não se limitou a uma única fonte cultural ou espiritual, mas, ao contrário, abraçou elementos de diferentes origens, evidenciando sua natureza sincretista. Essa capacidade de estabelecer conexões significativas com diversas correntes culturais e espirituais permite ao Jarê transcender fronteiras e dialogar com as transformações contemporâneas. A dinâmica adaptativa do Jarê também se manifesta na participação ativa de seus seguidores em contextos que inicialmente podem parecer distantes de sua tradição. O Jarê, longe de ser uma prática restrita ao âmbito rural, expande sua presença para plateias mais amplas, desafiando preconceitos e estabelecendo-se como um fenômeno vivo e pulsante.

Atualmente, a participação ativa dos seguidores do Jarê em contextos aparentemente estranhos à sua tradição inicial destaca-se como um fenômeno intrigante. Observa-se que os adeptos não apenas se adaptam a novos ambientes, mas também desempenham papéis de protagonismo nos processos contemporâneos. A capacidade de buscar ou rejeitar ativamente as posições impostas a eles, demonstra uma agência significativa por parte da comunidade do Jarê.

O PAPEL DO JARÊ NA PRESERVAÇÃO DA IDENTIDADE CULTURAL E NA RESISTÊNCIA AFRODESCENDENTE E QUILOMBOLA

O Jarê, como uma vertente da religião afro-brasileira, emerge como um componente vital na salvaguarda da identidade cultural e espiritual das comunidades afrodescendentes e quilombolas. Através de suas práticas rituais e tradições profundamente enraizadas, esta expressão religiosa não

apenas fortalece os laços comunitários, mas também desempenha um papel fundamental na promoção da autoestima e no resgate das histórias e ancestralidades dos povos africanos e indígenas que compõem a tapeçaria cultural do Brasil. Brandão (2006) afirma que:

[...] O modo africano de ser/viver/conhecer/saber perpassa toda a cultura nacional, só que isso é camuflado e muitos de nós não sabemos [...]. Hoje podemos dizer que essa influência está na ciência (que até pouco tempo era considerada um legado exclusivo dos portugueses), nos modos de curar doenças, na engenharia, nos modos de construir, na arquitetura, na estética, na culinária e – por que não? – na religiosidade, nas manifestações culturais e artísticas, na nossa brasilidade (p. 61).

As práticas rituais do Jarê servem como um importante veículo para a transmissão de conhecimento e valores culturais de geração em geração. Os rituais, que envolvem cantos, danças, oferendas e cerimônias de iniciação, proporcionam um espaço sagrado¹¹ onde a memória coletiva é honrada e celebrada. Estas práticas não só reforçam a conexão espiritual com as divindades e antepassados, mas também promovem uma profunda sensação de pertencimento e comunidade entre os praticantes.

Em comunidades afrodescendentes e quilombolas, onde a herança cultural muitas vezes é alvo de apagamento e marginalização, o Jarê como expressão de culto aqui desempenha um papel ainda mais crucial. Ao fornecer um espaço seguro e acolhedor para a expressão da espiritualidade e da cultura, esta prática fortalece a resiliência das comunidades e oferece uma fonte de empoderamento e resistência contra as forças que buscam minar sua identidade e dignidade.

Neste aspecto, o Jarê serve como um poderoso instrumento de resistência cultural contra as formas contemporâneas de racismo, discriminação e marginalização social. Ao reafirmar a importância e a validade das tradições religiosas afro-brasileiras na sociedade brasileira, esta prática desafia os estereótipos e preconceitos que frequentemente permeiam as narrativas dominantes. Além de sua função como resistência cultural, o Jarê desempenha um papel crucial no fortalecimento das comunidades afrodescendentes e quilombolas, promovendo a inclusão social e a coesão comunitária.

¹¹ Espaço Sagrado aqui se apresenta como a um local físico ou simbólico que é considerado sagrado, ou seja, especial, sagrado ou dedicado a práticas religiosas, espirituais ou rituais. Esse espaço pode ser um templo, uma igreja, uma mesquita, uma sinagoga, um santuário, um altar ou qualquer outro local onde as pessoas se reúnem para cultivar, meditar, rezar ou praticar rituais religiosos (N.A).

Por meio de suas práticas rituais e tradições, o Jarê cria espaços de pertencimento e solidariedade, onde os membros das comunidades podem se reunir, compartilhar experiências e fortalecer laços interpessoais. Esses espaços não apenas oferecem suporte espiritual, mas também são fundamentais para o desenvolvimento de redes de apoio social e para o enfrentamento dos desafios enfrentados por essas comunidades. Em suma, o Jarê não é apenas uma religião, mas sim um bastião de cultura, resistência e autoafirmação para as comunidades afrodescendentes e quilombolas do Brasil. Ao reconhecer e valorizar o papel fundamental desta expressão religiosa na vida dessas comunidades, podemos avançar em direção a uma sociedade mais inclusiva, justa e equitativa, onde todas as formas de expressão cultural são respeitadas e celebradas.

METODOLOGIA

Como metodologia, optou-se a utilização da pesquisa qualitativa, teórica, documental contextualizado à pesquisa bibliográfica, visto se relacionar ao levantamento de informações sobre as motivações do grupo, na compreensão e interpretação de determinados comportamentos, a opinião e as expectativas dos indivíduos de uma população enquanto sociedade.

O levantamento bibliográfico e documental foi realizado no período de novembro de 2023 a janeiro de 2024. Este intervalo foi cuidadosamente selecionado para garantir a coleta de uma ampla gama de fontes relevantes e atualizadas. A abrangência temporal permitiu uma análise aprofundada e uma compreensão detalhada dos temas investigados. A pesquisa focou na aquisição de dados e na avaliação crítica das informações, assegurando uma base sólida para a fundamentação teórica e contextual do estudo.

A pesquisa qualitativa, de acordo com Severino (2007, p. 28), "[...] pode ser mesmo conceituada como o processo mediante o qual o conhecimento se produz, se reproduz, se conserva, se sistematiza, se organiza, se transmite e se universaliza". Para Bardin (2004, p. 36), precisão e a clareza na definição dos critérios de análise proporcionam ao analista uma sensação de segurança, na decodificação¹² dos elementos da construção dos saberes e fazeres

¹² A decodificação dos elementos sincretizados envolve a análise e interpretação dos componentes que foram combinados ou fundidos em uma nova forma cultural, religiosa ou artística. Esse processo pode ser complexo, pois os elementos podem ser retirados de tradições diversas e ter significados diferentes em seus contextos originais. Neste aspecto, é importante reconhecer que as interpretações podem variar dependendo do contexto cultural, da perspectiva do observador e das intenções dos praticantes. Portanto, é essencial adotar

intuídos. Quando há ambiguidade na interpretação dos elementos codificados, é essencial estabelecer unidades de contexto mais abrangentes que, embora não tenham sido contabilizadas no levantamento das frequências, possibilitam compreender o significado dos itens identificados, reintegrando-os em seu contexto.

Reis (2010, p. 62) afirma que a pesquisa documental “[...] é o tipo de pesquisa que objetiva investigar e explicar um problema a partir de fatos históricos relatados em documentos”. Contextualmente, fundamenta-se em dados e informações derivadas de fontes documentais sem análise científica, mas com arcabouço de informações e dados tradicionais. Portanto, por meio desta metodologia de pesquisa temos a convicção de compreensão do cotidiano, das tradições e da cultura de uma comunidade quilombola e seu profundo conhecimento das histórias de vida, experiências e vivências cotidianas desse povo expressos por meio de sua religiosidade identitária, o Jarê.

DISCUSSÃO

O Jarê, como religião de matriz africana, traz à baila a apresentação da religiosidade como a um fenômeno em constante negociação com seu entorno. Sua capacidade de adaptar-se a diferentes contextos e de manter seu protagonismo na contemporaneidade evidencia a resiliência e vitalidade dessa prática religiosa. A análise aqui apresentada contribui para uma compreensão mais aprofundada do Jarê, destacando sua capacidade de transcender fronteiras geográficas e culturais, enquanto mantém suas raízes na rica tapeçaria espiritual da Chapada Diamantina, Bahia. O Quilombo de Remanso representa um exemplar significativo de resistência e perseverança dentro do contexto das comunidades quilombolas brasileiros. A luta contínua por direitos, a preservação cultural e a conexão intrínseca com a terra são aspectos que se entrelaçam de maneira complexa, configurando a base da identidade quilombola dessa comunidade e o legado cultural transmitido por seus ancestrais. Sendo assim, o Jarê na Chapada Diamantina, Bahia, revela-se como um campo fértil para a compreensão das negociações espirituais em face das mudanças sociais e culturais. Sua notável capacidade de adaptação, oriunda de sua complexa formação e constante diálogo com diversas influências, destaca o Jarê como um fenômeno religioso dinâmico e adaptável.

uma abordagem holística e multidisciplinar que leve em consideração uma variedade de perspectivas e fontes de informação (N.A).

CONSIDERAÇÕES

Contextualmente, este estudo contribui para uma compreensão profunda das raízes e do desenvolvimento contínuo do Jarê, reforçando sua posição como uma expressão espiritual resiliente e vibrante na diversificada tapeçaria religiosa brasileira quilombola. O Quilombo de Remanso, localizado na histórica Chapada Diamantina, exemplifica a resistência e a perseverança cultural por meio da luta contínua por direitos, preservação cultural e conexão com a terra. A região moldou a identidade da comunidade, que se destaca pela preservação de práticas culturais e religiosas, como o culto ao Jarê. Este culto, central na vida espiritual do quilombo, reforça a conexão com o território e contribui para a coesão social e cultural. A agricultura familiar, sustentada por técnicas tradicionais, complementa essa relação com a terra, demonstrando como a resistência cultural e territorial, em sintonia com a importância histórica da Chapada Diamantina, sustenta e fortalece a identidade e o legado do Quilombo de Remanso. O Jarê, entrelaçado nas montanhas da Chapada Diamantina, revela-se como um fenômeno religioso em constante evolução. Sua notável capacidade de adaptação, resultante das negociações constantes com diversas forças em sua concepção, destaca o Jarê como um testemunho vibrante das dinâmicas espirituais que transcendem o tempo e o espaço. Ele não apenas lança luz sobre as raízes do Jarê, mas também reforça sua posição como uma expressão espiritual resiliente, capaz de dialogar de maneira significativa com as complexidades da vida contemporânea. O Jarê, como objeto de estudo, nos convida a explorar não apenas suas tradições, mas também as fronteiras fluidas entre o passado e o presente, entre o rural e o contemporâneo, oferecendo uma rica tapeçaria de experiências espirituais que ecoam através das montanhas e além.

REFERÊNCIAS

ALTUNA, RAUL RUIZ DE ASÚA. **CULTURA TRADICIONAL BANTO**. CUCUJÃES, PORTUGAL: ÂNCORA, 2014.

BÂ, HAMPÂTÉ. **HISTÓRIA GERAL DA ÁFRICA • I METODOLOGIA E PRÉ-HISTÓRIA DA ÁFRICA**/ EDITADO POR JOSEPH KI-ZERBO - BRASÍLIA: UNESCO, 2010.

BÂ, HAMPÂTÉ. **AMKOULLEL, O MENINO FULA**. SÃO PAULO: PALAS ATHELA E CASA DAS ÁFRICAS, 2003. EDITADO POR JOSEPH KI-ZERBO - BRASÍLIA: UNESCO, 2010

BHABHA, H. K. **O LOCAL DA CULTURA**. BELO HORIZONTE: UFMG, 2005.

BARDIN, LAURENCE. **ANÁLISE DE CONTEÚDO**. LISBOA: EDIÇÕES 70, 2004.

BRANDÃO, ANA PAULA. **SABERES E FAZERES: A COR DA CULTURA**. VOL. 01. RIO DE JANEIRO: FUNDAÇÃO ROBERTO MARINHO, 2006.

REVISTA MONUMENTA, R484. **CHAPADA DIAMANTINA**. RIBEIRA DOS ICÓS – ICÓ – CE. BRASÍLIA, DF: IPHAN / PROGRAMA MONUMENTA, 2008.

HERNANDEZ, LEILA LEITE. **ÁFRICA NA SALA DE AULA: VISITA À HISTÓRIA CONTEMPORÂNEA**. SÃO PAULO: SELO NEGRO, 2005.

MARTINS, LEDA MARIA. **AFROGRAFIAS DA MEMÓRIA: O REINADO DO ROSÁRIO NO JATOBÁ**. SÃO PAULO: PERSPECTIVA; BELO HORIZONTE: MAZZA EDIÇÕES, 1997

REIS, LINDA G. **PRODUÇÃO DE MONOGRAFIA: DA TEORIA À PRÁTICA**. DISTRITO FEDERAL: SENAC, 2010.

SENNA, RONALDO. AGUIAR, ITAMAR. **JARÊ: INSTALAÇÃO AFRICANA NA CHAPADA DIAMANTINA**. IN: REVISTA AFRO-ÁSIA: CENTRO DE ESTUDOS AFRO-ORIENTAIS, UFBA, 13. ED. 1980.

SENNA, RONALDO. **JARÊ: UMA FACE DO CANDOMBLÉ: MANIFESTAÇÃO RELIGIOSA NA CHAPADA DIAMANTINA**. BAHIA: ED. UEFS, 1998.

SEVERINO, ANTÔNIO JOAQUIM. **METODOLOGIA DO TRABALHO CIENTÍFICO**. 24. ED. SÃO PAULO: CORTEZ, 2007.

SIQUEIRA, MARIA DE LOURDES. **AGÔ AGÔ LONAN**. BELO HORIZONTE: MAZZA PRODUÇÕES. 1998

SODRÉ, MUNIZ. **O TERREIRO E A CIDADE: A FORMA SOCIAL DO NEGRO**: VOZES, 1983.

MULHERES QUILOMBOLAS, TRABALHO E DORORIDADE NA PAMPA BRASILEIRA

Nelissa Pereira Fonseca

Bacharel em Desenvolvimento Rural e Gestão Agroindustrial (UERGS)

Email: nelissa-fonseca@uergs.edu.br

ORCID: 0009-0000-4210-7584

Cassiane da Costa

Doutora em Extensão Rural (UFSM); Professora Adjunta (UERGS)

Email: cassiane-costa@uergs.edu.br

ORCID: 0000-0002-4099-0972

Rosemeri da Silva Madrid

Doutoranda em Desenvolvimento Rural (UFRGS); Professora Assistente Substituta
(UNIPAMPA)

Email: rosemeri.madrid@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2648-9647

Rumi Regina Kubo

Doutora em Antropologia Social (UFRGS); Professora Adjunta (UFRGS)

Email: rumikubo2002@gmail.com

ORCID: 0000-0002-2336-1402

Biane de Castro

Doutora em Fitotecnia (UFRGS); Professora Adjunta (UERGS)

Email: biane-castro@uergs.edu.br

ORCID: 0000-0002-9356-8003

Resumo: Nesse artigo buscamos entender de que forma as opressões de gênero, raça e classe social se manifestam no trabalho das mulheres quilombolas da Pampa realizado fora de suas propriedades, bem como compreender as estratégias de resistência. Optamos pelo método do Estudo de Caso, realizando entrevistas com oito mulheres da Comunidade Quilombola Ibicuí da Armada, localizada no município de Santana do Livramento/RS. Os relatos demonstram que as mulheres quilombolas costumam trabalhar muito, desde criança. Devido à falta de terra para viver do trabalho em suas propriedades, minifúndios, elas precisam trabalhar fora, geralmente em atividades domésticas em fazendas da região. Muitas vezes, esse trabalho não é valorizado e os relatos denunciam recorrentes condições degradantes e análogas à escravidão. O termo dororidade resume bem a dor compartilhada que essas mulheres suportaram e ainda suportam, mas também mostra a potência de transformação que elas carregam. Existe um grande potencial na mobilização coletiva das mulheres quilombolas para transformar a realidade, como mostram experiências de apoio entre

mulheres para o cuidado de crianças e a constituição da agroindústria coletiva de panificados.

Palavras-chave: *Quilombo*; Gênero; Exploração do trabalho; Resistência.

Abstract: In this article, we aim to understand how gender, race, and social class oppressions manifest in the work outside the properties of *Quilombola* women from Pampa, as well as to comprehend their resistance strategies. We chose the Case Study method, conducting interviews with eight women from the Ibicuí da Armada *Quilombola* Community, located in the municipality of Santana do Livramento, RS, Brazil. The accounts demonstrate that *Quilombola* women often work hard from childhood. Due to the lack of land to sustain themselves from work on their smallholdings, they need to work outside, usually in domestic activities on farms in the region. Often, this work is not valued, and reports denounce recurring degrading conditions analogous to slavery. The term *dororidade* encapsulates well the shared pain these women have endured and still endure, but it also shows the transformative power they carry. There is great potential in the collective mobilization of *Quilombola* women to transform reality, as shown by experiences of support among women for childcare and the establishment of the collective bakery agro-industry.

Keywords: *Quilombo*; Gender; Labor exploitation; Resistance.

INTRODUÇÃO

O peso de ser uma mulher nunca foi passado de forma clara a nós, antes de sentirmos na pele como realmente é. A pressão para ser uma mulher nos padrões esperados pela sociedade na qual vivemos é imposta desde o nosso nascimento até os últimos suspiros. Em contrapartida, existe resistência e luta para destruir essas amarras, sermos livres e vivermos como quisermos. Como se tudo isso não bastasse, constantemente somos agredidas, abusadas e mortas. A palavra “mulheres” envolve uma grande diversidade, entretanto são as mulheres negras da classe trabalhadora as que mais sofrem opressões no Brasil. “Se o feminicídio de forma geral avança, as pretas são as que mais morrem. Isso é fato” (Piedade, 2017, p. 14).

As desigualdades de raça, gênero e classe social aparecem de forma dura e articulada na vida das mulheres quilombolas, gerando opressão e estratégias de luta. No artigo intitulado “Mulher negra, essa quilombola”, Gonzalez (1981) explica brilhantemente que as mulheres negras trabalhadoras compõem o grupo mais explorado e oprimido da sociedade,

pois sofrem e enfrentam as opressões do sistema que explora a classe trabalhadora, é racista e sexista. Elas carregam em sua vida cotidiana as marcas vivas do seu passado e a ancestralidade das que vieram antes delas, o vínculo com a terra, saberes e práticas.

Na Pampa brasileira, essas mulheres costumam sentir na sua pele negra as opressões de uma sociedade latino-americana colonial, patriarcal e racista, onde ideias cegas de modernidade avançam sobre corpos e territórios, como mostra Segato (2011), mas não sem resistência. Nesse sentido, voltamos o olhar para quem sofre a tentativa de apagamento ao longo do tempo, uma vez que os modos de viver e resistir de mulheres quilombolas ecoam pela Pampa e precisam ser ouvidos, estudados e respeitados.

Na Pampa brasileira, que ocupa a metade sul do estado do Rio Grande do Sul, no extremo sul do Brasil, o trabalho de pessoas negras escravizadas foi utilizado de maneira intensa na pecuária de corte. Segundo Mazurana, Dias e Laureano (2016), a utilização basicamente foi nas charqueadas, nas lidas campeiras e nos trabalhos domésticos. Esse passado, que ainda é recente na história, deixou marcas de sangue, dor, desigualdade e tentativa de apagamento da população negra no Rio Grande do Sul, marcas essas que são sentidas de forma latente pelas mulheres quilombolas.

Você já parou para pensar como as opressões se materializam na vida cotidiana dessas mulheres? Como isso se dá no âmbito do trabalho? De que forma são tecidas as resistências? Nesse artigo nos debruçamos sobre essas questões, buscando entender de que forma as opressões de gênero, raça e classe social se manifestam no trabalho das mulheres quilombolas da Pampa realizado fora de suas propriedades, bem como compreender as estratégias de resistência.

Estas estratégias foram necessárias e perpetradas ao longo de gerações, como uma reação não consciente ao colonialismo. Conforme Nascimento (2022), quilombo é um modo de vida contra colonialista, que aceita e defende a pluralidade, logo as mulheres ali viveram e vivem de maneira contra colonial, fazendo frente à tentativa de subjugação e servidão. Já Santos (2024) chama a atenção para o caráter interétnico no conceito de quilombo, percebendo esse como organização social onde as pessoas vivenciam a ancestralidade de diferentes formas a partir da histórica relação entre negros(as) em diáspora e outros povos, da identidade e da sua reconstituição.

Optamos pelo método do Estudo de Caso, realizando entrevistas com oito mulheres da Comunidade Quilombola Ibicuí da Armada, localizada no município de Santana do Livramento/RS. Para preservar a identidade dessas

mulheres com idade de 21 a 67 anos, utilizamos nomes fictícios. Realizamos as entrevistas no segundo semestre de 2022.

Essa comunidade localiza-se a cerca de 50km da sede do município, com difícil acesso. Nesse território rural vivem cerca de trinta famílias quilombolas que estão apertadas nos corredores de propriedades voltadas à criação de gado vacum ou à monocultura da soja, que está em expansão. Como o território quilombola não é titulado, as famílias vivem em minifúndios de média de cerca de cinco hectares cada, desenvolvem pecuária familiar e agricultura de subsistência, vendendo excedentes, mas muitas pessoas precisam prestar serviços em propriedades empresariais da região, por dia ou de forma permanente, para complementar a renda. Não existem conflitos diretos com fazendeiros e sojicultores do entorno, entretanto há reclamações do impacto dos agrotóxicos utilizados na soja sobre as famílias quilombolas.

A pesquisa foi realizada no contexto da Pampa brasileira, no município de Sant'Ana do Livramento, que fica na Fronteira Oeste do RS, distante 500 km da capital do estado. Pampa é um bioma que ocupa a área da metade sul do Rio Grande do Sul, no Brasil, Uruguai e Argentina, e que remete a modos de vida e construções identitárias próprias. Escrevemos aqui “a Pampa” para realçar que pampa é uma palavra feminina desde a origem quíchua que remete a planície, até o termo em espanhol, “la pampa”, como defendem Mazurana, Dias e Laureano (2016). Remetemos à Pampa como território de avanço da modernidade, da colonialidade, do patriarcado e do neoxtratativismo, como no caso do avanço da monocultura da soja que impacta negativamente a vida em geral, e especialmente nas comunidades tradicionais. Isso aparece nas falas das mulheres dessa comunidade quilombola estudada que tem propriedades que cultivam soja no entorno. Entretanto, esse também é um território de luta e de resistência.

TRAJETÓRIAS DE LUTA DE MULHERES QUILOMBOLAS

Ser quilombola significa ser resistência. O termo quilombo foi ressignificado no Brasil ao longo do tempo, como mostra Nascimento (1985). Ele tem origem africana, relacionado à instituição angolana “kilombo”. Embora seja utilizado desde o século XVI no Brasil, em 1740 o termo quilombo é definido como “toda a habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados, nem se achem pilões nele” (NASCIMENTO, 1985, p.43). Já no final do Século XIX, quilombo passa a ter um sentido simbólico utilizado na luta contra as formas

de opressão no país. Torna-se, assim, símbolo de resistência, um forte instrumento para reconhecimento da identidade negra brasileira.

De forma articulada a essa perspectiva de resistência, o conceito de remanescentes das comunidades dos quilombos vigente no país e trazido pelo Decreto Nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, remete a “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 (BRASIL, 2003, Art. 2º). No Rio Grande do Sul, a partir de dados da Fundação Cultural Palmares de 2021, Kroeff *et al.* (2023) mencionaram que até esse ano existiam 134 comunidades quilombolas certificadas em 68 municípios, sendo a grande maioria delas localizada na Pampa.

As falas das mulheres entrevistadas trazem elementos importantes das trajetórias de vida das mulheres nas comunidades quilombolas da Pampa brasileira. Os vários trabalhos desenvolvidos por elas desde a infância constituem parte importante de suas vidas, assim como o apego ao lugar onde vivem e à família.

São variados os trabalhos desenvolvidos ao longo da vida pelas mulheres quilombolas. No âmbito dos trabalhos realizados em casa podemos citar as tarefas referentes ao cuidado de filhos(as), pessoas idosas e enfermas, cuidado da casa, elaboração de alimentação, cuidados de animais e cultivo de alimentos para o consumo da família. Essas tarefas muitas vezes são invisibilizadas e atribuídas às mulheres, sem a divisão justa com os homens que vivem na casa. Elas também atuam nas lidas campeiras com o gado vacum e com as ovelhas na propriedade e costumam trabalhar fora dali, geralmente como empregadas domésticas ou cozinheiras em fazendas da região.

Suas trajetórias de vida são trajetórias de luta, como costuma acontecer com outras mulheres quilombolas. No estudo de Martins (2020), ela mostra os relatos de mulheres quilombolas da Pampa brasileira que contam as crueldades e as opressões que eram submetidas, vivências tanto delas, quanto de outras mulheres de sua família, geralmente suas mães. São relatos chocantes que envolvem a submissão, o abuso, a desvalorização e a desigualdade destas mulheres, que enfrentam cotidianamente em suas lutas por seus direitos.

A quilombola que chamaremos de Lúcia relata ter vivenciado condições de trabalho dignas, o que deveria ser a realidade de todas, mas infelizmente não é, pelo contrário. Lúcia tem 58 anos, é mãe de dois filhos e é viúva. Ela conta que já trabalhou em diversos lugares e sempre foi paga em dinheiro. Lembra que um dos seus trabalhos como empregada doméstica em fazenda,

todo final de semana em que retornava para sua casa, ganhava um pedaço de carne, além do seu salário. No final de ano, ganhava um fardo de arroz ou metade de uma ovelha. Dessa forma, ela se mostra satisfeita com as condições de trabalho que teve antes de se aposentar. Entretanto, lembra que seu pai trabalhava em uma estância perto da comunidade sem receber qualquer pagamento em dinheiro. Ele trabalhava em troca da autorização de criar seu gado no campo da estância.

Para Lúcia, a comunidade quilombola é muito importante. Ela valoriza muito o que aprendeu com sua mãe. Sua fala mostra a força da ancestralidade e da transmissão de saberes entre as mulheres de diferentes gerações nas comunidades quilombolas.

Eva tem 64 anos, é casada e tem quatro filhos. Da mesma forma que Lúcia, ela não lembra de ter sofrido nenhum tipo de preconceito em seus trabalhos como cozinheira de estância e como babá na cidade, onde sempre teria sido bem tratada e paga em dinheiro. Atualmente, ela mora com o marido em sua propriedade, sendo os dois aposentados.

Ao falar sobre sua trajetória de vida, ela conta que passou muitas dificuldades com seus pais, como a falta de vestimenta adequada ao inverno pampeano. Eva lembra que, quando crianças, ela e o irmão iam de chinelo de dedo para a escola mesmo nos dias mais frios. Como Lúcia, também recorda os ensinamentos que foram passados por sua mãe, especialmente na culinária com sabor único, o que ela chama de “gosto de comida de mãe”. A comunidade quilombola para ela é muito importante. Desde seu casamento, foi morar lá e sempre se sentiu acolhida e bem tratada pelos(as) vizinhos(as).

A entrevistada que chamamos Maria tem 67 anos e sete filhos. A fonte de renda atualmente é a sua aposentadoria. Como Lúcia e Eva, diz que nunca foi maltratada em seus trabalhos desenvolvidos fora de casa. Maria foi criada por sua mãe e seu pai, sendo que o pai era tropeiro e a mãe trabalhava com serviços domésticos e lavava roupa para fora.

Na infância, assim como outras quilombolas, Maria já trabalhava no turno inverso ao da escola. A comunidade quilombola é percebida como um lugar especial por ela, um lugar ao qual ela é apegada, pois traz lembranças de sua mãe e de toda a sua vida. Assim, ela diz que gosta dali e não viveria na cidade, pois ali tem a liberdade de ter seus bichinhos, plantar árvores, flores, desenvolver tarefas relativas ao cuidado e estar perto de seus filhos.

Ana tem 44 anos, casou e foi morar na comunidade há 24 anos. É mãe de um casal de filhos. Ela tem um histórico de luta e atuação em representação

da comunidade há muitos anos. Já trabalhou em fazendas e cuidando de armazém na propriedade. Após o divórcio, divide seu tempo entre a vida na propriedade da família e a presidência da associação de moradores(as) da comunidade quilombola e o trabalho desenvolvido na cidade.

A quinta mulher entrevistada chamaremos de Rose. Ela tem 51 anos, um casal de filhos e é casada. Ela conta que é analfabeta e que a mãe a tirou da escola, pois era a irmã mais velha e deveria cuidar dos mais novos. Aos 12 anos, sua mãe a colocou para trabalhar fora e aos 16 anos casou e foi morar na comunidade Ibicuí da Armada junto com seus sogros. Com 24 anos, Rose adotou seu filho que estava com 2 meses de vida. Rose comenta que ela e seu marido passaram por muitas dificuldades para criar seu filho mais velho, pois não tinham água e luz em sua casa naquela época.

Atualmente ela mora com seu marido. Os filhos precisaram morar na cidade para continuar os estudos após o ensino fundamental e ficaram trabalhando lá. A filha mais nova precisou se mudar há dois anos, pois não tinha transporte gratuito para cursar o ensino médio morando na comunidade.

A sexta entrevistada chamamos de Antônia. Ela tem 62 anos, é analfabeta, tem 4 filhos, sendo uma filha já falecida. Na época da realização das entrevistas, ela morava com o marido, a filha mais nova e uma neta na chácara. Atualmente, mora uma parte do tempo na cidade para tratamento de doença do marido. Na época da realização da entrevista, ela e a filha desenvolviam os trabalhos da propriedade e faziam faxinas.

Antônia lamenta que somente conseguiu se aposentar como trabalhadora rural em 2024, com 64 anos, embora tivesse direito à aposentadoria como trabalhadora rural desde 55 anos. Embora tenha trabalhado muito desde a infância, Antônia não conseguia comprovar sua condição de trabalhadora rural pois não tinha seu nome em bloco do produtor. Como ela, muitas mulheres quilombolas têm dificuldades para acessarem seus direitos por falta de documentação.

Seu pai que era alambrador e sua mãe trabalhava lavando roupas para estâncias para criar seus 9 irmãos. Antônia começou a trabalhar aos oito anos de idade e aos doze anos precisou sair de casa para trabalhar fora, diante da separação dos pais. Quando a mãe foi embora, a situação financeira da família se agravou, sendo que as crianças, conforme ela, foram “espalhadas pelas casas”. Ela recorda que precisava pedir comida na casa de vizinhos, o que não gostava de fazer.

Aos 20 anos, Antônia se casou com um peão de fazenda. Quando ele teve um grave acidente no trabalho, passaram por uma situação muito difícil até a

recuperação, onde ela foi a sustentação da família. Ao longo da vida, ela trabalhou em vários lugares como empregada doméstica em fazendas, faxineira ou diarista na colheita de laranjas, encontrando uma grande diversidade de condições, muito delas injustas.

Durante a entrevista, Antônia se emocionou bastante ao falar de sua vida, mas em grande parte do tempo, permaneceu com o sorriso no rosto. “Queria saber como eu vivia? Vivia só de resto, cabeça de ovelha (risos)” (Entrevistada Antônia).

A sétima entrevista foi com a filha da Antônia, que vamos chamar de Rita. Na época da entrevista, ela tinha 21 anos e morava com seus os pais e sua filha de um ano. Atualmente mora na cidade e trabalhando como vendedora de uma loja. Rita fala que com sua mãe aprendeu a trabalhar, ser guerreira e sempre manter a força. Na sua opinião, os trabalhos desenvolvidos pelas mulheres não são valorizados pelos homens e comenta que são apenas vistos e valorizados por outras mulheres.

A oitava e última mulher entrevistada foi a Alice. Ela tem 21 anos, mora com seu marido e sua filha de dois anos em casa construída ao lado da de sua mãe. Alice é a vice-presidente da associação quilombola. Ela tem um histórico de mulheres fortes na família, como a avó e a bisavó que foram parteiras de campanha. Atualmente, ela está se dedicando aos trabalhos da casa e aos cuidados da filha pequena, além de fazer faxinas. Seu marido é peão de fazenda.

Cada uma dessas mulheres é um quilombo no sentido de Beatriz do Nascimento, enquanto semente de resistência que vem da ancestralidade e vai para as próximas gerações. As trajetórias de vida relatadas por elas nos tocam e expressam, de forma intensa, as opressões articuladas de classe, gênero e raça que nos explicou Lélia Gonzalez.

VOLTANDO O OLHAR PARA SITUAÇÕES DE EXPLORAÇÃO DO TRABALHO

As mulheres quilombolas costumam trabalhar muito, desde criança. Devido à falta de terra para viver do trabalho em suas propriedades, minifúndios, elas precisam trabalhar fora, geralmente em atividades domésticas em fazendas da região. Muitas vezes, esse trabalho não é valorizado e seus relatos denunciam recorrentes condições degradantes e análogas à escravidão.

Piedade (2017) desenvolveu um novo conceito que remete ao vazio, ao abandono, ao peso e principalmente à dor da mulher negra. Dororidade, significa aquilo que foi calado, escondido e deixado de lado. Dororidade é o sentido de tudo aquilo sofrido pela mulher, mas com o agravamento e o peso da dor da mulher negra. Essas dores compartilhadas pelas mulheres negras trabalhadoras, conforme Piedade (2017), são transformadas em potência. Essa potência nada mais é do que a agência dessas mulheres transformando a realidade.

Nesse artigo utilizamos esse termo para se referir às estratégias de resistência das mulheres quilombolas diante das opressões sofridas. Os relatos mencionam estratégias de apoio e ajuda mútua entre as mulheres quilombolas, especialmente dentro da família.

A pesquisa de Martins (2020) traz o relato de uma mulher quilombola de Piratini/RS, que chamaremos aqui de Joana. Ela lembra que foi “emprestada” por sua mãe por cinco anos para trabalhar em uma casa em troca de comida. Joana também conta que sua mãe criou sozinha dez filhos com muitas dificuldades, desenvolvendo atividades domésticas em fazendas da região em troca de comida estragada.

Esse relato é forte e nos causa revolta enquanto autoras. Infelizmente, relatos como esse que mencionam a troca de trabalho doméstico de mulheres quilombolas em fazendas por comida para si e seus filhos se repetem em diferentes municípios da Pampa, como São Lourenço do Sul e Sant’Ana do Livramento.

Maria começou a trabalhar cedo, ajudando a sua mãe que era lavadeira e empregada doméstica. Para sustentar treze filhos, sua mãe e as filhas maiores trabalhavam muito. Após se casar, Maria teve seus filhos e começou a trabalhar fora como cozinheira e empregada doméstica. Ela diz que sempre foi paga em dinheiro, mas mal paga. Segundo ela, os antigos patrões a pagavam mal, pois sabiam que ela precisava. Sua mãe trabalhou anos em uma estância, mas teve que se afastar por conta de sua saúde. Maria acabou ficando no lugar da mãe, onde trabalhou por 15 anos e levou seu filho para trabalhar como caseiro por 14 anos.

Quando seu antigo patrão faleceu, seu filho ficou dando ordens na propriedade, foi quando ela trabalhou por mais dois anos. Então, Maria passou de empregada doméstica para ajudante e só realizava serviços domésticos se quisesse e quando quisesse. Entretanto, com o antigo patrão era obrigada a esfregar piso de cimento queimado ajoelhada. Assim como Maria, várias outras mulheres acham que trabalhar desta maneira era uma

condição normal de trabalho e por conta disso colocam que nunca foram maltratadas em seus serviços prestados.

Ao perguntar sobre relatos de exploração no trabalho, ela conta que segundo sua mãe, sua prima era dada pelos seus pais aos ricos e só trabalhava em troca de comida e roupa. Naquela época, os pisos só eram esfregados com soda cáustica e por conta disso, ela desenvolveu diversos problemas de saúde.

Atualmente Maria é aposentada, mas quando deu início ao processo de sua aposentadoria, descobriu que seu patrão tinha assinado sua carteira como se ela tivesse trabalhado apenas por 15 dias. Além da sua aposentadoria, ela faz artesanatos em crochê para venda e faz limpezas nas fazendas da região. Segundo ela, gosta de trabalhar, pois se criou trabalhando e se parar, “acha falta do serviço”.

A quilombola Ana conta que até os sete anos de idade morava no rural, pois seus pais trabalhavam em estâncias. Após isso, foi para a cidade estudar. Aos nove anos foi morar em uma família rica de Sant’Ana do Livramento onde ficou até seus 11 anos. Dos 11 aos 15 anos, ficou em outra família, depois disso começou a trabalhar para ter seu dinheiro e ajudar os seus pais a criar suas irmãs.

Quando foi morar nas casas de família, não tinha salário. Ela morava com eles para cuidar de seus filhos e no final de semana ou a cada 15 dias voltava para visitar a casa de sua mãe. Segundo ela, eles davam carne, leite, davam uma coisa e outra, mas dinheiro não. Sobre essa situação, ela comenta: “Mas eu nunca fui judiada e tive estudo, tive educação e depois dos meus 15 eu trabalhava normal, cuidava criança, era babá e ganhava meu salário” (Entrevistada Ana). Para poderem ter acesso à educação, muitas vezes, as meninas e suas famílias se submetem a essa condição.

Rose, aos 12 anos, foi colocada por sua mãe para trabalhar em uma casa de família. Ela conta que cuidava das crianças e da casa, ganhava meio salário e não tinha carteira assinada. O seu próximo serviço foi com uma mulher que contratava várias jovens e as distribuía para trabalhar (parte delas em Sant’Ana do Livramento e a outra em Rivera) como empregadas domésticas. Rose pegava o último ônibus à meia noite e às sete horas da manhã já estava acordada novamente para trabalhar. Todo o dinheiro que recebia com seu trabalho tinha que entregar para sua mãe cuidar dos seus irmãos mais novos. Sua mãe lavava roupa para fora, quando Rose conseguia chegar cedo do serviço, ela ia entregar as roupas para os donos. “Bah, foi uma vida muito sofrida, mas fui guerreira e sou guerreira até hoje” (Entrevistada Rose).

Após isso conheceu seu marido com quem é casada até hoje. Rose casou com 16 anos e foi morar com os sogros na comunidade quilombola. O seu marido saía para trabalhar e ela ficava trabalhando com o sogro na lida campeira, o que chama de ajuda, em atividades como banhar o gado, esquilar ovelha, buscar lenha no mato e colher milho. Também lembra que levava bolsas de roupa para lavar de joelhos no arroio, pois não tinha água encanada em casa.

Antônia, assim como Rose, é a irmã mais velha das mulheres. Ela recorda que aos seus oito anos de idade, ela e seu irmão mais velho foram trabalhar fora limpando pátio nas estâncias onde seus tios trabalhavam. Não eram pagos em dinheiro. “E aí de vez de pagar, não pagavam nós. Davam um pedaço de carne, um quilo de boia e trazia para a mãe. Nós trabalhávamos praticamente de graça. Minha mãe trabalhava de graça” (Entrevistada Antônia).

A mãe de Antônia foi lavadeira e cozinheira de estância, ela também sempre foi paga com roupas e comidas velhas. Nas estâncias, quando carneavam, também a pagavam com as cabeças de vaca e ovelha ou as vísceras dos animais. Ela comenta que sua mãe utilizava a cabeça da vaca para retirar as carnes e fazer charque.

A minha mãe limpava uma casa de vinte peças na estância de Fulano de Tal (diz o nome). Só davam essas achuria de ovelha e cabeça de ovelha e umas bolachas velhas duras, que grudavam na parede e não quebravam (Entrevistada Antônia).

Antônia quando criança também cuidava de seus irmãos mais novos para sua mãe trabalhar. Antes disso, ia até as estâncias a cavalo buscar roupas para a mãe lavar no arroio. Ela conta com horror sobre o peso do ferro à brasa que sua mãe usava para passar as roupas. Aos 12 anos, ela saiu de casa para trabalhar em casa de família, foi para uma estância onde fazia todos os serviços em troca de moradia, comida e roupas velhas. “Sempre na luta, sem salário entendeu? Então me davam roupa velha e comida” (Entrevistada Antônia).

Com 14 anos, retornou para casa pois não aguentava mais sua rotina corrida de serviços. Mas como já havia acontecido a separação dos seus pais, Antônia teve que procurar outro serviço, pois seu pai não tinha como ajudá-la. Então, Antônia teve que ir morar na cidade onde trabalhou como babá e empregada doméstica. Aos 20 anos casou, foi trabalhar em estâncias junto ao seu marido. Trabalhou lá como empregada doméstica por quatro anos, onde era paga com salário, mas teve que se afastar porque não conseguia conciliar seus afazeres com os cuidados de sua filha pequena.

Após isso, conseguiu outro emprego em estância onde trabalhou por 13 anos, seu marido era capataz, ela iniciou como empregada doméstica e após algum tempo passou a cozinhar também. Recebia meio salário mínimo, moradia, alimento para ela e toda sua família. Neste emprego, Antônia se refere como onde passou seus melhores anos: “Trabalhava assim, à vontade”. E ao perguntar por sua patroa, ela responde: “Era muito boa pra mim, nem parecia que era rica” (Entrevistada Antônia). Quando nasceu sua filha mais nova, Rita, retornou para propriedade onde já havia morado, após o acidente de trabalho de seu marido.

Nessa época, Antônia começou a trabalhar no pomar de laranja próximo a sua casa. Neste serviço, ela comenta, que seu patrão só contratava mulheres pois dizia que mulheres eram mais detalhistas na escolha das laranjas. Ela diz que “trabalhava igual homem”. Para não vir no sol quente para casa, Antônia almoçava “boia fria”, como ela se referia, no meio das árvores. O seu pagamento era conforme a quantidade colhida, recebia a média de R\$1.000,00 ao mês, enchendo 40 caixas a cada dia.

Rita, filha de Antônia, tinha sua renda mensal composta por programa social do Governo Federal, e realizava faxinas nas fazendas da região. Para ela, a maior dificuldade em busca de emprego é a necessidade de ter experiência e uma formação para se encaixar em qualquer vaga. “Se não tem ninguém que te indique, tu tens que se formar, estudar pra ter um emprego” (Entrevistada Rita).

Alice já trabalhou na cidade, na cozinha de um trailer, no pomar de laranjas junto com a Antônia e atualmente trabalha como faxineira em três casas diferentes. Ela comenta também que conta com a ajuda da sogra e da cunhada para ficar com sua filha pequena enquanto trabalha fora, já que não existe disponibilidade de educação infantil na região. Ao chegar do trabalho, Alice ainda cuida dos afazeres domésticos de sua casa e de sua filha. Ela diz que sempre foi bem tratada em seus serviços e que é paga com dinheiro. Esse caso exemplifica o apoio mútuo entre as mulheres que é utilizado como estratégia de resistência na comunidade. Entretanto, também acena para a sobrecarga de trabalho de mulheres através de jornadas duplas ou triplas sem a divisão igualitária do trabalho doméstico com os companheiros.

A partir alguns relatos do texto, entendemos que, por vezes, a colonialidade foi eficiente no sentido de não proporcionar a algumas mulheres entrevistadas o questionamento de papéis de servidão. Entretanto, algumas delas têm ciência das opressões sofridas no âmbito do trabalho.

São várias as estratégias utilizadas pelas mulheres para a resistência que emerge a partir da dor coletiva. Nesse contexto, cabe muito bem o conceito de dororidade de Vilma Piedade. Ao elucidar os sentidos da dor, a autora resgata e ressignifica um termo difundido na literatura feminista, ou seja, a noção de sororidade. Isso porque, trata-se de **dores vivenciadas por corpos negros** e isso é essencial que se destaque. Há aqui uma irmandade ligada a uma ancestralidade comum, uma identidade, que a cada injustiça ou situação degradante, é sentida nas entranhas dessa ancestralidade comum. Nesse lugar de dor pulsa a semente da transformação através da articulação das mulheres, seja no apoio entre mulheres da família para cuidar das crianças e dividir outros trabalhos, seja na construção de opções coletivas e justas de trabalho. Assim, nos alimenta a esperança o protagonismo de um grupo de mulheres da comunidade que está criando uma agroindústria coletiva de panificados. Através desse empreendimento solidário, elas poderão trabalhar com base na autogestão e sem patrão.

CONSIDERAÇÕES

Nós, autoras desse artigo-manifesto, somos mulheres (duas negras e três brancas), pesquisadoras de universidades públicas e feministas. Temos a responsabilidade de contribuir com a diminuição das desigualdades nos territórios em que atuamos. Nesse entendimento, nossa escrita é comprometida e posicionada ao lado das mulheres quilombolas que historicamente, como outros(as) sujeitos(as) sociais, sofrem tentativa de apagamento na Pampa brasileira. Se é verdade que a universidade pública vem contribuindo com essa tentativa de apagamento, é urgente repensar essa prática e atuar no sentido contrário.

Conscientes das relações de poder que atravessam essa realidade, utilizamos o teclado como arma de denúncia e de luta. Junto às mulheres quilombolas que entrevistamos, e todas as outras que enfrentam essas opressões aqui relatadas e outras, subimos o tom de voz para dizer que as mulheres quilombolas são sujeitas de direitos e que esses direitos serão respeitados. Não aceitamos que as mãos sujas de sangue da escravidão continuem a submeter o trabalho das mulheres a condições degradantes e desumanas, como o pagamento através de sobres de comida.

O Estado tem responsabilidade na comunicação e defesa dos direitos dessas mulheres, no âmbito do trabalho, assim como nos demais. Não aceitamos desculpas. Exigimos que os direitos e as políticas públicas efetivamente cheguem até as comunidades quilombolas, especialmente às mulheres, que são as que mais sofrem com a negligência e o descaso. Novas

políticas públicas precisam ser construídas para gerar e fortalecer opções de trabalho e renda a partir da realidade dessas comunidades, em diálogo com todos(as) e considerando questões de gênero.

A constituição desse artigo-manifesto remete aos sentidos do termo dororidade, que busca traduzir e conceituar a dor compartilhada que essas mulheres passaram e ainda passam, e que reside justamente nessa dor compartilhada, sentida e ressentida, os sentidos da luta e a potência de transformação que elas carregam. É uma dor recordada a cada narrativa, a cada trecho da entrevista. Os sentidos dessa partilha buscamos aqui recontar.

Trata-se de uma partilha que demarca as situações de desigualdade, de trabalho não reconhecido, não somente pela ausência de remuneração, mas sobretudo, pela naturalização de uma grande invisibilidade do valor de cada um desses trabalhos que eram oferecidos aos patrões, fazendeiros, vizinhos com mais posses. Trabalhos que lidam com o cuidado da vida, de alimentar, de manter limpo a casa, as roupas. E ao recontar essas situações de trabalho, o inevitável sentimento de revolta, de nós mulheres, sejamos quilombolas ou não, negras ou não. Mulheres irmanadas pelos relatos que são captados pela dororidade.

Mas tamanha dor, onde o racismo se mistura com o patriarcado e a exploração de quem trabalha, atinge as mulheres irmanadas pelos relatos e a constatação de uma herança colonialista e patriarcal. E a partir da vivência com estas mulheres, seus quilombos, seus modos de vida, como autoras, afirmamos que existe um grande potencial na mobilização coletiva das mulheres quilombolas para transformar a realidade.

Junto às mulheres quilombolas, levantamos nossas vozes: não passarão! Esse é o recado a quem dá sustentação à colonialidade, ao patriarcado e ao racismo na Pampa. Da mesma forma, mandamos esse recado a quem se cala diante das opressões. Precisamos aprender com a coragem das mulheres quilombolas para transformar as dores em luta. Precisamos somar as nossas vozes e forças às delas.

REFERÊNCIAS

BRASIL. DECRETO Nº 4.887, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2003. REGULAMENTA O PROCEDIMENTO PARA IDENTIFICAÇÃO, RECONHECIMENTO, DELIMITAÇÃO, DEMARCAÇÃO E TITULAÇÃO DAS TERRAS OCUPADAS POR REMANESCENTES DAS COMUNIDADES DOS QUILOMBOS DE QUE TRATA O ART. 68 DO ATO DAS DISPOSIÇÕES CONSTITUCIONAIS TRANSITÓRIAS. DISPONÍVEL EM: <[HTTPS://WWW.PLANALTO.GOV.BR/CCIVIL_03/DECRETO/2003/D4887.HTM](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/D4887.htm)>. ACESSO EM: 28 ABRIL 2024.

GONZALEZ, LÉLIA. MULHER NEGRA, ESSA QUILOMBOLA. FOLHA DE SÃO PAULO, CADERNO FOLHETIM, 22 DE NOV. DE 1981, P. 04. DISPONÍVEL EM: <[HTTPS://EDISCIPLINAS.USP.BR/PLUGINFILE.PHP/271089/MOD_RESOURCE/CONTENT/1/MULHER%20NEGRA%20ESSA%20QUILOMBOLA.PDF](https://edisiplinas.usp.br/pluginfile.php/271089/mod_resource/content/1/MULHER%20NEGRA%20ESSA%20QUILOMBOLA.PDF)> . ACESSO EM 31 AGO. 2023.

KROEFF, DENISE REIF. ET AL. DIAGNÓSTICO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS CERTIFICADAS NO RIO GRANDE DO SUL. PORTO ALEGRE: SEAPI/DDPA, 2023.

MARTINS, ANA RITA ILHA. MULHERES QUILOMBOLAS DA PAMPA: ANCESTRALIDADE, NEGRITUDE E RESISTÊNCIA- SANTANA DO LIVRAMENTO, 2020. MONOGRAFIA (GRADUAÇÃO)- UNIVERSIDADE ESTADUAL DO RIO GRANDE DO SUL, CURSO DE DESENVOLVIMENTO RURAL E GESTÃO AGROINDUSTRIAL, UNIDADE EM SANTANA DO LIVRAMENTO, 2020. 74 F.

MAZURANA, JULIANA; DIAS, JAQUELINE EVANGELISTA; LAUREANO, LOURDES CARDOZO. POVOS E COMUNIDADES TRADICIONAIS DO PAMPA. PORTO ALEGRE: FUNDAÇÃO LUTERANA DE DIACONIA, 2016.

NASCIMENTO, BEATRIZ. O CONCEITO DE QUILOMBO E A RESISTÊNCIA CULTURAL NEGRA. AFRODIÁSPORA, ANO 3, N. 6 E 7, 1985, P. 41-49.

NASCIMENTO, BEATRIZ. QUILOMBOLA E INTELECTUAL: POSSIBILIDADE NOS DIAS DA DESTRUIÇÃO. EDITORA FILHOS DA ÁFRICA, 2022. 2ª EDIÇÃO.

PIEDADE, VILMA. DORORIDADE. COLEÇÃO CONCEITOS. SP: ED. NOS, 2017.

SANTOS, JAMILLE PEREIRA PIMENTEL DOS. QUILOMBOS: ORGANIZAÇÕES SOCIAIS INTERÉTNICAS. HISTÓRIA EM REVISTA. V.29, JAN. 2024, P.77-91.

SEGATO, RITA. “GÉNERO Y COLONIALIDAD: EN BUSCA DE CLAVES DE LECTURA Y DE UN VOCABULARIO ESTRATÉGICO DESCOLONIAL”. EN: BIDASECA, K. FEMINISMOS Y POSCOLONIALIDAD: DESCOLONIZANDO EL FEMINISMO DESDE Y EN AMÉRICA LATINA. BUENOS AYRES: GODOT, 2011.

ENTRE A HISTÓRIA E A MEMÓRIA:

A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE QUILOMBOLA NO VALE DO GUAPORÉ

Xênia de Castro Barbosa

Doutora em Geografia (UFPR), Mestre em História (USP), Graduada em História (UNIR).

Docente do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Rondônia (IFRO)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8082-6974>

E-mail: xenia.castro@ifro.edu.br

Tiago Lins de Lima

Mestre em Geografia (UNIR), Graduado em Tecnologia de Processamento de Dados (FATEC/RO), Analista de Tecnologia da Informação e Comunicação no Instituto Federal de

Rondônia (IFRO). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2985-0194> E-mail:

tiago.lins@ifro.edu.br

Uílian Nogueira Lima

Mestre em História e Estudos Culturais (UNIR), Graduado em História pela Universidade Federal de Rondônia (UNIR) Docente do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia

de Rondônia (IFRO) ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3663-8076>. E-mail:

uilian.lima@ifro.edu.br

Resumo: O Vale do Guaporé, em Rondônia, abriga cinco comunidades quilombolas, as quais se encontram engajadas na luta pela afirmação de suas identidades e diferenças, e pela conservação de seus territórios, que constituem a base para a reprodução de sua vida em cultura. O presente artigo tem como objetivo problematizar aspectos históricos da colonização do Vale do Guaporé, correlacionando-a com questões do presente, tais como o direito ao território e as relações identitárias, questões essas vivenciadas pelas populações quilombolas do Vale do Guaporé, e que se revelam centrais para a cidadania dessas comunidades. O estudo filia-se ao campo epistemológico da Nova História e foi conduzido com base no método da pesquisa histórica, de Bloch (2002). A aquisição de dados foi realizada mediante pesquisa bibliográfico-documental e observações em campo. A análise dos dados foi elaborada com base no próprio método histórico de Bloch (2002). Os resultados apontaram para significativa presença afrodescendente no território analisado, presença esta que remonta ao período colonial brasileiro e à economia escravagista. Os descendentes dessas populações lutam, atualmente, para manter sua cultura e modos de vida e entendem que a conservação do território é elemento central para esse processo. A proteção dos territórios quilombolas é uma demanda urgente que precisa ser assumida de modo mais consequente pelo Estado brasileiro, visto que dessa proteção depende a preservação de importantes elementos da identidade nacional, a manutenção da sociobiodiversidade e a conservação ambiental.

Palavras-chave: Colonização. Quilombo. Território. Vale do Guaporé.

Abstract: The Guaporé Valley, in Rondônia, is home to five quilombola communities, which are engaged in the struggle for the affirmation of their identities and differences, and for the conservation of their territories, which constitute the basis for the reproduction of their life in culture. This article aims to problematize historical aspects of the colonization of the Guaporé Valley, correlating it with issues of the present, such as the right to the territory and identity relations, issues experienced by the quilombola populations of the Guaporé Valley, and which prove to be central to the citizenship of these communities. The study is affiliated to the epistemological field of the New History and was conducted based on the method of historical research, by Bloch (2002). Data acquisition was carried out through bibliographic-documental research and field observations. The data analysis was prepared based on Bloch's own historical method (2002). The results pointed to a significant Afro-descendant presence in the territory analyzed, a presence that dates back to the Brazilian colonial period and the slave economy. The descendants of these populations are currently struggling to maintain their culture and ways of life and understand that the conservation of the territory is a central element in this process. The protection of quilombola territories is an urgent demand that needs to be taken on in a more consistent manner by the Brazilian State, since this protection depends on the preservation of important elements of national identity, the maintenance of socio-biodiversity and environmental conservation.

Keywords: Colonization. Quilombo. Territory. Guaporé Valley.

INTRODUÇÃO

Este artigo corresponde a um recorte das reflexões desenvolvidas na esteira do projeto “Guaporé Negro: história da presença africana e afrodescendente no Vale do Guaporé”, desenvolvido no *Campus Porto Velho* Calama do Instituto Federal de Rondônia, com recursos do Edital Nº 34/2021/PVCAL - CGAB/IFRO, de 30 de Setembro de 2021. O projeto Guaporé Negro teve como objetivos promover estudo historiográfico acerca da presença africana e afrodescendente no Vale do Guaporé, consolidar dados sobre a ocupação do referido Vale nos séculos XVII e XVIII; e discutir os principais desafios contemporâneos enfrentados pelas comunidades que se reconhecem como quilombolas e habitam o referido espaço geográfico.

Busca-se, neste texto, pontuar aspectos históricos da colonização do Vale do Guaporé, correlacionando-a com questões do presente, tais como o direito ao território e as relações identitárias, questões essas vivenciadas pelas populações quilombolas do Vale do Guaporé, em Rondônia. Assim, o estudo em tela perpassa os campos da História e da Memória e os conceitos de quilombo, etnia e de identidade, com vistas a problematizar desafios da cidadania que se fazem presentes no Território Rural de Identidade Vale do Guaporé.

O Vale do Guaporé localiza-se no sudoeste do estado de Rondônia e é constituído de quatro municípios: Costa Marques, São Francisco do Guaporé, São Miguel do Guaporé e Seringueiras, e ocupa uma área de 26.280,668 km², o que representa, aproximadamente, 11% do território rondoniense (Machado, 2020). Outros municípios adjacentes, como Rolim de Moura, Alta Floresta do Oeste e Guajará-Mirim possuem sua história, ocupação humana e relações culturais ligadas ao Vale do Guaporé, mas atualmente, não fazem parte do referido território, em razão dos critérios adotados na territorialização operada pelo Ministério da Integração Nacional e pelo governo do Estado de Rondônia, embora se integrem a ele em função de relações econômicas estabelecidas e de compartilhamento de uma cultura convergente com a que se se faz presente na área.

A população residente no Território Rural de Identidade Vale do Guaporé é de aproximadamente 61.730 habitantes, estando assim distribuída: Costa Marques: 12.633 habitantes, São Francisco do Guaporé: 16.302 habitantes, São Miguel do Guaporé: 21.612 e Seringueiras: 11.183 (IBGE, 2022). Essa população é multiétnica e multicultural, contando com brasileiros procedentes das diversas regiões do Brasil, indígenas, bolivianos e descendentes de escravizados africanos.

A economia do Vale do Guaporé encontra sua força na agricultura e na pecuária, sendo relevantes também as atividades extrativistas desenvolvidas em base ecológica, por povos e comunidades tradicionais que habitam aquele território, como a coleta de castanhas e a pesca. Trata-se, contudo, de um território frágil e em expressa ameaça, em função do avanço do agronegócio, especialmente da pecuária e da soja (Machado, 2019; Batista; Muratori, 2017). O avanço do agronegócio sobre esse território tem ocorrido a elevado custo socioambiental e à revelia da sustentabilidade, atingindo importantes áreas de reserva ambiental. Boa parte dessas áreas de reserva ambiental são territórios tradicionais de indígenas e quilombolas que se sobrepõem às unidades de conservação da região, como é o caso da Terra Indígena Uru-Eu-WauWau, do Parque Nacional de Pacaás Novos, da Terra Indígena Massaco e

da Reserva Biológica Guaporé, onde vivem indígenas contactados, indígenas isoladas e de onde remanescentes quilombolas também retiram parte de seu sustento.

MATERIAIS E MÉTODOS

O estudo foi desenvolvido em abordagem qualitativa, com base no método histórico de Bloch (2002), método que se caracteriza por concatenar de maneira lógica documentos variados, a partir de problemas do presente, com vistas a compreender o desenvolvimento dos fenômenos no tempo. Este método engloba um conjunto de operações que perpassa: 1) a observação geral do fenômeno e as reflexões iniciais sobre ele; 2) a seleção e a crítica dos testemunhos (fontes históricas), que lancem luzes sobre o fenômeno; 3) a ordenação e serialização dessas fontes e 4) a análise crítica, que busca a compreensão, e não o julgamento. Trata-se, portanto, de se concatenar a ordem do tempo com a natureza da história, afirmando-se, assim, o vínculo entre ordenamento racional, tempo e história.

O estudo alinha-se, portanto ao campo epistêmico da Nova História, na medida em que conjuga esforços em prol de demonstrar que numa sociedade, qualquer que seja ela, "tudo se liga e se controla mutuamente: a estrutura política e social, a economia, as crenças, tanto as manifestações mais elementares como as mais sutis da mentalidade" (Bloch, 2002, 31).

Ao nos vincularmos a tal paradigma, reconhecemos que o trabalho historiográfico é artesanato elaborado a partir de um conjunto de questões apresentadas ao conjunto documental, o qual se constitui como filtro que baliza nossas interpretações, e reconhecemos que a seleção e a análise das fontes situam-se no cruzamento entre passado e presente, reproduzindo tensão entre familiaridade e estranhamento.

A aquisição dos dados foi realizada mediante pesquisa bibliográfico-documental e observações em campo. Dentre as fontes bibliográficas foram priorizadas dissertações e teses sobre o assunto, e dentre os documentos considerou-se censos populacionais, relatórios e planos de desenvolvimento recentes aplicados ao Vale do Guaporé. As observações em campo foram desenvolvidas no período de dezembro de 2021 a novembro de 2023 e registradas em caderno de campo. Destaca-se que anualmente os autores realizam observações em campo no Vale do Guaporé, em razão do acompanhamento da Festa do Divino Espírito Santo, e da realização de atividades de popularização da ciência ofertas pelo Instituto Federal de

Rondônia (instituição na qual os autores trabalham há mais de 14 anos), por ocasião da Semana Nacional de Ciência e Tecnologia. Assim, essa vivência empírica, registrada nos cadernos de campo dos autores se soma à análise documental, consolidando o *corpus* documental da pesquisa.

Os documentos selecionados passaram pelos procedimentos de crítica heurística e hermenêutica, com vistas a identificar sua autenticidade e as formações discursivas dos emissores/autores. Na sequência, foram serializados por tipo e fichados em editor eletrônico de texto.

A análise dos dados fundamentou-se no próprio método histórico de Bloch (2002), o qual se configura como método interpretativo que imprime na narrativa um esforço de compreensão, apartado de julgamentos.

RESULTADOS E DISCUSSÃO

A COLONIZAÇÃO DO VALE DO GUAPORÉ

A colonização e a incorporação do Vale do Guaporé à Coroa Portuguesa (e posteriormente ao Estado brasileiro) teve início ainda no período colonial (1500-1808), por meio das expedições denominadas de Bandeiras e Monções, expedições estas que visavam capturar indígenas para compor a força de trabalho nas lavouras do sudeste do Brasil, capturar escravos fugitivos, prospectar metais preciosos e comercializar mercadorias variadas. Graças a essas expedições foi possível a descoberta de ouro às margens do Córrego da Prainha, em 1722, no atual estado de Mato Grosso, e às margens do Rio Guaporé, em 1731, no atual estado de Rondônia.

A descoberta de aluviões e minas auríferas constituiu fator decisivo para intensificar a conexão fluvial entre São Paulo e as regiões mineradoras no entorno dos Rios Cuiabá e Guaporé, dada a necessidade de abastecer as minas com alimentos, suprimentos e escravos. Nesse processo essas regiões que hoje fazem parte dos estados de Mato Grosso e Rondônia foram palco de significativo afluxo populacional, denominado por Rezende (2006) de “febre do ouro”. Segundo o autor (*op. cit.*), esse movimento preocupava a Coroa Portuguesa, que via nele o risco de evasão fiscal, por meio de contrabando. Para Portugal, era imprescindível manter a soberania portuguesa na região, e as estratégias adotadas para isso envolveram ações político-administrativas de proteção das fronteiras e proteção do ouro.

Dentre as estratégias adotadas pela Cora Portuguesa no contexto em comento, ganharam destaque:

a) Criação de uma prelazia em Cuiabá, concretizada pela Bula *Candor Lucis Aeternae* de 1745, que levou o Vaticano a reconhecer o domínio português sobre as terras mato-grossenses.

b) Carta Régia de 5 de agosto de 1746, que determinou a criação de uma vila (iniciando em São Francisco Xavier) nas margens do Guaporé, com renúncias fiscais aos que permanecessem nela. Nessa localidade foi fundado, posteriormente (em 1756), o município de Vila Bela da Santíssima Trindade, que se tornaria a primeira Capital do Mato Grosso.

c) A criação da Capitania de Mato Grosso, em 9 de maio de 1748, desmembrada da Capitania de São Paulo e delimitada pelos rios Guaporé, Araguaia, Paraná, e Paraguai (Felix, 2013, p. 151).

Conforme Menezes e Barbosa (2023), além desses expedientes, a construção de equipamentos militares de defesa também foi prática bastante utilizada. Só no Vale do Guaporé, quatro equipamentos de proteção da fronteira foram edificadas naquele contexto, a saber: a Guarda de Santa Rosa, o Fortim de Nossa Senhora da Conceição, o Forte de Bragança e o Real Forte Príncipe da Beira.

A mão de obra utilizada para a exploração do ouro assim como para a edificação e manutenção das obras de engenharia militar construídas na fronteira entre os domínios territoriais de Portugal e Espanha na Amazônia foi a mão de obra africana escravizada. Como se sabe, o sistema escravista impunha-se de modo violento sobre o corpo e a subjetividade das pessoas escravizadas, colocando-as à margem da dignidade humana e de qualquer direito que hoje se considera fundamental. As estratégias de sobrevivência dos escravizados foram variadas, envolvendo desde negociações, apropriações e ressignificações de elementos da cultura portuguesa – como atesta o caso da Festa do Divino no Vale do Guaporé e o surgimento das irmandades pretas, até revoltas, fugas e formação de quilombos.

Progressivamente, aquela população, ao compartilhar o mesmo território e um conjunto semelhante de experiências, constituiu-se como grupo étnico específico, que expressa uma cultura, uma religiosidade, um forma de se expressar e apresenta até mesmo características físicas em comum. É relevante ter claro, todavia, que identidade étnica não se define de maneira puramente endógena, mas resulta de atos significativos estabelecidos por outros grupos (Barth, 2000). Assim, a construção étnica é produto das relações sociais.

A PRESENÇA AFRICANA NO VALE DO GUAPORÉ

A presença africana e de afrodescendentes no Vale do Guaporé remonta ao período colonial, quando foram usados como mão de obra nos trabalhos de construção do Forte Príncipe da Beira, nas jazidas minerais e na agricultura.

O ingresso de africanos escravizados na Capitania do Mato Grosso (que abrangia, à época, o Vale do Guaporé) se dava por duas rotas principais: a rota do sul, que conectava as regiões Sul e Sudeste da colônia portuguesa a Goiás e Mato Grosso, e a rota do norte, também chamada de rota do Madeira, que em sentido contrário, trazia escravos da região do Grão-Pará e Maranhão para as capitanias de Mato Grosso e Goiás (Pinheiro, 2014).

No período de 1720 a 1772, 16.380 pessoas escravizadas adentraram a Capitania de Mato Grosso para compor a força de trabalho dos diversos empreendimentos coloniais (Pinheiro, 2014), e no limiar do século XIX (no ano de 1880), o total da população da Capitania do Mato Grosso era de 25.821 indivíduos, a maioria preta. No caso da capital da província, Vila Bela da Santíssima Trindade, a distribuição étnica estava assim representada: do total de 7.105 habitantes, 71,7% eram negros, 18,4% eram mulatos e apenas 7,1% eram brancos (Silva, 2008, p. 82).

Só no período entre 1751 e 1772, mais de cinco mil escravizados entraram no Vale do Guaporé, a maior parte (4.831) pela rota do Sul, como podemos observar na Figura 1.

Figura 1: Ingresso de Escravizados no Vale do Guaporé, por rota, 1751-1772

PERÍODO	ESCRAVOS IMPORTADOS PELA ROTA DO MADEIRA	ESCRAVOS IMPORTADOS PELA ROTA DO SUL
1751-1754	117	2.934
1765-1768	292	651
1769-1772	465	1.246
TOTAL	874	4.831

Fonte: Pinheiro (2014)

Em face das condições extremas de exploração às quais estavam sujeitos, muitos desses escravizados fugiram e estabeleceram quilombos em áreas de difícil acesso, buscando viver livres do jugo do sistema escravista. Os quilombos representavam refúgio e liberdade, e nesse sentido, a vastidão da floresta amazônica foi uma importante aliada, pois lhes fornecia não só

refúgio, mas também alimentos e matérias-primas variadas para a subsistência e o comércio de excedentes, efetuado principalmente por meio de escambo.

Na construção de territorialidades quilombolas os africanos e seus descendentes desenvolveram uma sofisticada compreensão da ecologia amazônica, criaram formas sustentáveis de produção de alimentos, assim como construíram redes de apoio e de sociabilidades com indígenas de variadas etnias.

Essas experiências de territorialização deram origem a diversas comunidades remanescentes de quilombos, dentre as quais Santo Antônio do Guaporé, Pedras Negras, Santa Fé, Forte Príncipe da Beira, Santa Cruz, Rolim de Moura do Guaporé, Jesus, Laranjeiras, Tarumã, alastradas nos municípios rondonienses: Costa Marques, São Miguel do Guaporé, São Francisco e Pimenteiras do Oeste.

Bandeira (1988) e Teixeira (2004) foram precisos ao destacar o caráter branco e eurocêntrico do processo político-administrativo desse território, e a extensiva presença da mão de obra negra na efetivação desses trabalhos. Conforme Teixeira: “O estabelecimento dessas populações ao longo do Guaporé definiu a região como sendo um território negro, habitado por populações egressas da escravidão, cuja presença na localidade foi fundamental para a manutenção da posse territorial e dos limites fronteiriços do Estado Nacional do Brasil” (Teixeira, 2004, p. 485). O ator destaca, ainda, que o acervo cultural guaporeano recebeu forte herança dos intercâmbios culturais de ameríndios e africanos bantu na floresta Amazônica, pois muitas das concepções bantu foram ressignificadas pela cosmovisão dos povos ameríndios do Guaporé, recriando cosmologias híbridas e genuínas.

Ao longo de séculos de contatos interétnicos, essa população afrodescendente se mimetizou com os diversos grupos étnicos que compunham a região, desenvolveu novas identidades e novas formas de relação e produção. Nesse processo, muitos elementos dessa experiência ancestral escravista e quilombola se perderam ou foram apagadas nas tramas do tempo, contudo, a partir dos anos 2000, conflitos territoriais e uma nova política nacional de valorização da cultura e do patrimônio motivaram ações de reconstrução dessa história e de invenção dessa nova identidade: a identidade quilombola.

IDENTIDADES QUILOMBOLAS: ENTRE A MEMÓRIA E A HISTÓRIA

A memória é definida por Le Goff (1990), como a propriedade de conservar certas informações, e se relaciona, primeiramente, a um conjunto de funções psíquicas que nos possibilitam atualizar impressões ou informações passadas, ou que representamos como passadas. A História, por seu turno, é uma forma especializada de conhecimento – uma ciência, diria Bloch (2002), que se caracteriza pela análise das experiências sociais no tempo e no espaço.

Primeiramente cabe destacar que História e Memória no Ocidente têm configurado uma relação tensa, marcada ora por desconfianças mútuas, ora por aproximações e busca conjunta de compreensão dos fenômenos da vida social. Em linhas gerais, a primeira é criticada por promover um apagamento de memórias, notadamente das memórias de segmentos que por muitos séculos estiveram à margem dos objetos de reflexão historiográfica, tais como as mulheres, os jovens, os trabalhadores, os representantes da cultura popular, etc. E de fato, por muito tempo se praticou uma modalidade historiográfica limitada aos fenômenos do poder (uma história de reis e generais) e pouco afeita a considerar a perspectiva “dos de baixo” – as classes subalternas, os elementos anônimos.

A memória, por sua vez, é criticada por ser demasiado humana, pois enquanto propriedade biológica pode estar sujeita a falhas decorrentes de problemas de saúde, problemas decorrentes do processo natural de envelhecimento, e mesmo o ato reminiscente é tido como pouco objetivo, uma vez que atravessada por escolhas e filtros de interesse que definem o que é conveniente lembrar e o que é conveniente omitir ou esquecer.

Nesse sentido, História e Memória se contrapõem, na medida em que a História exige interpretação e distanciamento crítico do passado e só pode afirmar o que as fontes dão base, ao passo em que a Memória implica “sempre uma participação emotiva em relação a ele, é sempre vaga, fragmentária, tendenciosa em alguma medida. A memória faz que dados caibam em esquemas conceituais, reconfigura sempre o passado tendo por base as exigências do presente” (Rossi, 2010, p. 28).

De fato, a memória opera seletivamente e contextualizadamente, na dialética entre as experiências pessoais e coletivas. Nas palavras de Roussou (2006, p. 94),

A memória, para prolongar essa definição lapidar, é uma reconstrução psíquica e intelectual que acarreta de fato uma representação seletiva do passado, um passado que nunca é aquele do indivíduo somente, mas de um indivíduo inserido num contexto familiar, social nacional. Portanto, toda a memória é, por definição, coletiva.

Em face desses pontos de encontro e de desencontros entre a História e a Memória, recentemente vêm ganhando espaço as teses que advogam a necessária integração entre ambas, sendo esta integração um ganho para a História, visto que:

[...] o apelo à memória coletiva e às memórias privadas permite aos historiadores abandonar o terreno dos eventos públicos, da cronologia oficial, para ocupar-se do mundo da vida privada, das mentalidades, das histórias locais que haviam sido submersas e derrotadas quando do triunfo da História sobre a Memória (Rossi, 2010, p. 28).

Desse modo, vemos uma nova abertura da História em relação à memória social, agora reconhecida como um dos recursos fundamentais para se abordar os problemas do tempo (Le Goff, 1990).

O problema das identidades na contemporaneidade não é menos complexo, e se relaciona também às questões da História e da Memória.

A contemporaneidade vivencia um fenômeno singular: o da aceleração do curso histórico, que torna difícil usar o passado para iluminar o presente – e torna ainda mais difícil fazer qualquer previsão para o futuro (Rossi, 2010). Nesse contexto, “o peso do passado, que servia como lastro nas sociedades tradicionais, tornou-se leve, ao passo que o entusiasmo quanto ao futuro, que havia animado as sociedades modernas, tornou-se incerto” (Bodei, 1989, *apud*, Rossi, 2010, p. 27). Diante dessas novas relações com o tempo e da destruição das bases que conferiam estabilidade no passado, temos, no presente, identidades múltiplas, fluidas, dinâmicas e versáteis. Identidades que não definem valores imutáveis, mas que se abrem à negociação e à reformulação conforme as demandas do presente.

Outro elemento de destaque na conformação das identidades é seu caráter relacional: as identidades são construídas em relação ao outro, envolvem, portanto, mecanismos de identificação, diferenciação e de validação social. Ou seja, as representações de si dependem também do reconhecimento perante os outros. Por conseguinte, a afirmação da identidade acompanha a demarcação da diferença, configurando-se como operações incessantes de incluir e excluir: quando dizemos o que somos, afirmamos também o que não somos (Hall, 2005).

Considera-se etnia, segundo d'Adesky (2009), o elemento distintivo de um grupo cujos membros possuem, a seus próprios olhos e ante aos olhos dos demais, uma identidade particular, enraizada na consciência de uma história ou uma origem comum e de heranças culturais compartilhadas, que contribuem para a formação da nação e, ao mesmo tempo, se diferencia dela. As diferenças étnicas se consolidam a partir de signos culturais que operam como elementos de diferenciação social. Identidade e diferença, portanto, perpassam as etnias e as experiências de etnicidade.

Barth (2000), afastando-se da crença de que há uma essência que define cada etnia, caracteriza o processo de construção étnica sob o signo da interação social, reconhecendo que nesse processo coexistem exclusões e recusas à cultura do outro, bem como incorporação e negociação. Para o autor (*op. cit.*), a identidade étnica é utilizada como forma de estabelecer os limites do grupo e de reforçar sua solidariedade interna. Em seu entendimento, a continuidade dos grupos étnicos não é explicada em termos de manutenção de sua cultura tradicional, mas sim da manutenção dos limites do grupo, ou seja, da dicotomização entre membros e não membros (nós/eles) e da manutenção da solidariedade interna ao grupo.

De outro modo, para Cohen (1974), a etnia é um fenômeno de natureza política ou econômica, e remete a grupos de pessoas unidas em torno de interesses comuns (Cohen, 1974). O autor enfatiza a etnicidade como uma estratégia intencionalmente reforçada que almeja promover maior coerência nas reivindicações das pautas de interesse do grupo.

No que se refere à formação desse tipo de identidade, Teixeira (2004) destaca que estas também são processuais e se afirmam a partir de aspectos diversos, na medida em que um grupo social experimenta formas desiguais, em relação a outros grupos no tocante a produção de seus bens, organização de seus universos sociais, diversidade nas formas como concebem conduta, visões de mundo, além de sentidos e projetos de vida (Teixeira, 2004, p. 14).

A identidade quilombola que tem se afirmado no Vale do Guaporé neste século expressa formas peculiares de convívio, de organização social e de relação com o território. Embora o território não seja condição *sine qua non* para a existência de grupos étnicos, visto que “estes podem ser definidos por um laço territorial anterior ou presente, mas também, na ausência de território comum, pelo elo de diversas redes de instituições ou associações” (d'Adesky, 2009, p. 191), a partilha de um território em comum fortalece essas identidades e fortalece a cidadania dessas comunidades. Nas palavras de Quadros, Pilletti e Santos (2022, p. 238),

Assegurar o uso da terra por seus habitantes condiciona que se mantenha as práticas culturais, permite acesso aos direitos negados, possibilita a valorização dos sujeitos ao considerar as formas de vivências construídas ao longo de gerações nesses espaços de socialização não somente da terra, mas de todo um conjunto de manifestações socioculturais

Desse modo, entende-se que essa identidade se fundamenta tanto na Memória quanto na História: em busca da posse territorial e da garantia de sobrevivência muitos negros guaporeanos têm buscado recuperar, por meio da tradição oral e das memórias familiares informações sobre o passado de escravidão enfrentado por seus antepassados, sobre a chegada ao Vale, sobre a cultura, a religião, as festas e as forma de trabalho, e têm buscado revitalizar os elementos de sua cultura. Mas esse é um passado distante e muitas dessas informações se mostram de difícil acesso, assim, recorrem também à História, aos livros acadêmicos e aos documentos dos especialistas.

Na busca pelo conhecimento do passado, os quilombolas guaporeanos operam processos de autoconhecimento, de autoafirmação, constroem um passado compartilhado e dele extraem os elementos para as lutas do presente. Trata-se de um grupo étnico que se fortalece a partir de seus interesses, o que mobiliza a etnicidade como base suas reivindicações. Nesse sentido, conforme Silva (2003), a etnicidade se torna a base para a mobilização dos grupos étnicos e para reivindicações políticas e econômicas, e nesse processo, as características culturais ou raciais visíveis, que muitas vezes são arroladas como definidoras de um grupo étnico, se tornam menos relevantes nos processos de luta, e de igual, se tornam menos relevantes do ponto de vista conceitual.

Uma das principais lutas desse segmento populacional em Rondônia é ainda pelo território, pelo reconhecimento e demarcação das áreas onde vivem. Conquistar o direito ao território é condição básica para garantir a reprodução cultural e a sobrevivência física do grupo. A proteção do território é também essencial para conter o desflorestamento e para conservar a biodiversidade.

Atualmente, no Vale do Guaporé são reconhecidas cinco comunidades quilombolas, das quais duas se localizam nos municípios de Costa Marques, duas no município de São Francisco do Guaporé, e uma no município de São Miguel do Guaporé.

Figura 2: Comunidades Quilombolas no Vale do Guaporé

Comunidades Quilombolas	Localização	Total de Famílias	Área (há)	Situação quanto à posse da terra
Santo Antonio do Guaporé	São Francisco do Guaporé	21	41.600	Certificada . Em fase de RTID
Forte Príncipe da Beira	Costa Marques	74	20.108	Certificada .
Pedras Negras	São Francisco do Guaporé	26	43.911	Certificada . Em fase de RTID
Santa Fé	Costa Marques	41	1.452	Certificada . Em fase de RTID
Quilombo de Jesus	São Miguel do Guaporé	12	2.627	Certificada e Titulada

Fonte: Os autores (2024), elaborado com base em Fundação Cultural Palmares (2022)

O avanço na produção dos RTDI – Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação é um passo fundamental para a titulação e proteção do território habitado pelas comunidades quilombolas.

Assegurar a titulação das terras dos quilombolas é uma forma de contribuir para a preservação da identidade nacional, para a manutenção da sociobiodiversidade, bem como para a conservação ambiental. Trata-se de um desafio cogente, em razão do expressivo avanço do agronegócio, o qual tem colocado em cheque as formas tradicionais de vida e de produção desenvolvidas naquele ambiente, comprometendo, inclusive, as áreas de reserva ambiental.

O direito ao território perpassa a questão do reconhecimento jurídico-formal do quilombo, e esse direito tem se mostrado um desafio sob o qual operam tanto entraves de ordem burocrática (a morosidade do Estado) quanto de ordem ideológica. Nota-se descompasso entre as concepções do

Estado acerca do conceito de quilombo e as dinâmicas étnicas contemporâneas neles presentes. A esse respeito, Almeida (2011) ponderou: “No estado atual de conhecimento se percebe os quilombos menos como conceito, sociologicamente construído, do que através de uma definição jurídico-formal historicamente cristalizada” (Almeida, 2011, p. 34). O autor operou a crítica a essa perspectiva vigente, e esta, em sua visão, é reducionista e não acompanha os novos movimentos da etnicidade.

Segundo o autor (*op. cit.*), o regramento jurídico acerca da identificação e homologação de terras quilombolas opera com a ideia de “remanescente”, todavia, o processo de afirmação étnica historicamente não passa pelo resíduo, pela sobra ou “pelo que foi e não é mais”, senão pelo que de fato se é, pelas possibilidades de ser e pelas configurações do ambiente no qual se vive.

Buscar fundamento, exclusivamente, nos resíduos dessas experiências de ocupação humana pretérita é limitante, visto que as contingências específicas de cada período forçaram deslocamentos, migrações, desterritorializações e reterritorializações – decorrentes dos próprios desafios de sobrevivência física e econômica. Assim, embora se considere positivo os avanços da legislação nacional em prol da titulação dos territórios quilombolas, como o que denota o Art. 1 do Decreto nº 4887, de 20 de novembro de 2003, segundo o qual, para uma área geográfica ser intitulada como terra quilombola, precisa, primeiramente ser autodefinida como tal pela própria comunidade que almeja a titulação, é necessário que o Estado considere não só os vestígios (as permanências), mas também os processos históricos que resultaram em ausências, assim como as transformações da cultura ao longo do tempo. Nesse sentido, é pertinente voltar-se à História (correlacionar passado e presente), considerar as dinâmicas socioeconômicas presentes nesses territórios e enfatizar as lutas coletivas dessas comunidades.

Assim, pensamos o quilombo em perspectiva ressemantizada, reconhecendo seu caráter polissêmico, não como um resíduo do passado ou relicário, mas como espaço de luta. Nessa toada, as comunidade quilombolas do Vale do Guaporé se vinculam tanto a territórios tradicionalmente habitados por seus antepassados, como a territórios de ocupação recente, e sua cultura se caracteriza pela hibridez de formas orais e escritas, tecnologias e técnicas tradicionais e modernas, tendo como ponto de convergência a luta por direitos, pelo reconhecimento de sua identidade e pela manutenção de seus modos característicos de uso e ocupação do solo e de relação com os recursos ambientais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Vale do Guaporé localiza-se no sudoeste do estado de Rondônia, ocupando uma extensão de 26.280,668 km². Sua colonização remonta ao período colonial brasileiro e se liga diretamente à descoberta do ouro. Para trabalhar na mineração e nas edificações militares construídas com o intuito de assegurar a posse territorial da rica região à Coroa Portuguesa, o trabalho cativo foi expediente amplamente utilizado. Nesse processo de trabalho e manutenção territorial, mais de cinco mil africanos e afrodescendentes escravizados adentraram ao Vale do Guaporé.

Diante da violência e do arbítrio, fugas, revoltas e constituições de quilombos foram estratégias de resistência adotadas pelos escravizados, os quais deixaram descendentes que, nos dias de hoje, buscam na História e na Memória as fontes para um projeto identitário, por meio do qual almejam fortalecer sua cultura, assegurar as condições de sobrevivência e ampliar os horizontes da cidadania, assim como esclarecer aspectos do passado de violência e de restrições compartilhado.

Os quilombolas do Vale do Guaporé são novos sujeitos políticos, que lutam por direitos já consagrados, do ponto de vista formal, na Carta Cidadã, mas que na prática, ainda carecem de materialidade. Na esteira dessas lutas, o direito ao território revela-se de especial relevância, para eles, a terra é elemento de coesão social do grupo, que permite sua reprodução física e a preservação de sua cultura, valores e modos de vida.

O processo contemporâneo de reconhecimento das identidades quilombolas e de documentação dos territórios por eles habitados é um processo desafiador, que aponta para a morosidade do aparato estatal, para uma baixa compreensão da própria história, que é dinâmica, e para concepções divergentes acerca da identidade quilombola. Em meio às lutas dos quilombolas por reconhecimento e proteção de seus territórios, nota-se, ainda, no caso em tela, as pressões decorrentes da expansão do agronegócio.

O projeto de afirmação da identidade e manutenção territorial, portanto, encontra-se em choque com o avanço de novas lógicas produtivas e de relação com o meio ambiente – lógicas centradas no lucro, na exploração dos recursos e na produção em monocultura. Tais lógicas, presentes na esteira do agronegócio, têm se expandido sobre as áreas de reserva ambiental do Vale do Guaporé (Machado, 2019), áreas estas que, desde tempos ancestrais, constituem território tradicional quilombola e que são vitais para a

sobrevivência material e cultural do grupo e dos demais povos e comunidades tradicionais residentes no local.

Entende-se que a proteção dos territórios quilombolas é uma demanda urgente que precisa ser considerada e mediada pelas novas gestões do Instituto Palmares e do INCRA, visto que dessa proteção depende a preservação de importantes elementos da identidade nacional, a manutenção da sociobiodiversidade e a conservação ambiental.

A proteção dos territórios quilombolas do Vale do Guaporé e a ampliação da proteção social a esses cidadãos deve ser vista como uma questão de interesse social, uma vez que os quilombolas atuam como guardiões do patrimônio natural amazônico, patrimônio esse que é estratégico para o equilíbrio hídrico e climático e para a conservação da vida no planeta.

A demarcação das terras por eles habitadas é questão urgente, e em paralelo, é necessário pensar em projetos de desenvolvimento econômico que levem em conta a necessidade de conservação dos recursos naturais para as gerações presentes e futuras, e que promovam a valorização da diversidade étnica e cultural.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, ALFREDO WAGNER BERNO DE. QUILOMBOS E AS NOVAS ETNIAS. MANAUS: UEA EDIÇÕES, 2011.

BANDEIRA, MARIA DE LOURDES. TERRITÓRIO NEGRO EM ESPAÇO BRANCO. SÃO PAULO: BRASILIENSE, 1988.

BATISTA, JOSÉLIA FONTENELE; MURATORI, ANA MARIA; PENHA, MARANEI ROHERS.

NOVO CENÁRIO NO VALE DO GUAPORÉ: UMA LEITURA GEOGRÁFICA SOBRE OS IMPULSOS ECONÔMICOS DA PECUÁRIA E SUA INFLUÊNCIA NA PAISAGEM. REVISTA CONFINES. N. 29, 2016. DISPONÍVEL EM: [HTTP://CONFINES.REVUES.ORG/11608](http://confins.revues.org/11608). ACESSO: 12 MAI. 2023.

BARBOSA, XÊNIA; MENEZES, NILZA. O REAL FORTE PRÍNCIPE DA BEIRA: NOTAS PARA UMA COMPREENSÃO HISTÓRICA. IN: STACHIW, ROSALVO. NOSSA TERRA, NOSSA GENTE: UMA CONTRIBUIÇÃO À HISTÓRIA E GEOGRAFIA DE RONDÔNIA – EDIÇÃO JOVEM. PORTO VELHO, 2023.

BARTH, FREDRIK. O GURU, O INICIADOR E OUTRAS VARIAÇÕES ANTROPOLÓGICAS. RIO DE JANEIRO: CONTRA CAPA, 2000.

BLOCH, MARC. APOLOGIA DA HISTÓRIA OU O OFÍCIO DO HISTORIADOR. RIO DE JANEIRO: JORGE ZAHAR EDITOR, 2002.

D'ADESKY, JACQUES. PLURALISMO ÉTNICO E MULTICULTURALISMOS: RACISMOS E ANTIRACISMOS NO BRASIL. RIO DE JANEIRO, PALLAS, 2009.

COHEN, ABNER. ETNICIDADE URBANA. LONDRES: ROUTLEDGE, 1974.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. CERTIDÕES EXPEDIDAS ÀS COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBOS (CRQs). IMPRENSA NACIONAL: DOU DE 22/08/2022. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://WWW.PALMARES.GOV.BR/?PAGE_ID=37551](https://www.palmares.gov.br/?page_id=37551) ACESSO EM 22 MAI. 2023.

HALL, STUART. A IDENTIDADE CULTURAL DA PÓS-MODERNIDADE. 10. ED. RIO DE JANEIRO: DP&A, 2005.

IBGE. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. CONTAGEM POPULACIONAL – DEZEMBRO DE 2022. RIO DE JANEIRO: 2022

LE GOFF, JACQUES. HISTÓRIA E MEMÓRIA. CAMPINAS: UNICAMP, 1990.

MACHADO, DÉBORA. CONFLITOS NA FRONTEIRA DO GUAPORÉ EM RONDÔNIA: ÁREAS PROTEGIDAS VERSUS O AVANÇO DA AGROPECUÁRIA. REVISTA GEONORDESTE, ANO XXXI, N. 1, JÁ.-JUN., 2019, P. 22-39.

PINHEIRO, ZAIRO CARLOS DA SILVA. O IMAGINÁRIO NAS ESPACIALIDADES: QUILOMBOLAS DO VALE DO GUAPORÉ/RONDÔNIA. TESE (DOUTORADO EM GEOGRAFIA), 301F. UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ: PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA. CURITIBA: 2014.

QUADROS, KEILA DE PAULA FERNANDES; PILLETTI, EDILEUZA AMORAS; SANTOS, SILVANA GOMES. O MODO DE PRODUÇÃO E O DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL DO QUILO MBO DE TIPITINGA: UM OLHAR A PARTIR DO RECEBIMENTO DE CURSOS E FORMAÇÕES NA COMUNIDADE. CONTRACORRENTE, N. 18, 2022 (2), P. 233-256. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://PERIODICOS.UEA.EDU.BR/INDEX.PHP/CONTRACORRENTE/ARTICLE/VIEW/2489](https://periodicos.uea.edu.br/index.php/contracorrente/article/view/2489) ACESSO EM 30 ABR. 2024.

REZENDE, TADEU VALDIR FREITAS. A CONQUISTA E A OCUPAÇÃO DA AMAZÔNIA BRASILEIRA NO PERÍODO COLONIAL: A DEFINIÇÃO DAS FRONTEIRAS. TESE (DOUTORADO), 353 FLS. UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO: FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS, 2006

ROSSI, PAOLO. O PASSADO, A MEMÓRIA, O ESQUECIMENTO: SEIS ENSAIOS DA HISTÓRIA DAS IDEIAS. SÃO PAULO: UNESP, 2010.

ROUSSO, HENRY. A MEMÓRIA NÃO É MAIS O QUE ERA. IN: FERREIRA, MARIETA DE MORAES. AMADO, JANAÍNA(ORG.). USOS E ABUSOS DA HISTÓRIA ORAL. RIO DE JANEIRO: EDITORA FGV, 2006).

SILVA, MARTINIANO. QUILOMBOS DO BRASIL CENTRAL: VIOLÊNCIA E RESISTÊNCIA ESCRAVA, 1719-1888. 2. ED. GOIÂNIA: KELPS, 2008.

SILVA, GIOVANI JOSÉ. ALÉM DO QUE OS OLHOS VÊEM: REFLEXÕES SOBRE ETNIA, ETNICIDADE E IDENTIDADE ÉTNICA – OS ÍNDIOS ATIKUM EM MATO GROSSO DO SUL. TELLUS, ANO 3, N. 5, P. 95-106, OUT. 2003.

TEIXEIRA, MARCO ANTÔNIO DOMINGUES. CAMPESINATO NEGRO DE SANTO ANTÔNIO DO GUAPORÉ. IDENTIDADE E SUSTENTABILIDADE. TESE (DOUTORADO). 525 FLS. UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ, PARÁ: 2004.

PERSPECTIVAS TEÓRICAS DA IDENTIFICAÇÃO E DELIMITAÇÃO DE TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS NA BAHIA

Flavio Luis Assiz dos Santos

Doutor em Antropologia (UFBA); Mestre em Geografia (UFBA), Graduado em Geografia (UFBA). Chefe da Divisão de Territórios Quilombolas do INCRA/BA. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0143-7365>. E-mail: assiz25@yahoo.com.br

Resumo: No contexto à instrução de processos administrativos de regularização fundiária de territórios quilombolas, nos termos do Art. 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e do Decreto 4.887/2003, os relatórios técnicos de identificação e delimitação territorial são produtos resultante de estudos técnico-científicos que operacionalizam essa política pública. Nesse campo de atuação profissional, estão sendo forjados embates técnico-científicos em torno das seguintes questões: quais referenciais teórico-metodológicos são mais adequados para a construção de um relatório técnico de identificação e delimitação de um território quilombola? Quem são os quilombolas? Neste artigo, apresento uma breve análise sobre essas questões, tomando como referências as perspectivas teóricas acionadas nos relatórios técnicos de identificação e delimitação de territórios quilombolas produzidos pelo INCRA na Bahia, entre 2003 e 2024.

Palavras-chave: Comunidades Quilombolas; Relatórios Técnicos; Referenciais Teóricos.

Abstract: In the context of the instruction of administrative processes of land regularization of quilombola territories, under the terms of Art. 68, the Transitional Constitutional Provisions Act of the Federal Constitution of 1988 and Decree 4,887/2003, the technical reports of identification and territorial delimitation are resulting products of technical-scientific studies that operationalize this public policy. In this field of professional activity, technical-scientific clashes are being forged around the following questions: which theoretical-methodological references are most appropriate for the construction of a technical report identifying and delimiting a quilombola territory? Who are the quilombolas? In this article, I present a brief analysis of these issues, taking as references the theoretical perspectives used in the technical reports on the identification and delimitation of quilombola territories produced by INCRA in Bahia, between 2003 and 2024.

Keywords: Quilombola Communities; Technical Reports; Theoretical References.

INTRODUÇÃO

Desde a década de 1990, no Brasil, inúmeros relatórios técnicos de identificação e delimitação dos territórios quilombolas têm sido produzidos, com vistas à instrução de processos administrativos de regularização fundiária, com vistas à operacionalização do Art. 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal, promulgada em 1988. Este direito constitucional garante aos remanescentes das comunidades dos quilombos o direito à propriedade definitiva das suas terras e atribui ao Estado o dever de emitir os respectivos títulos. Os relatórios técnicos, são, desta forma, produtos resultantes de estudos técnico-científicos destinados à identificação e delimitação dos territórios objeto da titulação coletiva, nos termos do Decreto 4.887/2003 e das Instruções Normativas do INCRA¹, autarquia agrária competente para esse trabalho.

Ao longo desse tempo, a questão quilombola foi se conformando como um campo de estudos para as Ciências Humanas e Sociais. Assim, profissionais de diversas formações (antropologia, história, geografia, sociologia, direito etc.) têm se envolvido nesse esforço de implementar os direitos territoriais das comunidades quilombolas, utilizando referenciais teóricos os mais variados, como forma de caracterizar as comunidades e justificar os seus pleitos perante ao Estado.

Nesse contexto, foram sendo forjados embates técnico-científicos em torno da seguinte questão: quais aportes teórico-metodológicos são mais adequados para a construção de um relatório técnico de identificação e delimitação de um território quilombola? Quem são os quilombolas? Como explicar a “quilombolidade”² de determinados grupos sociais? São

¹ O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) é uma autarquia federal, cuja missão prioritária é executar a reforma agrária e realizar o ordenamento fundiário nacional. Criado pelo Decreto nº 1.110, de 9 de julho de 1970, atualmente o Incra está subordinado ao Ministério do Desenvolvimento Agrário e Agricultura Familiar (MDA) e implantado em todo o território nacional por meio de 30 superintendências regionais (SR's). Dentre as ações desenvolvidas pelo INCRA temos: a desapropriação de imóveis rurais, a implantação do programa nacional de reforma agrária, a concessão de crédito instalação aos assentados, a gestão do cadastro rural, o geroreferenciamento e a certificação dos imóveis rurais, controle da aquisição de terras por estrangeiros, a regularização fundiária dos territórios quilombolas, dentre outros (www.incra.gov.br). Atualmente é a Instrução Normativa/INCRA/Nº 57/2009 que regulamenta a elaboração dos relatórios técnicos de identificação e delimitação dos territórios quilombolas (RTIDs).

² Tomei o termo a partir da leitura de STEUERNAGEL (2010). Embora o autor não defina explicitamente o que ele considera como “quilombolidade”, aqui utilizo o termo como a qualidade (ou as qualidades) que caracterizam uma comunidade como “quilombola”.

camponeses (como tantos outros) que possuem múltiplas identidades e, entre as quais, a de “quilombolas”, ou são grupos sociais que estão vivendo um processo de etnogênese ou emergência étnica³?

Neste artigo, apresento uma breve análise sobre essas questões, tomando como referências os relatórios técnicos de identificação e delimitação de territórios quilombolas produzidos pelo INCRA na Bahia. Segundo dados do INCRA, de 2003 a 2024, foram produzidos e publicados 328 relatórios de identificação e delimitação de territórios quilombolas, elaborados sob diferentes modalidades de execução: execução direta, convênios, contratos, termos de cooperação técnica, termos de execução descentralizada, doações etc⁴. A Superintendência Regional do INCRA na Bahia foi a que mais produziu relatórios neste período, totalizando 49 (quarenta e nove) relatórios publicados, constituindo-se, assim, num importante *locus* de pesquisa sobre essa temática, devido à quantidade e diversidade de relatórios.

Este texto é um recorte de minha tese de doutorado intitulada *Antropologia e Estado: Uma Etnografia dos Processos de Reconhecimento Territorial Quilombola na Bahia (2003-2018)* (Santos, 2019), orientada pela Profa. Dra. Ana Paula Comin de Carvalho. A pesquisa foi realizada a partir da leitura e análise de relatórios técnicos de identificação e delimitação de territórios quilombolas (etnografia documental), produzidos em diferentes contextos, bem como através de entrevistas com os/as antropólogos/as autores/as e com outros membros das equipes técnicas⁵. Foi possível, assim,

³ Discutindo o conceito de etnogênese/emergência, étnica Arruti (1997:27) coloca: “O atual processo de atribuição de “direitos” às “comunidades remanescentes de quilombos” opera um tipo de transformação semelhante entre as comunidades rurais negras, dando origem também a processos de etnogênese. Como apontou Sider (1976), se o etnocídio é o extermínio sistemático de um estilo de vida, em oposição a ele, a construção fraternal de uma autoconsciência e de uma identidade coletiva (de base racial e/ou histórica) contra a ação de um Estado Nacional opressor, com vistas a ganhos políticos, entre os quais pode-se encontrar alguma expectativa de autodeterminação, deve ser chamada de etnogênese. Mas, ressalta Sider, os grupos étnicos não são perseverados ou preservados, e sim criados. Isso faz com que o processo de localização e mobilização para o reconhecimento de “remanescentes” fuja do universo das “questões de raça”, para figurar no plano não só da etnicidade, mas da etnogênese, já que não se trata de recuperar etnias, no sentido convencional, mas produzir novos sujeitos políticos, que se organizam mobilizando uma série de elementos de identidade comum e de caráter localizado que remetem a um mesmo passado de escravidão e submissão, a fim de alcançarem novos recursos, em particular os de natureza territorial”.

⁴Dados disponíveis em: https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/governanca-fundiaria/Acompanhamentodosprocessosderegularizacaoquilombola_06.11.24.pdf. Acesso em 28 jan. 2025.

⁵ O *corpus* de pesquisa para a tese, defendida em 2019, foram todos os relatórios técnicos então publicados na Bahia e 43 (quarenta e três) entrevistas gravadas, principalmente com antropólogos/as, mas também com geógrafos/as, agrônomos e gestores públicos que

fomentar uma análise reflexiva e comparativa dos referenciais teóricos utilizados para a elaboração dos relatórios.

Com efeito, uma das questões da pesquisa foi a descrição dos aportes teóricos mais acionados pelos/as autores/as e como estes foram operacionalizados em cada caso concreto para justificar o pleito territorial; quais as estratégias narrativas, conceitos privilegiados e os argumentos mais utilizados ⁶. No trabalho, identifiquei 03 (três) perspectivas teóricas principais que embasaram os relatórios técnicos: uma vinculada mais à Geografia; outra vinculada mais à Sociologia e outra mais vinculada à Antropologia. A perspectiva “mais geográfica” centrou-se nas teorias da questão agrária; a perspectiva “mais sociológica” centrou-se nas teorias do campesinato; e a perspectiva “mais antropológica”, centrou nas teorias da etnicidade.

É importante ressaltar que o qualificativo “mais” apareceu pelos/as interlocutores/as da pesquisa como forma de enfatizar qual a perspectiva predominante quanto ao campo de conhecimento científico (geografia, sociologia ou antropologia), mas em cada uma delas outras perspectivas teóricas podem estar associadas na construção do argumento. Por exemplo, ser “mais sociológico” não exclui do relatório as referências a teorias mais associadas à Antropologia e vice-versa, mas significa que uma certa perspectiva, que eles/elas entenderam ser mais do campo da sociologia, teve destaque na interpretação dos dados e na construção da narrativa.

Neste artigo apresento, pois, esses achados da pesquisa, com uma breve análise de cada uma dessas perspectivas teóricas principais que subsidiaram os relatórios técnicos na Bahia. Além dessa introdução, o artigo conta uma seção para a análise dos relatórios “mais geográficos”, outra para os relatórios “mais sociológicos” e outra para os relatórios “mais antropológicos”, além das considerações e referências.

estiveram envolvidos no trabalho de produção dos laudos.

⁶ Em outros artigos apresento as discussões teórico-metodológicas da minha pesquisa:

SANTOS, Flavio Luis Assiz dos. Uma etnografia dos laudos antropológicos de reconhecimento territorial quilombola: apontamentos teórico-metodológicos e éticos da pesquisa. *Prelúdios*, Salvador, v. 9, n. 10, p. 26-47, 2020. Disponível em <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistapreludios/article/view/36902>

SANTOS, Flavio Luis Assiz dos. Fazer laudos: algumas questões teórico-metodológicas de uma práxis institucionalizada. *Campos*, Curitiba, v. 20, n. 2, p. 175-188, 2019. Disponível em <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/70952>

OS RELATÓRIOS “MAIS GEOGRÁFICOS”

Os relatórios técnicos que foram identificados como “mais geográficos” foram aqueles produzidos sob a coordenação do Projeto de Pesquisa GeografAR, vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal da Bahia(UFBA) ⁷. Nesse contexto, a questão quilombola é compreendida como uma das facetas da questão agrária, na medida em que envolvem, precipuamente, disputas por relações de poder e territoriais, motivadas pela desigual estrutura fundiária brasileira, embora fortemente marcadas por fatores étnicos e identitários. O autorreconhecimento das comunidades quilombolas e suas demandas por regularização fundiária, são vistos como mais umas das estratégias de resistência que alguns grupos sociais camponeses vêm empreendendo para permanecer no seu território, frente aos diversos mecanismos de expropriação sofridos pela ação do Estado e do Capital.

(...) identifica-se a continuidade da histórica concentração de terras e as enormes barreiras encontradas pelos grupos sociais que reivindicam seus direitos territoriais para reverter esta permanência histórica. Aparentemente contraditório, mas como parte do mesmo processo, identifica-se a emergência e consolidação dos movimentos sociais no campo, enquanto forças políticas de transformação social. Em especial, o esforço empreendido pelos trabalhadores rurais sem terra para “entrar” na terra, como, também, a organicidade dos povos e comunidades tradicionais para retornar e/ou permanecer nas terras que ocupam há muito tempo através da luta e resistência pelo reconhecimento legal dos seus territórios, legitimados historicamente pelo uso para a reprodução material e imaterial da vida (Germani, 2010:270)⁸.

Nesse sentido, o "étnico" aparece como mais um elemento que está sob um mesmo denominador comum: a questão agrária em sua dimensão territorial. Assim, as comunidades quilombolas não estão dissociadas do quadro em que se encontra a questão agrária nacional e regional. Para os/as

⁷ O GeografAR (A Geografia dos Assentamentos na Área Rural), criado em 1996, é um Projeto de Pesquisa, vinculado ao Departamento de Geografia e ao Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFBA, coordenado pela Profa. Dra. Guiomar Inez Germani e pela Profa. Dra. Gilca Garcia de Oliveira, que desenvolve pesquisas com o propósito de analisar os processos de (re)produção do espaço geográfico no campo baiano, em suas distintas temporalidades, espacialidades e territorialidades. Os/as pesquisadores do GeografAR centram-se suas pesquisas sobre assentamentos da reforma agrária, quilombolas, fundos e fechos de pastos, temas de estudos vinculados à Geografia Agrária. Em 2004, o INCRA/BA firmou um convênio com a UFBA e a UNEB, coordenado pelo GeografAR, para a elaboração de 05 relatórios de identificação e delimitação de territórios quilombolas na Bahia (<https://geografar.ufba.br/>).

⁸ Citação da geógrafa Guiomar Inez Germani, coordenadora do Projeto GeografAR/UFBA.

autores/as dessa perspectiva teórica, o que está ocorrendo no campo baiano são processos de "luta na terra" e de "luta pela terra", que estão associados à organização dos camponeses em busca dos seus direitos e para manter um modo de vida calcado nos laços de parentesco, na solidariedade e nas alianças que marcam e demarcam os territórios vividos.

A política de titulação quilombola é encarada como mais uma forma de conquista de determinados segmentos dos camponeses (grupos étnicos quilombolas) frente aos diversos mecanismos do capital (articulados com o Estado) para apropriar-se da renda capitalista da terra. Vem daí a retórica da "resistência" que marca sobremaneira os relatórios técnicos dessa corrente. Esta política, pois, constitui uma possibilidade para esses grupos resgatarem (direito de retorno), por meio da desapropriação, as terras tradicionalmente ocupadas, mas que lhes foram sendo expropriadas ao longo do tempo em virtude de processos de desterritorialização. Desta forma, a intervenção estatal de titulação quilombola representa, ao mesmo tempo, uma política de reforma agrária (redistribuição da terra), de regularização fundiária (reconhecimento de ocupações tradicionais) e de reparação (étnico-racial).

Nesses relatórios, são descritos os problemas agrários provocados pelos conflitos com os fazendeiros, a expropriação fundiária, a desterritorialização e reterritorialização dos grupos sociais e a interdição e/ou diminuição do acesso aos recursos naturais, o que enseja prejuízos na manutenção de um modo de vida camponês quilombola, por exemplo, como a diminuição do número de casas de farinha por falta de terra para plantar mandioca e os problemas advindos da dificuldade de acesso a lagoas, rios, fontes e outros recursos naturais existentes nos territórios. A associação desses problemas com um processo de organização dos camponeses em torno da luta pelo acesso aos direitos (movimentos sociais) reforça a retórica da "resistência" desses grupos frente à expansão das relações capitalistas no campo baiano. "Tornar-se" quilombola, desta forma, é uma dessas estratégias de resistência.

Metodologicamente, as comunidades quilombolas são inseridas primeiro numa região (contexto regional) onde a presença de diversas formas de luta "pela" terra e "na" terra é algo recorrente; uma marca da continuidade da questão agrária (dos problemas agrários) na Bahia. Para tanto, os relatórios são construídos com o uso de vários dados quantitativos que comprovam essa situação. A análise parte da escala regional para a escala local e não o contrário, como parece ser mais a tradição disciplinar das Ciências Sociais (Antropologia e Sociologia). O recorte "agrário" domina a construção da narrativa, com o foco mais na caracterização espacial/territorial que na caracterização étnica/identitária.

OS RELATÓRIOS “MAIS SOCIOLÓGICOS”

Os relatórios técnicos identificados como “mais sociológicos”⁹ foram aqueles produzidos sob a coordenação de cientistas sociais com a formação mais concentrada na Sociologia, formados/as, sobretudo, sob a influência do NUCLEAR¹⁰. Nesses relatórios, foi acionada a teoria do campesinato, articulando-a com a teoria da etnicidade. Assim, os quilombolas são caracterizados como, antes de tudo, camponeses que se reproduzem a partir do trabalho familiar na terra. A narrativa é construída para demonstrar que outras identidades relacionadas com a realidade camponesa podem se sobrepor, todavia, a variante étnica quilombola aparece hoje como fundamental para entender os processos sociais nas comunidades, mas não é determinante deles.

A gente não conseguia ver uma separação tão nítida entre as questões étnicas e as questões de campesinidade porque estão interligadas, mas a gente sentia a necessidade de aprofundar a questão étnica para justificar essa ligação, para fazer sentido na discussão. (...) As comunidades quilombolas são diferentes das indígenas; elas se aproximam mais das comunidades tradicionais camponesas, para gente isso fazia sentido. (...) A gente enxergava usar a teoria do campesinato como uma forma de complementar e de solucionar algumas questões que estavam com lacunas, que a teoria da etnicidade não respondia. (...) A teoria do campesinato é mais ampla, ela não aprofunda a questão étnica, mas ela se utiliza de elementos da teoria da etnicidade para explicar a separação de comunidades que se veem diferenciadas por questões étnicas, para demarcar esses conflitos do campo também em torno de questões étnicas¹¹.

Esta forma de olhar sobre a realidade quilombola aparece nos relatórios dessa perspectiva através de uma narrativa que busca mostrar que na sua trajetória histórica o “rótulo” de quilombolas (mais recente) é acionado (a

⁹ Os termos “mais sociológico”, “olhar sociológico”, “sociologia rural”, “perspectiva mais sociológica”, “pegada mais sociológica”, “abordagem sociológica” e “visão sociológica” foram usados pelas minhas interlocutoras em diversos contextos.

¹⁰ O NUCLEAR (Núcleo de Estudos Ambientais e Rurais - <https://www.cienciassociais.ffch.ufba.br/nuclear-nucleo-de-estudos-ambientais-e-rurais>), criado em 1999, é um grupo de pesquisa interdisciplinar de pesquisadores da UFBA (vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e coordenado pela Profa. Dra Lídia Cardel) que desenvolve atividades de pesquisa e extensão voltadas para áreas rurais e meio ambiente. Os/as pesquisadores do NUCLEAR centra-se suas pesquisas sobre camponeses, campo de estudos no Brasil que mais se desenvolveu a partir de trabalhos da sociologia. Os/as profissionais vinculados ao NUCLEAR produziram relatórios técnicos de identificação e delimitação de territórios quilombolas vinculados a convênios firmados pelo INCRA com fundações de apoio a pesquisa da Bahia.

¹¹ Trecho de entrevista com uma antrópologa desse núcleo “mais sociológico”, vinculada ao NUCLEAR, refletindo sobre o contexto da sua pesquisa para os relatórios técnicos.

partir de mediações externas) como parte de um processo identitário maior. Ser quilombola não é uma identidade exclusiva, relacionada unicamente ao passado de resistência e a ancestralidade. A identidade quilombola vai sendo forjada num longo processo de territorialização. Ela é retroalimentada também pelas identidades de trabalhador/a rural, de trabalhador/a da roça, de lavrador/a e de agricultor/a (uma cosmologia camponesa que tem a ver com experiências e modo de vida e trabalho). É “(...) a constituição de um sujeito global (...)”¹².

É uma postura teórica muito próxima da perspectiva “mais geográfica”, ao “pensar a questão agrária” como um elemento politicamente forte para justificar o território. A questão das situações de mudanças sociais e econômicas que provocam os conflitos agrários trazem ameaças à sociabilidade quilombola e estimulam mobilizações identitárias étnicas e reivindicações territoriais. Assim, esse olhar teórico também reconhece a etnicidade como um aspecto fundamental da realidade quilombola baiana.

O quilombola é, antes de tudo, um camponês que apresenta uma cosmologia própria, associada à ascendência negra e que possui uma identidade étnica. O conceito de identidade é acionado nos relatórios em sua variante étnica, ou seja, como uma das possibilidades de identidade social. A identidade étnica é fundamental para subsidiar a investigação sobre as relações intergrupos (com o *outro*) e intragrupo (*entre nós*). Ademais, é fundamental na explicação dos critérios de definição dos membros e não membros das comunidades pelos quilombolas e de eleição dos sinais diacríticos e políticos, num contexto de relação desses grupos sociais com o Estado.

A partir da construção de uma articulação teórica entre estes conceitos, a identidade é vista como um processo social muito denso que se constitui na relação do *nós* com os *outros*. No caso das comunidades quilombolas, a identidade étnica foi/é construída no processo de posituação da estigmatização proveniente do preconceito racial e é acionada como mais uma das identidades possíveis, a partir do reconhecimento estatal e pela política reparatória. Desta forma, o processo identitário por que passam as comunidades negras (sobretudo as rurais) que acionam o Art. 68 do ADCT não se restringe à variante étnica e nem é imperativo ao étnico. A identidade de camponês ou de comunidade rural negra não prejudica a identificação enquanto remanescente de quilombo e, do mesmo modo, a identidade quilombola ajuda a reforçar as outras identidades.

¹² Termo usado por umas das minhas interlocutoras.

OS RELATÓRIOS “MAIS ANTROPOLÓGICOS”

Os relatórios técnicos identificados como “mais antropológicos”¹³ foram aqueles produzidos por cientistas socais, com formação concentrada na Antropologia, muitos deles/as vinculados ao PINEB¹⁴. Nestes casos, o referencial teórico, diferentemente dos relatórios da perspectiva “mais sociológica”, privilegiou o “recorte étnico”, numa evidente adesão à teoria da etnicidade. Para essa corrente, a questão quilombola se aproxima muito da questão indígena, sendo o sentimento de pertencimento (identidade) dado pela ancestralidade fundamentalmente.

(...) o objeto quilombo lógico que passa pela Sociologia Rural também mas a etnicidade está muito mais, as teorias da etnicidade são muito mais eficientes para pensar aquilo ali (os quilombos) ou extremamente necessária; também a Sociologia Rural mas o cerne da questão, da pergunta que é feita para gente a teoria da etnicidade responde melhor; (...) a identidade é um processo de construção e com certeza muitos ali (os quilombolas) eram vistos simplesmente como agricultores, simplesmente como marisqueiras porque a sua origem histórica nunca havia sido problematizada; então lógico que eles nunca se pensaram e haviam sido pensados enquanto quilombos (...)¹⁵.

A etnicidade aqui é a questão central. A identidade quilombola está associada a um passado de resistência à escravidão que é anterior à territorialidade dos grupos (origem comum, ancestralidade negra e resistência). Primeiro vem a etnicidade (a autoafirmação étnica dada pelo parentesco, por uma origem comum, “de se sentir de um grupo”) e depois vem a territorialidade camponesa (o sentimento de ligação a uma determinada terra). A ênfase é na resistência e no pertencimento étnico. Isto é que justifica a delimitação do território quilombola.

Nesse sentido, os quilombolas acionam a sua origem étnica e desenvolveram uma forma de trabalhar a terra que os caracteriza como camponeses, mas a sua identidade quilombola só pôde ser “externada”

¹³ Os termos “mais antropológico”, “olhar antropológico”, “perspectiva mais antropológica”, “pegada mais antropológica”, “abordagem antropológica” e “visão antropológica” foram usados pelas minhas interlocutoras em diversos contextos.

¹⁴ O PINEB (Programa de Pesquisas sobre Povos Indígenas do Nordeste Brasileiro), criado em 1971, é um programa de pesquisa sobre povos indígenas do nordeste brasileiro (vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFBA e coordenado pela Profa. Dra. Maria do Rosário Carvalho) que tem como objetivos, entre outros, produzir conhecimento sobre os povos indígenas da Bahia e do Nordeste e, a partir da elaboração teórica, ajudar na formulação de políticas indigenistas pertinentes. Os pesquisadores do PINEB estudam fundamentalmente indígenas, tema que no Brasil centrou-se nas pesquisas sobre etnicidade, desenvolvidas sobretudo por antropólogos/as.

¹⁵ Trecho de entrevista com uma antropóloga desse núcleo “mais antropológicos”, vinculada ao PINEB, sobre o contexto de elaboração de relatórios técnicos.

(acionada para fora) quando, num contexto pós-Constituição de 1988, eles tiveram uma expectativa de direitos, se reposicionando politicamente frente a todos os preconceitos que sofreram e reivindicando a regularização fundiária do seu território (Cunha, 1986). Com efeito, a etnicidade sempre esteve presente, mas estava como que “submersa” e emergiu (“emergência étnica”) “sobrecarregando de sentido” determinados sinais diacríticos das comunidades (“pegada étnica”).

Para esses/as autores/as, a teoria do campesinato, embora mais adequada para um “recorte de classe”, pode até ser utilizada em alguns aspectos, mas o que importa, de fato, é o “recorte étnico”.

Você tem que ir direto no ponto: qual é a identidade social? É essa? Então você vai usar uma teoria que tem a ver com essa identidade social, não vai usar outra coisa que não tem a ver com esse pertencimento e você tem que ligar esse pertencimento à terra porque seu laudo é territorial, você pode até usar como apoio as teorias de campesinato, você até pode, mas não é isso que importa (...) O relatório é antropológico!¹⁶

Nos relatórios dessa perspectiva analítica, o étnico é o fio condutor do argumento e na perspectiva “mais sociológica” o étnico aparece como um dos aspectos da identidade social (a identidade étnica). Portanto, o ponto de divergência entre as duas perspectivas teóricas está no foco que é dado ao lugar da etnicidade na trajetória das comunidades quilombolas. Contudo, tanto os relatórios “mais sociológicos” quanto os relatórios “mais antropológicos”, ao contrário dos relatórios “mais geográficos”, apresentam uma narrativa cuja ênfase está mais na caracterização étnica/identitária que na caracterização espacial/territorial.

CONSIDERAÇÕES

As diferentes perspectivas teóricas identificadas nos relatórios técnicos de identificação e delimitação territorial quilombola na Bahia buscaram, mesmo que implicitamente, responder algumas questões centrais: Por que determinada comunidade é quilombola? O que é ser quilombola? Como “enquadrar” as comunidades pesquisadas nos parâmetros jurídicos das normas em vigor? Quais questionamentos seriam colocados pelas contestações quanto à identidade quilombola das comunidades? Para que uma política fundiária diferenciada para os quilombolas? São questões intrinsecamente associadas à própria política de regularização de territórios

¹⁶ Trecho de entrevista com uma antropóloga que caracteriza os seus relatórios como de “cunho antropológico”.

quilombolas; fomentando debates institucionais, técnicos, acadêmicos e políticos.

No que se refere especificamente à utilização da teoria do campesinato e da teoria da etnicidade, não podemos trata-las como campos autônomos, mas a pesquisa mostrou que, a partir de uma determinada “tônica de formação acadêmica”, deu-se mais ênfase a uma determinada linha teórica. Portanto, não há como analisarmos estes relatórios sem nos referirmos à teoria social e à história dos núcleos formadores dos cientistas humanos e sociais no Brasil.

Muito embora possamos pensar que houve nas últimas décadas uma migração das referências da teoria do campesinato para as referências da teoria da etnicidade no que tange os relatórios técnicos, não podemos dizer que haja, na história das ciências humanas e sociais no Brasil, diferenças disciplinares que autorizem associar exclusivamente a teoria do campesinato à Sociologia (ou à Geografia) e a teoria da etnicidade à Antropologia. Ambas foram/são desenvolvidas por todas as disciplinas. Contudo, os/as meus/minhas interlocutores/as de pesquisa traduziram essa questão em termos de diferenças disciplinares.

O que foi possível verificar é que, na Bahia, a demanda por relatórios técnicos quilombolas acabaram “abrindo um campo profissional e teórico-metodológico” que foi ocupado basicamente por profissionais formados pela UFBA, habilitados em Geografia, em Antropologia e em Sociologia. Nesta universidade, por exemplo, a formação curricular dos cientistas sociais tem um caminho em comum, mas em um momento da trajetória acadêmica, os graduandos escolhem uma determinada especialização (Sociologia, Antropologia ou Ciência Política), o que os tornam profissionais diferenciados em suas perspectivas de análise. No caso da Geografia, o paradigma da questão agrária é a principal “tradição de estudo” de formação dos/as geógrafos/as nesta universidade. Trata-se, pois, de uma configuração local, constituindo-se num dado importante para a compreensão dos relatórios produzidos na Bahia num determinado período, mas que, de forma alguma, pode ser generalizado, extrapolado para pensar outras situações sociais que deram origem aos relatórios técnicos dessa natureza no Brasil. Relatórios produzidos por outros/as profissionais, formados por outras universidades e/ou em outras épocas, em outros contextos, provavelmente apresentarão outras perspectivas analíticas quanto ao lugar da teoria do campesinato e da teoria da etnicidade (e da relação entre ambas) como balizadoras da identificação e delimitação dos territórios quilombolas.

Outro elemento fundamental é a vinculação do/a autor/a do relatório técnico aos grupos de pesquisa da UFBA. Foram 03 grupos de pesquisa

principais (GeografAR, NUCLEAR e PINEB), que mais formaram profissionais que atuaram na produção de relatórios de identificação e delimitação de territórios quilombolas na Bahia no período da pesquisa. Com efeito, cada grupo de pesquisa buscou firmar suas posições levando ao debate da produção dos relatórios a experiência adquirida em diversas pesquisas acadêmicas e oferecendo um determinado enquadramento teórico para a questão da identificação e delimitação dos territórios quilombolas. O fato é que foram estas três “tradições de estudo” que acabaram norteando os debates envolvendo a produção dos relatórios técnicos e, como consequência, de modo geral, os relatórios que foram produzidos pelas equipes que eram oriundas (ou tinham aproximação teórica) do GeografAR foram os relatórios “mais geográficos”; os que foram produzidos pelas equipes oriundas (ou tinham aproximação teórica) do NUCLEAR foram os relatórios “mais sociológicos” e os que foram produzidos pelas equipes que eram oriundas/o (ou tinha aproximação teórica) do PINEB foram os relatórios “mais antropológicos”.

Vale ressaltar que cada perspectiva teórica (seja “mais geográfica”, “mais sociológica” ou “mais antropológica”) representa uma determinada “trajetória de olhar sobre a realidade” e, portanto, não se constitui numa perspectiva mais ou menos correta. São arcabouços teóricos possíveis para entender a quilombolidade dos grupos sociais que reivindicam direitos territoriais (e outros), que acabam convergindo para a construção de justificativas plausíveis, etnograficamente ancoradas, para a delimitação dos territórios quilombolas.

REFERÊNCIAS

ARRUTI, JOSÉ MAURICIO ANDION. *A EMERGÊNCIA DOS “REMANESCENTES”*: NOTAS PARA O DIÁLOGO ENTRE INDÍGENAS E QUILOMBOLAS. IN: **MANA. ESTUDOS DE ANTROPOLOGIA SOCIAL**. PPGAS–UFRJ.3/2. RIO DE JANEIRO: PPGAS, 1997.

BRASIL. **DECRETO Nº 4.887, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2003**. REGULAMENTA O PROCEDIMENTO PARA IDENTIFICAÇÃO, RECONHECIMENTO, DELIMITAÇÃO, DEMARCAÇÃO E TITULAÇÃO DAS TERRAS OCUPADAS POR REMANESCENTES DAS COMUNIDADES DOS QUILOMBOS DE QUE TRATA O ART. 68 DO ATO DAS DISPOSIÇÕES CONSTITUCIONAIS TRANSITÓRIAS. BRASÍLIA, 2003C. DISPONÍVEL EM: <[HTTP://WWW.PLANALTO.GOV.BR/CCIVIL_03/DECRETO/2003/D4887.HTM](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Decreto/2003/D4887.htm)>. ACESSO EM 30 DE OUTUBRO DE 2018.

BRASIL. MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO. INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA. **INSTRUÇÃO NORMATIVA Nº 57, DE 20 DE OUTUBRO DE 2009**. REGULAMENTA O PROCEDIMENTO PARA IDENTIFICAÇÃO, RECONHECIMENTO,

DELIMITAÇÃO, DEMARCAÇÃO, DESINTRUSÃO, TITULAÇÃO E REGISTRO DAS TERRAS OCUPADAS POR REMANESCENTES DAS COMUNIDADES DOS QUILOMBOS DE QUE TRATAM O ART. 68 DO ATO DAS DISPOSIÇÕES CONSTITUCIONAIS TRANSITÓRIAS DA CONSTITUIÇÃO FEDERAL DE 1988 E O DECRETO Nº 4.887, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2003. BRASÍLIA, 2009B. DISPONÍVEL EM: [HTTP://WWW.INCRA.GOV.BR/SITES/DEFAULT/FILES/UPLOADS/INSTITUCIONALL/LEGISLACAO--/ATOS-INTERNOS/INSTRUCOES/IN_57_2009_QUILOMBOLAS.PDF](http://www.incra.gov.br/sites/default/files/uploads/institucional/legislacao--/atos-internos/instrucoes/in_57_2009_quilombolas.pdf). ACESSO EM 30 DE OUTUBRO DE 2018.

CUNHA, MANUELA CARNEIRO [1979] 1986, “ETNICIDADE: DA CULTURA RESIDUAL MAS IRREDUTÍVEL”: 96-108. IN _____ **ANTROPOLOGIA DO BRASIL: MITO, HISTÓRIA E ETNICIDADE**. SÃO PAULO, BRASILIENSE/EDUSP.

GERMANI, GUIOMAR INEZ. **QUESTÃO AGRÁRIA E MOVIMENTOS SOCIAIS: A TERRITORIALIZAÇÃO DA LUTA PELA TERRA NA BAHIA**. IN: COELHO NETO, AGRIPINO SOUZA; SANTOS, EDNUSIA MOREIRA CARNEIRO; SILVA, ONILDO ARAÚJO (ORG.). **(GEO) GRAFIAS DOS MOVIMENTOS SOCIAIS**. FEIRA DE SANTANA: UEFS EDITORA, 2010.

SOUZA, MARCELO LOPES DE. **O TERRITÓRIO: SOBRE ESPAÇO E PODER, AUTONOMIA E DESENVOLVIMENTO**. IN: CASTRO, INÁ ELIAS DE; GOMES, PAULO CÉSAR DA COSTA; CORRÊA, ROBERTO LOBATO (ORG.). **GEOGRAFIA: CONCEITOS E TEMAS**. RIO DE JANEIRO: BERTRAND BRASIL, 1995.

SANTOS, FLAVIO LUIS ASSIZ DOS. **ANTROPOLOGIA E ESTADO: UMA ETNOGRAFIA DOS PROCESSOS DE RECONHECIMENTO TERRITORIAL QUILOMBOLA NA BAHIA (2003-2018)**. TESE DE DOUTORADO EM ANTROPOLOGIA. SALVADOR, UFBA, 2019 (A).

SANTOS, FLAVIO LUIS ASSIZ DOS. FAZER LAUDOS: ALGUMAS QUESTÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS DE UMA PRÁXIS INSTITUCIONALIZADA. **CAMPOS**, CURITIBA, v. 20, N. 2, P. 175-188, 2019(B). DISPONÍVEL EM [HTTPS://REVISTAS.UFPR.BR/CAMPOS/ARTICLE/VIEW/70952](https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/70952)

SANTOS, FLAVIO LUIS ASSIZ DOS. UMA ETNOGRAFIA DOS LAUDOS ANTROPOLÓGICOS DE RECONHECIMENTO TERRITORIAL QUILOMBOLA: APONTAMENTOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS E ÉTICOS DA PESQUISA. **PRELÚDIOS**, SALVADOR, v. 9, N. 10, P. 26-47, 2020. DISPONÍVEL EM [HTTPS://PERIODICOS.UFBA.BR/INDEX.PHP/REVISTAPRELUDIOS/ARTICLE/VIEW/36902](https://periodicos.ufba.br/index.php/revistapreludios/article/view/36902)

STEUERNAGEL, MAICON SILVA. **ENTRE MARGENS E MORROS. A GEOGRAFIA NARRATIVA DOS FILHOS DA PEDRA BRANCA**. DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM ANTROPOLOGIA. UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ, CURITIBA, 2010.

A POLÍTICA DOS ARTESANATOS

MOBILIZAÇÃO DE OBJETOS E LUTA POR DIREITOS QUILOMBOLAS EM PARATY, RIO DE JANEIRO

Leonardo da Silva Vidal

Doutorando e Mestre em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF)

Resumo: Este artigo aborda a mobilização de artesanatos como estratégia de garantia e manutenção do direito territorial quilombola. Por meio de pesquisa etnográfica realizada com artesãs e artesãos do Quilombo Campinho da Independência, localizado em Paraty/RJ, investigou-se o processo de etnicização e constituição do valor político de objetos materiais, hoje categorizados enquanto artesanatos. A investigação a respeito deste processo de atribuição de sentidos políticos aos objetos deu-se a partir da análise histórica e processual da política de valor dos artesanatos. Para além de uma alternativa econômica, os artesanatos são instrumentos de estratégia coletiva na luta por direitos políticos pautados na etnicidade.

Palavras-chave: Antropologia Política; Identidade Étnica; Quilombos; Artesanato.

Abstract: This article approaches the mobilization of handicrafts as a strategy to guarantee and maintain quilombola territorial rights. Through ethnographic research carried out with artisans from Quilombo Campinho da Independência, located in Paraty/RJ, the process of ethnicization and constitution of the political value of material objects, today categorized as handicrafts, was investigated. The investigation into this process of attributing political meanings to objects was based on the historical and procedural analysis of the value policy of crafts. In addition to being an economic alternative, handicrafts are instruments of collective strategy in the fight for political rights based on ethnicity.

Keywords: Political Anthropology; Ethnic Identity; Quilombo; Handicraft.

INTRODUÇÃO

Quilombola é a casa de estuque. Só que aí veio a casa de alvenaria então deixamos a loja como representante do quilombo, que é quilombola né. A loja de estuque, então, não pode desmanchar. Tem que ser de estuque mesmo. Representar o nosso lugar, senão vão chegar aí e cadê? Não tem nenhuma casa de estuque no lugar e vocês são quilombolas? Porque quando o governo vier, cadê? [...]. Não pode ficar sem, senão o governo vai e toma nossas terras e dão para outro.

Essa foi uma fala (2023) de um dos artesãos do Quilombo Campinho da Independência (Paraty/RJ) a respeito da casa de artesanato comunitária ser uma construção aos moldes de uma casa de estuque¹. Foi a partir deste momento que dei a devida atenção etnográfica à relação entre os artesanatos² e a luta por direitos quilombolas.

Os artesanatos são objetos em constante fluxo. Essencialmente manual, individualizado e, ao mesmo tempo coletivo e mutável, o trabalho artesanal é desenvolvido em contextos heterogêneos e diversificados a partir do tempo e da liberdade de criação de artesãs e artesãos em relação à forma, aos materiais e às tecnologias empregadas. Utilizados como fonte de renda, são também preenchidos por categorias sociais de significação oriundas de diferentes modos e visões de vida, fazeres e estéticas. Esses objetos compõem o universo de alternativas econômicas e elementos culturais característicos do grupo.

O Quilombo do Campinho é uma comunidade³ que está em sua sétima geração e possui sua referência histórica em comum no mito das três mulheres (Gusmão, 1995) trazidas na condição de escravizadas para a antiga Fazenda Independência, localizada em Paraty. Com a decadência do engenho, as terras da fazenda foram doadas para as três mulheres, configurando-se, assim, como terras de preto (Almeida, 2008). Foi nessa ocupação descontínua do território (Lima, 2009)⁴, compreendido entre as antigas fazendas da

¹ Casa de artesanato é a denominação dos espaços de comercialização dos artesanatos dentro do Campinho. Estuque é um tipo de construção na qual se utiliza a técnica do pau a pique. A casa de estuque é considerada a casa tradicional quilombola

² A categoria artesanato foi introduzida por meio da relação com os comerciantes da cidade e com turistas.

³ Denominação utilizada pelos próprios moradores do Campinho.

⁴ Descrevo na dissertação diferentes projetos de colonização agrícola baseados em um discurso de desenvolvimento e modernização promovidos pelos governos federal e estadual que atingem os moradores do Campinho, forçando-os a uma sedentarização e uma nova

Independência e de Paraty-Mirim, denominado de Sertão da Independência, que se deu a formação de um campesinato negro (Gomes, 2015) constituído por meio da produção agrícola em roças de feijão, milho, cana e hortaliças, sobretudo a produção da farinha de mandioca, a qual era alimento básico de consumo e também de comércio (Gusmão, 1995). Balaies, tipitis e peneiras, portanto, já estavam presentes nas relações e atividades do cotidiano da comunidade para usos pessoais e coletivos, principalmente no trabalho na roça, antes mesmo de serem comercializados e classificados como artesanato.

A análise da situação colonial (Balandier, 1993) que constitui historicamente o Campinho é imprescindível para perceber a condição social e econômica vivenciada por seus moradores. Com a estigmatização dos sujeitos, o crescimento da comunidade e as dificuldades de obtenção de renda, um núcleo familiar específico passou a comercializar esses artefatos utilizados no trabalho na roça, tanto para comerciantes e moradores da cidade quanto para os outros núcleos familiares do Campinho e bairros próximos. Ao longo do tempo, outras famílias começaram também a produzir esses e outros objetos para vender na cidade, configurando, então, uma possibilidade de geração de renda para além da venda da farinha e dos esporádicos serviços que surgiam para os homens em outros municípios. Portanto, de artefatos a mercadorias utilizadas no trabalho na roça, a situação mercantil desses objetos começa a se conformar como seu traço social mais relevante (Appadurai, 2008).

A comercialização desses objetos sofre alterações a partir da mudança da condição de posseiros para a condição quilombola. No processo de reconhecimento étnico descrito por Lima (2009) em sua etnografia, é possível perceber que os artesanatos possuem um papel essencial como elemento de construção identitária no contexto de construção de Paraty como um destino turístico, sendo considerados “uma marca do grupo negro de Campinho frente a outros grupos da região” (Gusmão, 1997, p. 4). O processo de reconhecimento étnico representou o começo de inúmeros projetos desenvolvimentistas de forma que o Campinho se tornou o que Grunewald (2003) denomina de uma comunidade etnoturística, atendendo ao gosto pelo exótico e pelo diferente dos turistas. Os artesanatos, neste contexto, são agregados de um valor cultural o qual os insere no universo de elementos tradicionais da cultura quilombola.

organização territorial que formam “cercas vivas em torno do grupo negro” (Gusmão, 1995, p. 122). Essas ações governamentais impactaram diretamente na delimitação da terra.

O cenário atual do trabalho das artesãs e dos artesãos do Campinho é caracterizado pela comercialização dentro do território por meio de cinco casas de artesanato, além da grande quantidade de encomendas para todo o país e também participação em exposições e oficinas diversas. Os artesanatos são classificados como uma das principais atividades produtivas, sendo reconhecidos como o forte da comunidade, visto que são fundamentais na reprodução social e econômica do grupo. Porém, tal força não se atribui apenas a isso.

Os artesanatos são instrumentos de estratégia coletiva para garantia e manutenção de direitos políticos, especialmente o direito territorial. Ao longo das transformações sociais no Campinho⁵, há uma substituição da utilidade prática por uma utilidade política desses objetos, ou seja, o uso desses objetos passa a não ser mais uma realidade no interior das unidades domésticas, dando lugar a um uso conformado de sentido político, o qual tem sua constituição a partir do processo de reconhecimento étnico. A singularidade de significações e agenciamento dos sujeitos a partir de suas relações sociais remete ao próprio processo de constituição e constante mudança da comunidade, evidenciando uma mudança também em relação ao quadro valorativo dos objetos na medida em que são mobilizados no processo de afirmação da identidade quilombola.

Proponho-me, neste sentido, apresentar o processo de atribuição de sentidos políticos aos artesanatos no Quilombo do Campinho, trazendo análises desenvolvidas na dissertação, assim como alguns desdobramentos. Para isso, o artigo está organizado a partir de três momentos que identifico uma relação entre artesanatos e política, as quais destaco como fundamentais na constituição da identidade étnica do grupo ao mesmo tempo que são fundamentais também na constituição da dimensão política desses objetos. Em um primeiro momento, descreverei o contexto de articulação da luta em defesa da terra, apresentando o lugar dos objetos nessa luta. Em seguida, apresentarei questões acerca do reconhecimento étnico do Campinho e a etnicização dos artesanatos, com destaque ao projeto de desenvolvimento sustentável da comunidade e ao processo de turistificação do município de Paraty. Por fim, destacarei três ações os quais foram imprescindíveis para minha compreensão a respeito da mobilização dos artesanatos como

⁵ O que se evidencia neste ponto é uma noção essencializada de quilombo que tem as transformações sociais, especialmente aquelas relacionadas a melhoria da infraestrutura na comunidade como casas de alvenaria, energia elétrica, internet, dentre outras, como perda de uma essência da identidade quilombola. Nos artesanatos essa noção se expressa na não utilização dos objetos no cotidiano dos próprios produtores.

estratégia de manutenção do direito territorial quilombola no Quilombo do Campinho.

METODOLOGIA

O presente texto é resultado do trabalho de campo etnográfico realizado com as artesãs e os artesãos do Quilombo do Campinho durante três meses ininterruptos, entre fevereiro e abril de 2023, para elaboração da minha dissertação de mestrado. O trabalho de campo foi realizado por meio de alguns recursos que auxiliaram a delimitação do universo etnográfico da pesquisa, como entrevistas formais e informais, observação e produção de narrativas imagéticas, utilizando como instrumentos um caderno e um gravador para tomar notas, meu próprio celular para a produção de fotografias e vídeos e a elaboração de um diário de campo feito sempre ao fim do dia. A pesquisa foi realizada com artesãs e artesãos de diferentes núcleos familiares, especificamente as famílias que possuem casas de artesanato.

Importante ressaltar, que os objetos não são tomados nesta pesquisa como entidades isoladas em um universo próprio, mas como estratégia metodológica e teórica (Bitter, 2010) e em constante fluxo e movimento (Appadurai, 2008). Os percursos dos objetos os quais me propus a seguir me guiaram até a história da formação do Quilombo Campinho da Independência e ao entendimento dos artesanatos como elementos essenciais nos processos de constituição do grupo, sobretudo na garantia e na manutenção de seus direitos políticos.

A LUTA EM DEFESA DA TERRA

O município de Paraty passa por diferentes ciclos econômicos que posicionam a região como prioridade na formação nacional, sobretudo na economia colonial e imperial. Sua localização geográfica favoreceu a posição da cidade como um importante entreposto comercial, principalmente de africanos escravizados, e como um dos principais portos de escoamento das produções de ouro e café do país. Entretanto, esse prestígio é afetado pelo projeto de modernização do Império após a inauguração da Ferrovia Pedro II na segunda metade do século XIX (Ibram, 2022). As consequências desse projeto para Paraty são resumidas em uma decadência econômica e uma diminuição populacional devido ao êxodo de jovens, corroborando com a construção de uma narrativa a qual marca o início de um período de decadência e isolamento do município.

A década de 1950 marca um novo ciclo de Paraty, desta vez o ciclo do turismo. A construção de uma estrada ligando Paraty e a cidade de Cunha, em São Paulo, é o passo inicial que viabiliza a incipiente chegada de empreendimentos turísticos. Entretanto, foi apenas entre as décadas de 1960 e 1970 que o ciclo do turismo começou a se estruturar no município com o grande projeto do trecho da rodovia BR 101 conhecido como Rio-Santos.

Sua construção esteve relacionada com o Plano de Aproveitamento Turístico, conhecido como Projeto Turis, elaborado pela empresa francesa *Scet Internacional* e sob responsabilidade da Agência Brasileira de Promoção Internacional do Turismo (Embratur) entre 1972 e 1973, cujo objetivo era a turistificação da região litorânea denominada de Costa Verde⁶, a qual por meio desse processo atingiria as etapas de seu pleno desenvolvimento (Embratur, 1975). A abertura da estrada integra o conjunto de obras realizadas durante a ditadura militar que representam o avanço da fronteira capitalista em território nacional, sendo conhecida como a estrada do turismo (Fontanelli, 2018). A Rio-Santos, portanto, abriu os caminhos para o turismo na região (Feitosa; Silva, 2015), simbolizando a modernização desse litoral, dado que, como consta no projeto, “cada novo palmo de estrada consegue medir um novo índice de desenvolvimento potencial” (Embratur, 1975, p. 1).

O papel da Embratur como instrumento do Estado na política de reordenamento⁷ propunha ações de produzir, fixar, reproduzir e legitimar representações e símbolos de uma identidade nacionalista (Alfonso, 2006; Andrade, 2020). “A EMBRATUR fruía de poderes excepcionais: legislava e executava ao mesmo tempo” (Cavalcanti; Hora, 2002, p. 60), confirmando, assim, a sua importância no processo civilizador. A agência, enquanto um dispositivo legal na formação nacional, colabora com o projeto colonizador em Paraty na medida em que declara a região como prioritária para o turismo nacional e internacional, corroborando, neste sentido, com a manutenção do controle e poder do Estado no município.

As ações da Embratur “balizaram a concepção governamental de progresso do país, unindo as diretrizes para as atividades da indústria do turismo ao interesse governamental de desenvolvimento econômico” (Feitosa; Silva, 2015, p. 299), ao passo que “tinha como uma de suas atribuições, a celebração de estudos e convênios no interesse da indústria

⁶ Denominação utilizada para referenciar a região turística localizada entre o litoral sul do estado do Rio de Janeiro e o litoral norte do estado de São Paulo. Foi definida como região prioritária para o desenvolvimento do turismo a nível nacional durante a ditadura militar.

⁷ Para aprofundamento no papel político da EMBRATUR como formadora de imagens da identidade nacional, ver a etnografia de Alfonso (2006) sobre a história da agência.

nacional de turismo” (Feitosa; Silva, 2015, p. 300). Para além de reordenar o território, o projeto também tinha como objetivo capacitar técnicos brasileiros nas metodologias estrangeiras de planejamento turístico. Como é possível perceber, a Embratur cumpre um papel fundamental no projeto de formação nacional por meio do controle da expansão do turismo no país. Compreendo, à vista disso, que os processos de turistificação são ações do governo integradas aos processos de formação de Estado e construção da nação⁸.

No município de Paraty, essa territorialização turística é promovida pela construção de uma narrativa centrada na noção de isolamento e na preservação histórico-cultural e natural da região, justificativas que legitimam o projeto. Esta característica peculiar de Paraty evoca uma visão romântica do passado (Silva, 2004), apresentando-o como um local não alcançado pela modernidade. Tal visão contribui para a formação de um imaginário exotizante, retratando Paraty como um lugar perdido no tempo em um contexto de redescoberta. Segundo Silva (2004), essa perspectiva incentivou a manutenção de manifestações culturais por uma elite cultural motivada pelo interesse no exótico e culturalmente distinto.

A abertura da Rio-Santos trouxe também o que alguns moradores chamam de pacote BR. A sua chegada traz inúmeros desafios para o Campinho, como a especulação imobiliária, o assalariamento da força de trabalho e novas relações de poder e dominação. Essa expansão capitalista em Paraty provoca também uma reestruturação agrária em termos de terra e trabalho (Gusmão, 1995), estimulando, como resultado, inúmeros conflitos fundiários no município. O intenso processo de turistificação acarretou uma crescente valorização das terras em Paraty, ocasionando o aparecimento de herdeiros que reivindicavam a reintegração de posse⁹ das terras ocupadas

⁸ Esta afirmação possui como base os apontamentos de Lima (2013; 2015) e Lima e Dias (2021) a respeito dos estudos de ações do governo, em outras palavras, as políticas públicas como parte do processo de “fazer-se Estado”, para além dos seus limites jurídicos e formado por múltiplos atores envolvidos no processo, privilegiando as dimensões de processo, fluxo e performance na abordagem antropológica do Estado.

⁹ Antes mesmo da chegada desses herdeiros, já existiam conflitos fundiários, especialmente após o tombamento de Paraty em 1958 e o título de Monumento Nacional em 1966, como sinaliza Gusmão (1995). Além disso, as terras também eram alvo de constantes tentativas de expropriação por parte dos fazendeiros de Paraty-Mirim (Lima, 2009; Feitosa, 2016). Descrevo de maneira mais extensa em minha dissertação os diferentes conflitos fundiários do Campinho, tanto em relação às ações de fazendeiros e pretensos donos das terras quanto em relação às ações do Estado.

pelos moradores do Campinho. Foi neste cenário que se articulou a luta em defesa da terra.

A comunidade construiu sua luta por meio do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Paraty (STRP) e pela organização em torno de uma Comunidade Eclesial de Base (CEB) ligada à Comissão Pastoral da Terra (CPT) da região. Em 1975, os moradores buscaram seus direitos frente à ameaça de um novo dono, recorrendo à ajuda, em um primeiro momento, do STRP e, posteriormente, da CPT, a qual auxilia o grupo na instauração da ação de usucapião pelas famílias. Nesse contexto, apesar de parecerem ser invisíveis, os objetos possuem o seu lugar de destaque.

O custeio do pagamento do advogado responsável pela ação de usucapião acontecia por meio de uma arrecadação comunitária entre as famílias. A maior parte do dinheiro arrecadado foi proveniente da venda da farinha de mandioca que tinha em seu processo de produção o uso de tipiti, peneiras e balaios, além da própria venda desses objetos. A comercialização dessas mercadorias possibilitou a geração de renda para além das necessidades do cotidiano, mas também o custeamento da luta em defesa da terra. Esse é o primeiro momento em que um uso político pode ser identificado na relação entre os sujeitos e os artesanatos, mesmo que de forma incipiente e sem uma intenção explícita de mobilizá-los politicamente.

Encontramos nesse contexto a humildade das coisas descrita por Miller (2013), isto é, a inconsciência sobre as coisas materiais é um fator determinante do seu poder. Apesar de esquecidos ou comumente relegados a uma posição secundária na maioria das pesquisas sobre o Campinho, os objetos que hoje são denominados de artesanatos já eram mobilizados pelos moradores do Campinho em seus processos de resistência antes mesmo de serem classificados como o forte da comunidade. O valor político desses objetos começa, aqui, a se constituir como parte do mesmo processo de constituição do grupo. Afinal, como Miller (2013) afirma, a relação entre sujeitos e objetos é algo indissociável.

O ARTESANATO COMO O FORTE DA COMUNIDADE

O Quilombo do Campinho foi o oitavo território a ser reconhecido no país, sendo o primeiro do estado do Rio de Janeiro. O processo de reconhecimento étnico iniciou-se no final de 1997 com a inclusão do Campinho na lista dos 50 grupos quilombolas a serem reconhecidos pela Fundação Cultural Palmares (FCP), em convênio com o Ministério Público Federal (MPF), no projeto de âmbito nacional intitulado Mapeamento e

Sistematização das Áreas Remanescentes de Quilombo. No mesmo ano, o relatório do projeto foi elaborado (Gusmão, 1997) e, no ano seguinte, o laudo antropológico sobre o Campinho publicado (Brasil, 1998). Em março de 1999, foi realizada a outorga da titulação das terras e a certificação publicada no Diário Oficial da União (DOU) em março de 2013.

Lima (2009) destaca um intenso trabalho da Associação de Moradores do Quilombo do Campinho (AMOQC) na manipulação de elementos culturais para a construção da identidade quilombola do grupo. Os artesanatos, nesse contexto, são utilizados como instrumentos para garantia de direitos políticos, promovendo, assim, a etnicização desses objetos, dado que o artesanato é escolhido como um sinal diacrítico da identidade quilombola na organização social da diferença cultural. Esse processo marca o momento no qual os artesanatos adquirem significação na afirmação dessa identidade quilombola constituída por meio da memória como a referência que estrutura a luta e o direito à terra tradicionalmente ocupada que, de acordo com Almeida (2008), é a categoria utilizada com a finalidade de dar conta, acadêmica e politicamente, do reconhecimento das diversas formas de apropriação de recursos naturais, envolvendo atividades produtivas diversas como o artesanato, e abarcar a construção política de identidades coletivas.

A titulação das terras foi um passo fundamental para o começo de inúmeros projetos na comunidade. Logo após a titulação, a AMOQC foi convidada a participar de uma reunião em Brasília com a FCP e outros órgãos federais. Nesta ocasião, o artesanato foi reconhecido como uma atividade sustentável exercida no Quilombo do Campinho com potencial de manter os moradores trabalhando dentro da comunidade sem se submeter ao crescente assalariamento da força de trabalho decorrente da expansão dos empreendimentos turísticos em Paraty.

Esse já era um desejo da comunidade desde o aumento do turismo e o crescimento do assalariamento, uma vez que a demanda turística pelos artesanatos caracterizavam uma alternativa para fugir da exploração do trabalho, da necessidade de depender de um patrão e dos conflitos com os comerciantes da cidade, os quais compravam os artesanatos por preços mais baixos do que eram ofertados, visto que o grupo de artesãos tinham pouca margem de negociação porque dependiam das vendas, garantindo, assim, lucros altos para os comerciantes na revenda. Dessa forma, a construção de uma casa de artesanato comunitária foi uma oportunidade para que o grupo de artesãos conseguissem se organizar e assumir o controle da

comercialização dos seus artesanatos e, assim, começar a trabalhar sem sair da comunidade.

O reconhecimento do artesanato como o forte da comunidade pode ser entendido como uma ação estratégica na medida em que são elementos que materializam o imaginário exótico em torno da identidade quilombola e do modo de ser quilombo¹⁰ a fim de possibilitar o acesso do grupo às políticas públicas, mas também sua produção para consumo turístico. A organização em torno dessa atividade foi o ponto de partida para a organização da comunidade em torno da atividade turística¹¹ e tal reconhecimento, portanto, representa a incorporação do Campinho ao projeto de construção da Paraty turística por meio da formação de uma comunidade a ser ofertada ao mercado turístico e aos ávidos turistas em busca de um Outro exótico e diferente, característica latente do turismo étnico, como bem definida por Grunewald (2003).

O planejamento do turismo dentro da comunidade ocorreu a partir do Plano de Desenvolvimento Sustentável da Comunidade de Campinho da Independência¹² promovido pela FCP, com apoio do Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (Pronaf), sob a supervisão do Ministério do Desenvolvimento Agrário e Agricultura Familiar (MDA). Durante o mês de junho de 2000 ocorreram oficinas de planejamento com o objetivo de elaborar um diagnóstico da situação atual do Campinho, elaborar um plano de ação para o desenvolvimento sustentável da comunidade e identificar e estabelecer as parcerias para a implementação do plano. Os encontros contaram com a participação de representantes de movimentos sociais, pesquisadores, representantes de instituições governamentais, políticos e diversos outros participantes¹³. Foi promovido um mapeamento de problemas, oportunidades e pontos fortes, questões urgentes, possibilidades

¹⁰ Lima (2009) afirma que a regulação dessa etnicidade é feita por meio da legitimação e do reconhecimento de uma quilombocidade, a qual corresponde aos padrões operados pelo Estado como o modo de ser quilombo. Para ser remanescente de quilombo é preciso possuir certas características culturais e sociais esperadas, sendo a privação econômica e o desrespeito cultural características que constituem o sujeito quilombola, evidenciando, portanto, a redução da diversidade dos grupos quilombolas e a relação de poder vivenciada com o Estado.

¹¹ Destaca-se ações centrais da FCP nesse processo por meio da organização de diversos cursos, dentre eles um curso para formação de guias de turismo (Lima, 2009).

¹² Sua construção seguiu o Plano de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Remanescentes de Quilombo, plano nacional elaborado em abril de 2000 pela FCP.

¹³ Para além da presença de representantes da FCP, vale mencionar a presença de representantes da Agência Brasileira de Promoção Internacional do Turismo (Embratur), do Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA), do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN) e da prefeitura de Paraty.

de parcerias interinstitucionais, estratégias de ação e os próximos passos após as oficinas.

Foram listadas diversas oportunidades para a comunidade, dentre elas, a formação de mercados para o artesanato em razão da valorização de produtos de origem étnica, ou seja, a “demanda por artigos com forte apelo étnico” (FCP; PRONAF, 2000, on-line), que teve seu início com o processo de turistificação do município, ocasionando o surgimento de uma nova demanda por esses objetos. A construção do município como um produto turístico baseado nas peculiaridades da narrativa de isolamento relaciona-se diretamente com o crescimento da demanda pelos artesanatos que, agora integrados à oferta de produtos turísticos, são consumidos por turistas como *souvenirs*, isto é, lembrancinhas de viagem¹⁴.

O plano possui uma clara intenção de estruturação da comunidade para exploração do “potencial ambiental e étnico do turismo” (FCP; PRONAF, 2000, on-line), visto como uma peculiaridade do Campinho. As ações, neste sentido, visavam incentivar e apoiar a comunidade na qualificação, promoção e comercialização das expressões materiais da cultura por meio da capacitação de artesãos nos processos de produção, identificação de mercados consumidores, negociação de recursos financeiros e a adequação do artesanato às demandas do mercado. Ou seja, aliado às melhorias nas condições de vida alcançadas pela luta política, cada vez mais o uso prático para as artesãs e os artesãos é substituído por uma produção destinada exclusivamente para a venda, constituindo, desta maneira, “um tráfego de mercadorias especial, em que identidades grupais de produtores são emblemas para as políticas de *status* dos consumidores” (Appadurai, 2009, p. 67).

A finalidade do plano de desenvolvimento sustentável foi integrar a comunidade no desenvolvimento nacional, assim como consta no próprio relatório. Entretanto, foi um planejamento realizado com base em um viés

¹⁴ O turismo é um fenômeno social caracterizado pela sua condição intangível. Por este motivo tem no *souvenir* um modo de materializar o imaginário e as experiências vividas durante uma viagem, apropriando-se do universo material com diversas finalidades, dentre elas a construção de identidades, especialmente quando objetos consumidos no interior de determinados grupos passam a ser produzidos para consumo de turistas, servindo de sinais diacríticos de identidades étnicas. Há uma vasta literatura científica sobre o tema, sendo também de interesse antropológico com pesquisas precursoras de Graburn (1976, 1984) e Cohen (1993), como também do antropólogo brasileiro Grunewald (1999, 2002, 2006) e, recentemente, Venancio (2020).

essencialista a fim de produzir uma ideia de alteridade absoluta¹⁵, isto é, estereótipos do nativo (Balandier, 1993). Os artesanatos, então, tornam-se algo reificado e essencializado a fim de atender as demandas do mercado turístico formado a partir da construção exótica da comunidade.

Além do plano de desenvolvimento sustentável, inúmeros projetos contribuíram para reforçar essa essencialização, como a criação do Ponto de Cultura Manoel Martins¹⁶ e o Projeto *Chantier*¹⁷, o qual insere-se naquilo que Hoffman (2010) denomina de gestão transnacional do território para fins de desenvolvimento sustentável por meio da cooperação internacional como peça chave na dinâmica da constituição de identidades étnicas. A situação precarizada do grupo foi a justificativa utilizada para legitimar a intervenção, sendo o discurso do desenvolvimento sustentável a porta de entrada. Contudo, considero importante não perder de vista que os sujeitos não estão em uma condição de passividade nesse processo.

A ESSENCIALIZAÇÃO COMO ESTRATÉGIA DE RESISTÊNCIA

Os projetos de desenvolvimento sustentável ao mesmo tempo que culminaram na criação de uma comunidade etnoturística com o viés essencializado, proporcionaram melhores condições de vida para os moradores da comunidade. A chegada da energia elétrica, por exemplo, proporcionou uma nova maneira de se ter luz na comunidade, agora sem depender do uso de lamparina e de fífo. Ocorreu, gradualmente, a substituição de inúmeros artefatos, agora artesanatos, por objetos industrializados no cotidiano da comunidade. Ao decorrer dessas transformações sociais, a figura

¹⁵ Em contraposição a uma noção de alteridade absoluta e reificada, Oliveira (2016) defende a existências de regimes de alteridade que representam os grupos étnicos em diferentes momentos históricos. Uma perspectiva na qual há a compreensão de que esse Outro se constitui historicamente nas relações sociais.

¹⁶ O reconhecimento do Quilombo do Campinho como um Ponto de Cultura teve a função de resgatar manifestações culturais tradicionais por meio de oficinas sobre cultura e ao artesanato quilombola, valorizando “os aspectos tidos como tradicionais da cultura quilombola, conferindo as especificidades dos sujeitos de direito” (Lima, 2009, p. 151). No Campinho as ações focaram na produção de artesanatos em cerâmica, os quais, atualmente, não são mais produzidos.

¹⁷ O Projeto *Chantier* foi realizado pelo Instituto de Desenvolvimento e Ação Comunitária (Idaco) em parceria com a *Acteurs dans Le Monde Agricole et Rural (AMAR)* e o *Institut Beville* entre 1988 e 2015. O objetivo do projeto era proporcionar um intercâmbio técnico entre as instituições participantes por meio da vinda de estudantes franceses ao Brasil a fim de realizar trocas de experiência e conhecimento, assim como formar mutirões solidários. No Campinho, esses estudantes estiveram envolvidos, por exemplo, com a reforma da casa de artesanato comunitária e a produção de sistemas agroflorestais.

do Estado emerge com a função de regulação da etnicidade, como aquele que tem o poder de definir o que é e o que não é característico da identidade quilombola, além de um poder de anulação dos direitos conquistados, principalmente o direito ao território, preocupação expressada na fala do artesão apresentada na introdução deste artigo. Os moradores do Campinho, nessa conjuntura, utilizam-se da essencialização como estratégia de mobilização coletiva para manutenção do território titulado, acionando elementos considerados tradicionais da cultura e da identidade quilombola, dentre eles o artesanato.

Alvim (1983) especifica duas visões existentes na relação entre artesanato e tradição. Uma visão que olha para o artesanato buscando uma ideia de algo tradicionalmente puro e outra visão que olha para a tradição do artesanato como fator de atraso e oposição à ideia de contemporaneidade e produção industrial capitalista. Todavia, para a autora, as duas perspectivas se unem a partir de uma postura evolucionista a qual toma esses objetos como parte de uma sociedade tradicional, ora puros ora atrasados, que constituem um outro mundo, minimizando, assim, o significado sociológico das relações sociais e a contemporaneidade dos artesanatos. A dimensão tradicional é o conjunto de práticas sociais e culturais que são materialmente reproduzidas por meio do trabalho de artesãs e artesãos (Alvim, 1983).

De fato, como Grunewald (2012, p. 186) salienta, “tradição, embora seja algo intrinsecamente político, encontra expressão ideal no domínio da cultura”. A mobilização desses objetos com fins decorativos reforça que as tradições “requerem atualização prática (geralmente ritualizada) e organizam o passado em relação ao presente, tornando o primeiro não primariamente preservado, mas sim continuamente reconstruído” (Grunewald, 2012, p. 186). A tradição artesanal, portanto, é um mecanismo de reafirmação da identidade quilombola. Apresento, adiante, três formas de mobilização coletiva dos artesanatos para tal finalidade.

A arena do ritual turístico¹⁸ é um espaço de negociação no processo de construção da etnicidade na medida em que os sujeitos se apropriam do turismo como um meio para criar e manipular os elementos culturais constitutivos da identidade quilombola. Os artesanatos são mobilizados na ambientação do local em diferentes cantos da sala, pendurados nas paredes, ao lado da escada de acesso, nas lâmpadas do teto e ao longo da contação de

¹⁸ As arenas turísticas são os espaços sociais onde se desenvolvem as experiências turísticas (Grunewald, 2003), as quais podem ser entendidas enquanto uma prática ritual (Graburn, 1977).

histórias por mestras e mestres griô para afirmar a atividade como tradição da identidade do grupo (figura 1).

Figura 1: Artesanatos compondo a estética do ambiente



Fonte: Acervo próprio, 2023.

A utilização dos artesanatos com fins de decoração não se limita ao espaço de recepção de turistas. É comum os núcleos familiares que exercem essa atividade produtiva colocarem alguns objetos nas paredes de suas varandas (figuras 2 e 3) para demonstrar que ainda existe alguma utilidade prática para quem os produz, já que suas casas de artesanato são próximas de suas moradias, então, é uma forma de evitar questionamentos de seus direitos a partir da relação entre a utilização desses objetos e a identidade quilombola. Tais contestações são recorrentes, sobretudo por parte de turistas que visitam a comunidade em busca de um quilombo autêntico.

Figura 2: Peneira e samburá pendurados na parede

Fonte: Acervo próprio, 2023.

Figura 3: Peneiras e um vaso de planta na varanda

Fonte: Acervo próprio, 2023.

As matérias primas também são mobilizadas da mesma maneira, especialmente a fibra da taboa. Essa fibra vegetal precisa secar por dias após ser cortada do brejo para que as artesãs e os artesãos consigam usá-la na produção dos artesanatos. Essa secagem é feita tanto em suas moradias (figura 4) quanto nas casas de artesanato para que fique visível aos consumidores, ratificando, assim, a tradição do trabalho artesanal agregado de valor cultural.

Figura 4: Fibras de taboa secando no telhado da casa de uma artesã



Fonte: Acervo próprio, 2023.

As casas de artesanato também são recursos estratégicos na defesa do território. Antes da Rio-Santos as moradias no Campinho eram casas de estuque, nas quais utilizava-se o barro, pois não tinham recursos financeiros suficientes para comprar os materiais necessários para uma construção de alvenaria. A casa em estuque é uma das formas de ocupação coletiva na comunidade como consequência histórica e social da colonização que, de acordo com Lima (2009), tornou-se símbolo da vida tradicional no Campinho. O barro nas casas de artesanato representa esse modo de existência histórico e coletivo que conforma a territorialidade específica (Almeida, 2008) e esclarece o sentido político na escolha de sua construção em alvenaria, mas revestimento em barro (figura 5).

Figura 5: Parede externa da casa de artesanato com tijolo aparente



Fonte: Acervo próprio, 2023.

Os elementos constituintes da identidade quilombola que garantiram acesso à direitos, tais como os artesanatos, passam a ser agenciados pelos moradores do Campinho como estratégia na manutenção desses direitos conquistados, especialmente o territorial. Pude perceber que “a ideia essencialista de cultura torna-se um campo político, tanto um instrumento de auto-afirmação identitária, quanto uma linguagem jurídica de atribuição de direitos” (Montero; Arruti; Pompa, 2011, p. 165). No Campinho, os artesanatos tornaram-se estratégias de mobilização étnica centrais na manutenção de direitos territoriais quilombolas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os objetos materiais se configuraram como a minha porta de entrada para a compreensão histórica do processo de constituição do Quilombo do Campinho. O valor cultural atribuído aos artesanatos foi e continua sendo construído a partir das mudanças e das relações sociais e, por isso, é necessário percebê-lo para além de uma pura essência, mas como algo político. Não se dormia em esteira de taboa ou utilizava lamparina por escolha. O processo de constituição do Campinho como uma comunidade remanescente de quilombo dá o contorno étnico aos objetos da mesma forma que esses objetos constroem a identidade quilombola do grupo.

Acompanhar o fluxo e o movimento dos artesanatos no Quilombo do Campinho me proporcionou um olhar mais atento para a conformação de uma política de valor (Appadurai, 2009, p. 78), sendo que a “política (em um sentido mais amplo de relações, suposições e disputas relativas ao poder) é o vínculo entre regimes de valor e fluxos de mercadorias específicos”. Esta política assume diferentes formas e envolve diferentes interesses. Por este motivo, identifico essa mobilização dos artesanatos no Quilombo do Campinho como uma política de manipulação e negociação. A política dos artesanatos, portanto, pode ser entendida, nos termos de uma politização da cultura (Turner, 1991; Wright, 1998), como as mobilizações e as atribuições de sentidos políticos aos objetos, em especial étnicos, nos processos de reinvenção dos grupos, logo no próprio processo de construção de identidades étnicas e de reivindicações coletivas.

REFERÊNCIAS

ALFONSO, LOUISE PRADO. **EMBRATUR: FORMADORA DE IMAGENS DA NAÇÃO BRASILEIRA**. ORIENTADOR: OMAR RIBEIRO THOMAZ. DISSERTAÇÃO (MESTRADO EM ANTROPOLOGIA), INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS, UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS, 2006.

ALMEIDA, ALFREDO WAGNER BERNO DE. **TERRAS DE QUILOMBO, TERRAS INDÍGENAS, “BABAÇUAIS LIVRES”, “CASTANHAIS DO POVO”, FAIXINAIS E FUNDOS DE PASTO: TERRAS TRADICIONALMENTE OCUPADAS**. MANAUS: PPGSCA-UFAM, 2008.

ALVIM, MARIA ROSILENE BARBOSA. **ARTESANATO, TRADIÇÃO E MUDANÇA SOCIAL: UM ESTUDO A PARTIR DA ARTE DO OURO DE JUAZEIRO DO NORTE**. IN: RIBEIRO, BERTA. **O ARTESÃO TRADICIONAL E SEU PAPEL NA SOCIEDADE CONTEMPORÂNEA**. RIO DE JANEIRO: FUNARTE; INSTITUTO NACIONAL DO FOLCLORE, p. 49-75, 1983.

ANDRADE, EDILENE MUNIZ. **A IDENTIDADE DE ESTADO NAÇÃO NO REGIME CIVIL MILITAR BRASILEIRO: CULTURA E REPRESENTAÇÃO**. IN: SILVA, JAILSON PEREIRA. **CULTURA POLÍTICA E USOS DO PASSADO**. SOBRAL, CE: SERTÃO CULT, 2020.

APPADURAI, ARJUN. **MERCADORIAS E A POLÍTICA DE VALOR**. IN: _____. **A VIDA SOCIAL DAS COISAS: AS MERCADORIAS SOB UMA PERSPECTIVA CULTURAL**. NITERÓI: EDUFF, 2008, p. 15-87.

BALANDIER, GEORGES. **A NOÇÃO DE SITUAÇÃO COLONIAL**. **CADERNOS DE CAMPO**, N. 3, p. 107-131, 1993.

BITTER, DANIEL. **A BANDEIRA E A MÁSCARA: A CIRCULAÇÃO DE OBJETOS RITUAIS NAS FOLIAS DE REIS**. RIO DE JANEIRO: 7 LETRAS; IPHAN/CNFCP, 2010.

BRASIL. MINISTÉRIO DA CULTURA. FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. **APROVA O RELATÓRIO ELABORADO PELA ANTROPÓLOGA NEUSA MARIA GUSMÃO E SUA EQUIPE DE PESQUISADORES SOBRE DELIMITAÇÃO E IDENTIFICAÇÃO DA COMUNIDADE REMANESCENTES DE QUILOMBO CAMPINHO DA INDEPENDÊNCIA**. DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO: SEÇÃO 1, BRASÍLIA, DF, N. 29, p. 155-156, 11 FEV. 1998.

CAVALCANTI, KEILA BRANDÃO; HORA, ALBERTO SEGUNDO SPÍNOLA DA. **POLÍTICA DE TURISMO NO BRASIL**. **TURISMO EM ANÁLISE**, SÃO PAULO, V. 13, N. 2, p. 54-73, NOV. 2002.

COHEN, ERIK. INTRODUCTION: INVESTIGATING TOURIST ARTS. **ANNALS OF TOURISM RESEARCH**, v. 20, n. 1, p. 1-8, 1993.

EMBRATUR. **TURIS: DESENVOLVIMENTO TURÍSTICO DO LITORAL RIO-SANTOS**. RIO DE JANEIRO: EMBRATUR, 1975.

FCP; PRONAF. MINISTÉRIO DA CULTURA/MINISTÉRIO DO DESENVOLVIMENTO AGRÁRIO. **RELATÓRIO DA OFICINA DE PLANEJAMENTO - PLANO DE DESENVOLVIMENTO SUSTENTÁVEL DA COMUNIDADE DE CAMPINHO DA INDEPENDÊNCIA**. JUN. 2000.

FEITOSA, ANNAGESSE. **FORMAS DE RESISTÊNCIA COTIDIANA: O CASO DE CAMPINHO DA INDEPENDÊNCIA NO LITORAL SUL DO RIO DE JANEIRO**. ORIENTADORA: LEONILDE SERVOLO DE MEDEIROS. DISSERTAÇÃO (MESTRADO EM CIÊNCIAS SOCIAIS). PÓS-GRADUAÇÃO DE CIÊNCIAS SOCIAIS EM DESENVOLVIMENTO, AGRICULTURA E SOCIEDADE, UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO, 2016.

FEITOSA, ANNAGESSE; SILVA, IBY MONTENEGRO DE. CONFLITOS POR TERRA E REPRESSÃO NO CAMPO NA REGIÃO DA COSTA VERDE, LITORAL SUL FLUMINENSE. IN: MEDEIROS, L. S. **CONFLITOS POR TERRA E REPRESSÃO NO CAMPO NO ESTADO DO RIO DE JANEIRO (1946-1988)**. RELATÓRIO FINAL. RIO DE JANEIRO: CPDA, UFRRJ, 2015.

FERGUSON, JAMES. LA MAQUINARIA ANTIPOLÍTICA: DESARROLLO, DESPOLITIZACIÓN Y PODER BUROCRÁTICO EN LESOTO. IN: GALÁN, BEATRIZ PÉREZ. **ANTROPOLOGÍA E DESARROLLO**. MADRID: LA CATARATA, 2012.

FONTANELLI, MARIA DE MELLO. RIO-SANTOS: A PROMESSA DA MODERNIZAÇÃO E DO TURISMO, CONFLITOS DE TERRA E RESISTÊNCIA CAIÇARA. **TEMPOS HISTÓRICOS**, v. 22, p. 715-735, 2018.

GOMES, FLÁVIO DOS SANTOS. **MOCAMBOS E QUILOMBOS: UMA HISTÓRIA DO CAMPESINATO NEGRO NO BRASIL**. SÃO PAULO: CLARO ENIGMA, 2015. (COLEÇÃO AGENDA BRASILEIRA).

GRABURN, NELSON. **ETHNIC TOURIST ARTS: CULTURAL EXPRESSIONS FROM THE FOURTH WORLD**. BERKELEY: UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS, 1976.

GRABURN, NELSON. TOURISM: THE SACRED JOURNEY. IN: SMITH, VALENE. (ED.). **HOSTS AND GUESTS: THE ANTHROPOLOGY OF TOURISM**. PHILADELPHIA: UNIVERSITY OF PENNSYLVANIA PRESS, p. 33-47, 1977.

GRABURN, NELSON. THE EVOLUTION OF TOURIST ARTS. **ANNALS OF TOURISM RESEARCH**, v. 11, n. 3, p. 393-419, 1984.

GRUNEWALD, RODRIGO DE AZEREDO. **Os 'ÍNDIOS DO DESCOBRIMENTO': TRADIÇÃO E TURISMO.** ORIENTADOR: JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA. RIO DE JANEIRO: UFRJ/MN/PPGAS, 1999.

GRUNEWALD, RODRIGO DE AZEREDO. TOURISM AND CULTURAL REVIVAL. **ANNALS OF TOURISM RESEARCH**, v. 29, n. 4, p. 1004–1021, 2002.

GRUNEWALD, RODRIGO DE AZEREDO. TURISMO E ETNICIDADE. **HORIZONTES ANTROPOLÓGICOS**, PORTO ALEGRE, v. 9, n. 20, p. 141–159, 2003.

GRUNEWALD, RODRIGO DE AZEREDO. PATAXÓ TOURISM ART AND CULTURAL AUTHENTICITY. IN: SMITH, MELAINE; ROBINSON, MIKE (EDS.). **CULTURAL TOURISM IN A CHANGING WORLD: POLITICS, PARTICIPATION AND (RE)PRESENTATION.** CLEVEDON: CHANNEL VIEW, p. 203–214, 2006.

GRUNEWALD, RODRIGO DE AZEREDO. TRADIÇÃO. IN: **ANTROPOLOGIA E DIREITO: TEMAS ANTROPOLÓGICOS PARA ESTUDOS JURÍDICOS.** BRASÍLIA/RIO DE JANEIRO/BLUMENAU: ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA/LACED/NOVA LETRA, p. 186–197, 2012.

GUSMÃO, NEUSA MARIA MENDES DE. **TERRAS DE PRETO, TERRAS DE MULHERES: TERRA, MULHER E RAÇA NUM BAIRRO RURAL NEGRO.** BRASÍLIA: MINC, FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, 1995.

GUSMÃO, NEUSA MARIA MENDES DE. **PROJETO MAPEAMENTO E SISTEMATIZAÇÃO DAS ÁREAS REMANESCENTES DE QUILOMBOS: 1º RELATÓRIO DE TRABALHO – COMUNIDADE NEGRA DE CAMPINHO DA INDEPENDÊNCIA, PARATI – RJ.** FCP, UFAL, 1997. 18 p

HOFFMANN, MARIA BARROSO. MAPEAMENTOS PARTICIPATIVOS E ATORES TRANSNACIONAIS: A FORMAÇÃO DE IDENTIDADES POLÍTICAS PARA ALÉM DO ESTADO E DOS GRUPOS ÉTNICOS. IN: ACSELRAD, HENRI (ORG.). **CARTOGRAFIA SOCIAL E DINÂMICAS TERRITORIAIS: MARCOS PARA O DEBATE.** RIO DE JANEIRO: IPPUR, UFRJ, 2010. p. 47–80.

IBRAM. MUSEU FORTE DEFENSOR PERPÉTUO. **UMA BREVE HISTÓRIA DE PARATY.** 2. ED. BRASÍLIA: IBRAM, 2022.

LIMA, ANTONIO CARLOS DE SOUZA. FAZENDO ESTADO: O ESTUDO ANTROPOLÓGICO DAS AÇÕES GOVERNAMENTAIS COMO PARTE DOS PROCESSOS DE FORMAÇÃO ESTATAL. **REVISTA DE ANTROPOLOGIA**, v. 55, n. 2, 2013.

LIMA, ANTONIO CARLOS DE SOUZA. A ANTROPOLOGIA E O ESTADO NO BRASIL: BREVES NOTAS ACERCA DE UMA RELAÇÃO COMPLEXA. IN: FRANCH, MÔNICA; ANDRADE, MARISTELA; AMORIM, LARA (ORGS.). **ANTROPOLOGIA EM NOVOS CAMPOS DE ATUAÇÃO: DEBATES E TENSÕES.** JOÃO PESSOA: MÍDIA GRÁFICA E EDITORA, p. 23–39, 2015.

LIMA, ANTONIO CARLOS DE SOUZA; DIAS, CAIO GONÇALVES. ANTROPOLOGIA E ESTADO NO BRASIL: QUESTÕES EM TORNO DE UMA RELAÇÃO COMPLEXA (VERSÃO REVISTA E EM PORTUGUÊS). IN: ANTONIO CARLOS DE SOUZA LIMA; CAIO GONÇALVES DIAS. (ORG.). MAQUINARIA DA UNIDADE; BORDAS DA DISPERSÃO: ESTUDOS DE ANTROPOLOGIA DO ESTADO. RIO DE JANEIRO: 7LETRAS, 2021, P. 504-532.

LIMA, LÍVIA RIBEIRO. **QUILOMBOS E POLÍTICA DE RECONHECIMENTO: O CASO DO CAMPINHO DA INDEPENDÊNCIA**. DISSERTAÇÃO (MESTRADO EM ANTROPOLOGIA). PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL, UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO, 2009.

MILLER, DANIEL. **TRECOs, TROÇOS E COISAS: ESTUDOS ANTROPOLÓGICOS SOBRE A CULTURA MATERIAL**. TRADUÇÃO RENATO AGUIAR. RIO DE JANEIRO: ZAHAR, 2013.

MONTERO, PAULO; ARRUTI, JOSÉ MAURÍCIO; POMPA, CRISTINA. POR UMA ANTROPOLOGIA DO POLÍTICO. IN: GURZA-LAVALLE, ADRIÁN (ORG.). **EL HORIZONTE DE LA POLÍTICA: BRASIL Y LA AGENDA CONTEMPORÁNEA DE INVESTIGACIÓN EN EL DEBATE INTERNACIONAL**. MÉXICO: CENTRO DE INVESTIGACIONES Y ESTUDIOS SUPERIORES EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL, P. 164-202, 2011.

OLIVEIRA, JOÃO PACHECO DE. **O NASCIMENTO DO BRASIL E OUTROS ENSAIOS: “PACIFICAÇÃO”, REGIME TUTELAR E FORMAÇÃO DE ALTERIDADES**. RIO DE JANEIRO: CONTRA CAPA, 2016.

SILVA, MARIA DA GLÓRIA LANCI DA. **CIDADES TURÍSTICAS: IDENTIDADES E CENÁRIOS DE LAZER**. SÃO PAULO: ALEPH, 2004. (SÉRIE TURISMO)

TURNER, TERENCE. REPRESENTING, RESISTING, RETHINKING: HISTORICAL TRANSFORMATIONS OF KAYAPO CULTURE AND ANTHROPOLOGICAL CONSCIOUSNESS. IN: STOCKING JR., GEORGE W. (ED.). **COLONIAL SITUATIONS: ESSAYS ON THE CONTEXTUALIZATION OF ETHNOGRAPHIC KNOWLEDGE**. MADISON, WISCONSIN: THE UNIVERSITY OF WISCONSIN PRESS. (HISTORY OF ANTHROPOLOGY, V. 7)

VENANCIO, VINÍCIUS. **CREATED IN CABO VERDE: DISCURSOS SOBRE A NAÇÃO NA PRODUÇÃO DE SUVENIRES “GENUINAMENTE” CABO-VERDIANOS NA ILHA DE SANTIAGO**. 2020. TESE DE DOUTORADO. DISSERTAÇÃO - MESTRADO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL. UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA, BRASÍLIA.

WRIGHT, SUSAN. THE POLITICIZATION OF CULTURE. *ANTHROPOLOGY TODAY*, V. 14, N. 1, P. 7-15, 1998.

GRILAGEM JUDICIAL EM TERRITÓRIO QUILOMBOLA

PENSANDO A RELAÇÃO ENTRE GRILAGEM E SELETIVIDADE RACIAL A PARTIR DO CASO DO QUILOMBO VON BOCK, RIO GRANDE DO SUL

Tábata Silveira dos Santos

Doutoranda em Sociologia (PPGS-UFRGS) e em Desenvolvimento Rural (PGDR-UFRGS), mestra em Desenvolvimento Rural (PGDR-UFRGS) e advogada. E-mail: tabata.silveira.me@gmail.com
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1849-9394>

Arilson Jesus

Quilombola da comunidade Vila Miloca, Advogado, Mestrando em Direito no Programa de Pós-Graduação em Direito da UFRGS e Pós-Graduado em Advocacia Criminal pela Faculdade CERS. E-mail: arilsonjesusadv@gmail.com;
Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7737-149X>

Camila Penna de Castro

Professora de Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Docente Permanente do Programa de Pós-Graduação em Sociologia. E-mail: camilapennac@gmail.com
Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5579-1653>

Ubirajara Carvalho Toledo

Metroviário, integrante do IACOREQ- Instituto de Assessoria às Comunidades Remanescentes de Quilombos, membro convidado da Comissão da Verdade Sobre a Escravidão Negra do RS- OAB/RS, Conselheiro do Conselho Estadual de Direitos Humanos – RSE- e-mail: biratoledo@terra.com.br

Resumo: O presente artigo trata da tentativa de espoliação de terras pertencentes à comunidade quilombola de Von Bock, situada no interior profundo do Rio Grande do Sul, por meio de grilagem judicial exercida por uma aliança entre fazendeiros locais brancos ligados ao Partido Progressista, judiciário, cartórios e polícia. Por meio de pesquisa de campo junto à comunidade e de análise de processos judiciais evidenciamos a trama de narrativas controversas, contravenções, ameaças, litigância de má-fé e criminalização de lideranças, com o objetivo de ocultar a existência do quilombo e de desmobilizar a comunidade no território que se quer se apropriar indevidamente. Argumentamos que para apreender os mecanismos por meio dos quais se dá a espoliação da terra dos quilombolas é relevante racializar a discussão sobre grilagem, considerando como o Estado antinegro opera por meio da seletividade racial na política fundiária.

Palavras-chave: Grilagem judicial; Quilombos; Seletividade Racial do Estado; Von Bock.

Abstract: This paper discusses the attempted expropriation of land belonging to the Von Bock quilombola community in the deep inside of Rio Grande do Sul, through a judicial land grab carried out by an alliance of local white farmers linked to the Progressive Party, the judiciary, notaries and the police. Through field research with the community and an analysis of court cases, we uncovered a web of controversial narratives, violations, threats, bad-faith litigation, and the criminalization of leaders, with the aim of concealing the existence of the quilombo and demobilizing the community in the territory they seek to usurp. We argue that in order to understand the mechanisms through which quilombolas' land is plundered, it is important to racialize the discussion of land grabbing by considering how the antiblack state operates through racial selectivity in land policy.

Keywords: Judicial land grabbing; Quilombos; Racial selectivity of the State; Von Bock.

INTRODUÇÃO

No mês de dezembro de 2021, membros do Instituto de Assessoria às Comunidades Remanescentes de Quilombos – IACOREQ, foram comunicados da trágica notícia de que uma família quilombola, no interior de São Gabriel – RS, havia sido despejada de seu território, em decorrência do deferimento liminar em processo de reintegração de posse, autos de nº 5001138-18.2022.4.04.7106¹, postulada por uma fazendeira da região. A autora da ação foi candidata à vereadora na cidade pelo Partido Progressista, se declara como empresária e pertence a uma família que mantém uma relação historicamente conflituosa com a comunidade quilombola em questão. Seu pai já protagonizou uma série de eventos delituosos contra a comunidade e seu irmão figura como autor de quatro ações de usucapião na região, entre elas uma relativa à área da igreja do quilombo. No contato com o Instituto, os quilombolas narraram que uma das casas mais antigas do quilombo havia sido criminosamente incendiada um dia após o despejo indevido, executado por um oficial de justiça,

¹ A decisão proferida em sede liminar possui natureza provisória porque proferida pelo juízo antes do julgamento final do processo. Neste caso, a decisão visa garantir o direito da parte postulante, evitar danos irreparáveis ou ainda garantir que a decisão final do processo no futuro seja eficaz, tudo com base nas informações apresentadas pela parte autora, responsável por provocar inicialmente o poder judiciário.

e poucos dias antes do natal. A partir deste primeiro contato foram realizadas reuniões com membros de ONG's parceiras, da ouvidoria da Defensoria Pública do Estado do RS e representantes da comunidade quilombola, para que se compreendesse o caso e para que se produzissem saídas jurídicas imediatas, dada a vulnerabilidade extrema a que a comunidade foi exposta após o despejo.

O réu do processo de reintegração de posse se tratava de um jovem quilombola, reconhecido pela comunidade como liderança local. A ação de reintegração movida pela fazendeira teve como principal fundamento o esbulho, em tese praticado pelo jovem, ao iniciar uma pequena plantação de milho no local. A decisão judicial favorável aos fazendeiros, exarada poucos dias após o protocolo da ação, se baseou tão somente em evidências e na narrativa dos fazendeiros, visto que estes não possuíam nenhum documento que atestasse de forma inequívoca a posse ou a propriedade da área. Em sua petição, os fazendeiros, além de não informarem a data do hipotético esbulho, ocultaram a existência de duas casas, uma delas do próprio réu e a outra habitada de forma mansa e pacífica pelos quilombolas há mais de 50 anos. Ainda assim, os fazendeiros criaram uma narrativa perante o judiciário no sentido de que haviam sido ameaçados em sua propriedade - não comprovada nos autos - ante a tentativa de início da plantação.

Com o deferimento liminar de reintegração de posse, sobreveio a ordem de despejo. Na ocasião, o oficial de justiça foi ao local executar a medida, muito embora nenhuma autoridade tenha comparecido ao local antes, para averiguar a situação. Os fazendeiros estavam presentes no momento do cumprimento da decisão. No ato, o oficial expulsou as famílias quilombolas, as deixando na rua, com poucos pertences e alguns animais de criação. O servidor garantiu que as chaves da porteira do quilombo estivessem na posse dos fazendeiros, fotografou os indícios de início da plantação de milho. Porém, o oficial certificou nos autos que lhe fora informado pela mãe do réu que ali se situavam as casas de sua família.

Ao constituir a representação judicial do réu nos autos, se verificou que, para além das ilegalidades que envolviam aquele processo, - o deferimento liminar de reintegração de posse sem a prova da melhor posse da autora, sem qualquer evidência do esbulho praticado pelo réu e sem a comprovação da propriedade - havia um outro processo, de usucapião, que se tratava de patente tentativa de grilagem. Foi possível verificar nos autos daquele processo a versão narrada pelos quilombolas, porém manifestamente manipulada pelos grileiros. Uma série de documentos grosseiramente falsos iam compondo, junto com as narrativas dos quilombolas, uma história de violência desmedida. Restava evidente, da análise dos próprios autos, que, assim como os

quilombolas nos haviam narrado, os fazendeiros assediam, ameaçam e violam a comunidade de forma mais ou menos ostensiva ou violenta desde o ano de 2011.

Para discutir as especificidades dessa tentativa de espoliação de terra quilombola por meio de grilagem situamos o processo de apropriação privada de terras no Brasil como um processo historicamente racializado. Ao longo de nossa história ser branco sempre foi um dos pré-requisitos principais para ser proprietário de terras. E, ser negro, um marcador de não-legitimidade para ocupar espaços de poder. Dessa forma, para melhor compreender a facilidade e a naturalidade com a qual os direitos dos negros são violados pelo Estado quando se opõem aos interesses dos brancos, como no caso de grilagem em análise, torna-se relevante pensar como se dá a inscrição do racismo institucional no Estado, por meio de uma seletividade racial que seleciona negativamente atores, pautas e demandas de atores não brancos em detrimento de atores brancos. Essa é a contribuição que o presente artigo pretende fazer ao evidenciar empiricamente os mecanismos por meio dos quais opera a seletividade racial na interface entre quilombolas, fazendeiros e Estado.

Na seção seguinte apresentamos uma discussão sobre quilombos, grilagem e seletividade racial que fornece um eixo analítico para análise do caso de Von Bock. Posteriormente, apresentamos a metodologia de pesquisa utilizada, e nas duas últimas seções discutimos os dados coletados e analisados. Na conclusão, abordamos como a discussão sobre grilagem, atrelada à discussão sobre racismo institucional e sobre seletividade racial do Estado, pode nos fornecer um olhar mais abrangente para processos de grilagem e de tentativas de apropriação privada ilegal e violenta de territórios quilombolas e de populações tradicionais não brancas.

DESENVOLVIMENTO TEXTUAL

A grilagem de terras no Brasil foi, e continua sendo, um fenômeno amplamente documentado e estudado. Trata-se de um processo que teve seu *modus operandi* atualizado no decorrer do tempo e, atualmente, é realizada de diferentes formas, inclusive, mediante procedimentos sofisticados (ou nem tanto) como fraudes em documentos públicos (ATTR, 2017). Ela se refere à apropriação indevida e ilegal de terras e pode ser definida como:

um conjunto de técnicas e conhecimentos específicos e constantemente atualizados para efetivar o roubo de terras dentro de redes de solidariedade e suborno que envolvem indivíduos da esfera pública e privada, unidos por interesses

especulativos, rentistas e/ou produtivistas, desprezando a função socioambiental da terra, fortalecidos pelo poder estatal na medida em que este participa direta ou indiretamente do processo (Sousa, 2023, p. 21).

Ela normalmente acontece com a conivência de Cartórios de Registro Imobiliário que, muitas vezes, registram áreas sobrepostas umas às outras, que só existem no papel. Também conta com a leniência de órgãos governamentais, que admitem a titulação de terras devolutas estaduais ou federais a correligionários do poder, a laranjas ou mesmo a pessoas fictícias. A grilagem não ocorre sem o aval de entes estatais, a quem cabe a prerrogativa de conceder o título de propriedade e de legitimar o pleito de quem se diz dono da terra. Alguns dos elementos que favorecem a grilagem é a falta de fiscalização dos cartórios e a inexistência de um registro ou cadastro único de terras (Sousa, 2023).

Neste cenário, o poder público assume papel preponderante nas ações fraudulentas, conferindo aparência consistente de legalidade, que permite o pleno sucesso das práticas de grilagem, seja participando diretamente deste processo mediante corrupção dos órgãos e instituições públicas, ou de forma indireta pela ausência de fiscalização eficiente e devida no trato de questões envolvendo a aquisição de terras (INCRA, 1999).

Além disso, Holston (1993) aponta para o excesso de legislação e de procedimentos burocráticos envolvidos nos processos, o que leva à “estratégia fundamental utilizada por todo tipo de grileiro de terra: complicar para enganar” (p. 4).

A dificuldade está no fato de o grileiro sempre fornecer calhamaços de documentos genuínos às suas vítimas – por exemplo, recibos de venda, impostos, especificações do lote, protocolos de registro. Eles resultam de transações baseadas em irregularidades ainda não resolvidas, que por sua vez podem se transformar na base de documentos que, por isso mesmo, não são legítimos [...]. Inspirados nas intrincadas formalidades das leis nos seus desdobramentos burocráticos – assinaturas, carimbos, selos e reconhecimentos de firma –, eles modelam seus truques a partir das mesmas leis que violam. Tentam dar às suas operações todo tipo de fachada burocrática e jurídica no objetivo de conferir-lhes um ar de legalidade, e isto é às vezes tão bem feito que, se mesmo advogados e juízes são enganados, o mesmo ocorre com os mais humildes, muitas vezes intimidados com documentos de aspecto oficial (Holston, 1993, p. 4).

De acordo com Sousa (2023), ocupação jurídica de terras é o meio de obtenção de domínio, ou seja, a titularidade mediante o poder público, por exemplo uma decisão judicial em processo de usucapião que concede a propriedade a quem postulou a demanda. No entanto, esta é uma das principais modalidades da grilagem de expressivas áreas de terra, com fins determinados, métodos e agentes específicos (Sousa, 2023). Ainda, configura uma rede de solidariedade e de suborno que possibilita aos latifundiários expandirem *ad infinito* suas propriedades (Motta, 2005).

A esse processo de regulação fraudulenta das terras pelo Estado, que envolve diferentes procedimentos e atores, Costa (2019) dá o nome de grilagem judicial, caracterizada por formas, ritos jurídicos, práticas e condutas profissionais, decisões processuais embasadas em legislações federais e estaduais. Esse processo vem, ao longo do tempo, transformando terras tradicionalmente ocupadas em terras particulares, por meio da consolidação de uma seletividade racial no judiciário quando se trata da política fundiária:

No presente, camponeses, quilombolas e indígenas continuam buscando, também em disputas judiciais, a afirmação dos seus direitos. Entretanto, compreendo que esse caminho coloca os “sem terra” e “sem território” em um caminho desigual de disputas, sujeitos a conjunturas políticas, a decisões de pessoas do judiciário, do executivo e do legislativo (juízes, promotores, procuradores, ministros, governadores, senadores e deputados), entre as quais se estabelecem relações pessoais e de poder, em geral, identificadas com a defesa da grande propriedade capitalista da terra, que tem escrito capítulos sangrentos no campo no Brasil (Costa, 2019, p. 152-253).

A grilagem judicial em terras quilombolas só é possível porque há um acesso racialmente seletivo à terra, na medida em que a exploração capitalista no Brasil se deu mediante a escravização. O cativo, ao longo de quase 400 anos, era propriedade e renda capitalizada (Martins, 1979). Logo, não podia adquirir propriedade ou firmar contrato. A propriedade privada aqui sempre foi um atributo racializado, estando as noções de branco e de proprietário intrinsecamente conectadas desde o período colonial:

Apesar da propriedade da terra pertencer à Coroa Portuguesa, sendo aquele que recebia a sesmaria um concessionário racializado da terra (homem, branco, europeu), desenhava-se já no período colonial uma mentalidade de proprietário, uma nascente consciência de classe de senhor pleno da terra dominada, absoluto (Prieto, 2020, p. 132).

Ser proprietário não tinha a ver com quem trabalhava na terra, ou com quem estava territorializado há mais tempo, tinha a ver com ser branco. E ser branco era pré-requisito para ser proprietário. A formulação de Franz Fanon nos ajuda a entender esse ponto: “Nas colônias a infraestrutura econômica é igualmente uma superestrutura. A causa é consequência: o indivíduo é rico porque é branco, é branco porque é rico” (Fanon, 1968, p. 29).

Assim, a grilagem cometida em território quilombola, com o objetivo de expulsar pessoas negras de suas terras originárias – local onde gerações negras se sucederam –, para além do delito em si de apropriação indevida de terras, inscreve-se como um mecanismo antinegro, que manifesta em si a noção invocada por Ubirajara Toledo (2021), em uma das reuniões das quais participei junto ao IACOREQ, de que “negros ainda são vistos como propriedade, jamais como proprietários”. São objetos e, enquanto objetos, não podem possuir terras. Negros, na visão anti-negra, não possuem o direito à terra, porque não possuem o direito à vida. E, acaso constituam um obstáculo para o avanço da ganância do grileiro, de forma muito rápida e simplificada, o grileiro, em um empenho libidinal, obtém o apoio institucional para eliminar o obstáculo e se recolocar em seu lugar de poder. Foi exatamente o que ocorreu em dezembro de 2021 em Von Bock (Santos, 2022, p. 68).

Os efeitos da escravidão no Brasil são profundos, transversais, e atravessam todas as dimensões das interações humanas. O racismo é formador de subjetividades, operando por meio do dispositivo da racialidade (Carneiro, 2023) que normaliza o branco como padrão e os outros como desvio desse padrão, tanto mais deturpados quanto mais distantes do padrão ideal de brancura. Os efeitos de 400 anos de escravidão nas subjetividades das pessoas também levaram à naturalização do lugar do negro e do lugar do branco, internalizados de forma tácita ao mesmo tempo em que o racismo no Brasil é sempre negado em nome da democracia racial (Gonzalez, 1984).

A desenfreada corrida capitalista pela acumulação de riqueza, travestida no discurso de “desenvolvimento” e na superexploração da terra, demanda expandir a qualquer custo o patrimônio e a área de produção, ou de especulação. As disputas entre latifundiários ricos e posseiros pobres e racializados, estes geralmente grupos historicamente discriminados e socialmente desfavorecidos, são marcadas pelo controle daqueles sobre os órgãos estatais, desde a polícia até o poder judiciário, em um cenário de poder que faz valer a vontade dos poderosos e garantir o lucro (Motta, 2005). A “obtenção de lucro funciona como elementar agregador no processo de

grilagem, somando ao rentismo da especulação o produtivismo, pilares da estrutura fundiária brasileira” (Sousa, 2023, p. 9).

É nesse contexto de racismo institucional inscrito no Estado e na política fundiária na forma de seletividade racial que devemos situar a discussão sobre grilagem, notadamente o caso de grilagem em terra quilombola, como o tratado aqui. Os “papéis da terra” são elementos importantes a serem considerados, pois os registros de imóveis, as matrículas, transcrições, muitas vezes sustentam as ações criminosas que compõem o delito de grilagem em territórios quilombolas. “Os grileiros forjam papéis/documentos com a complacência, conivência e apoio de agentes estatais” (Santos, 2022, p. 63).

Em estudo realizado por Francisco O. B. Souza (2021) sobre a Fazenda Bonito, em território quilombola Kalunga no nordeste goiano, destaca-se o mapeamento de centenas de matrículas de imóveis fraudadas:

Há aqui toda sorte de esquemas: registros paroquiais sem área delimitada, processos que se escondem magicamente dos técnicos, mortos que milagrosamente multiplicam, negociam terras, irmãos criados em processos, sobreposições, títulos pena, herdeiros que descobrem ser donos da noite para o dia, oficial de cartório que transfere terras para si mesmo; folhas de livros de registro em branco, compras contestadas na justiça; polígonos de imóveis que mudam quando passam de pai para filho etc. (Santos, 2022, p. 64).

Neste processo de grilagem judicial, diferentes elementos operam para legitimar a grilagem do território quilombola Kalunga, pois tudo tem início “com um documento, forjado ou incompleto, que mobiliza cartórios, juízes, servidores públicos, quilombolas; todos que direta ou indiretamente contribuem para a continuidade da fraude” (Santos, 2022, p. 82). No estudo identificou-se que o Cartório de Registro de Imóveis de Cavalcante foi elemento fundamental ou “peça chave” para a formação da rede de grilagem com centenas de documentos e matrículas forjados e que ensejaram investigações por fraudes e atividades irregulares. Além disso, havia transferências de terras de pessoas que já haviam falecido e, inclusive, documentos que atestavam a propriedade de empresas que haviam dado as terras como garantias em empréstimos e instituições bancárias. Dentre os sujeitos envolvidos, destacam-se empresários e seus familiares ligados à política, deputados estaduais/distritais (Santos, 2022).

Francisco Octávio Bittencourt de Souza e Durval Fernandes Motta (2021) realizaram estudo antropológico sobre as famílias quilombolas Kalunga que ocupam o Paranã e o Prata, em ocupação conhecida por “Imóvel Bonito”. Com base nos relatos de memórias coletivas das lideranças mais velhas da

comunidade, ressaltam que o direito quilombola é pré-existente a qualquer documento local, justamente pelas posses centenárias em terras no Brasil.

No mesmo relatório os pesquisadores ressaltam que o sentido do território para os povos quilombolas ultrapassa o conceito físico de terra, pois com ela mantém uma espécie de ligação, reproduzem seus modos de ser e viver, preservam seus costumes e ancestralidades. Neste espaço constroem suas moradias, realizam sua preservação e do manejo do solo retiram o sustento das famílias sem descuidar da preservação do meio ambiente (Souza, Motta, 2021).

É nessa chave que iremos adentrar na descrição da tentativa de usurpação das terras do Quilombo de Von Bock, por meio de grilagem na forma de ação de usucapião. A seguir, descrevemos a metodologia empregada no estudo.

METODOLOGIA

Os autores acessaram a comunidade por meio da atuação em parceria com o IACOREQ. A entrada no campo se deu por meio de trabalho de assessoria jurídica de uma das autoras, que posteriormente desenvolveu sua dissertação de mestrado junto à comunidade². Ao longo de três anos foram feitas imersões em campo, com observação participante, acompanhamento de reuniões e entrevistas, e foi mantido contato permanente com as lideranças da comunidade. Além da pesquisa qualitativa foram analisados os autos dos processos de reintegração de posse e de usucapião, com vistas a coletar evidências de como o racismo institucional opera na interface entre os quilombolas e o Poder Judiciário.

A conjunção entre observação participante e análise documental do processo nos permitiu um olhar mais amplo para o fenômeno da grilagem como estando inscrito em um contexto de racismo institucional e de violência racial contra a comunidade. As conversas com os quilombolas e o processo de escuta de sua versão sobre o que constava nos autos foi relevante para identificar as ausências e vieses nos processos, que nos deram pistas sobre como a seletividade racial do Estado opera selecionando negativamente o pleito à terra dos negros quilombolas ao mesmo tempo em que seleciona positivamente a apropriação indevida que os brancos fazem do território.

² A dissertação intitulada “E se a escravidão não tiver terminado? Memórias sobre a terra, o trabalho e a resistência quilombola na região da campanha do RS”.

ANÁLISE DE DADOS

No ano de 2011, a liderança mais velha do quilombo, o Sr. J.F, foi conduzido por Juarez, o fazendeiro lindeiro, até um cartório e coagido a assinar, a rogo, uma procuração que conferia amplos poderes ao fazendeiro, pai da autora da posterior ação de reintegração de posse. A liderança quilombola desconhecia o teor do documento. Existe um ato de revogação da procuração realizado poucos dias depois, visto que os filhos, ao saberem que os fazendeiros haviam conduzido de maneira forçada o seu pai até a cidade para realizar a assinatura a rogo de um documento, cujo teor o quilombola mais velho não fora informado, levaram o pai à cidade para anular a procuração. O fato de o Sr. J.F ser analfabeto consta no teor do documento. Ainda assim, mesmo que revogada, tal procuração fora utilizada para dar início à ação de usucapião da área, em favor dos fazendeiros, bem como para firmar o mapa, o memorial descritivo da área e uma série de outros documentos. A procuração firmada a rogo consta nos autos. A sua revogação, não.

O segundo elemento que salta aos olhos na análise do processo de usucapião é uma escritura de compra e venda do imóvel quilombola, firmada por uma mulher, a Sra. E, que não é reconhecida pela comunidade como quilombola, por não pertencer a nenhum tronco familiar e ser, no máximo, uma conhecida da comunidade. Esta mulher firmou a escritura de compra e venda da área, comercializando o território quilombola em favor dos grileiros, como se proprietária fosse, sem sequer possuir a terra, por um valor, conforme restou registrado, de R\$ 100.000,00. Tal escritura não vem acompanhada da prova de quitação ou pagamento. Não há qualquer prova de que a sra. E. tenha qualquer direito sobre a área, ou mesmo recebido algum valor pela venda do imóvel. Para agravar a situação, como se depreende dos autos, esta mulher vem a falecer três meses depois da venda, e a causa do seu falecimento, como registra a certidão de óbito, é desnutrição. Esta senhora, que não possuía nenhum bem, fora enterrada como indigente, e o valor que registra a escritura jamais fora localizado por nenhuma pessoa conhecida dela ou da comunidade. Há aqui, portanto, uma suspeita de estelionato. E é essa escritura, firmada por uma pessoa que jamais constou em qualquer histórico da área, junto a uma procuração revogada, que dão base para as ações judiciais que reivindicam a propriedade do território quilombola em favor dos grileiros.

Pode parecer apressado afirmar que os responsáveis pelo cartório de registro de imóveis compuseram a trama da grilagem aqui denunciada. Mas, sob o ponto de vista do seu dever de oficiar a verdade comprovada dos fatos, como é possível redigir uma escritura de compra e venda sem a apresentação

de qualquer prova da posse anterior, e sem a comprovação da quitação da transação? Não se trata de contrato de gaveta, mas de escritura pública.

Além de o fazendeiro Juarez assinar, como consta nos autos, todos os documentos em nome do Sr. J.F e da Sra. E., mesmo após a revogação da procuração, a sua filha, Renata, após comprar em tese a área, em 2018, junta declaração feita perante a Receita Federal como se ocupasse o terreno do quilombo desde 01.01.2003. Ela firma essa declaração no mesmo dia do falecimento do Sr. J. F.

Quando se contrasta os dados obtidos no campo com a análise dos autos, destaca-se a controvérsia existente entre a narrativa dos filhos do mais velho do quilombo e o que consta no processo. Três dos cinco filhos venderam seus quinhões para os mesmos fazendeiros. Porém, os valores que lhe foram pagos foram ínfimos, visto que foram descontados destes os honorários exorbitantes do advogado e, ainda assim, não existem, nos autos, os respectivos comprovantes de quitação, de modo que não é informado o montante e a forma como foram pagos os valores. Ademais, ainda que tenham pago os honorários do advogado, o procurador cobra novamente honorários nos autos, em face da família quilombola, no importe de 80 mil reais. Isso porque constam no mesmo polo ativo da ação, ao lado da grileira Renata, três dos cinco filhos do Sr. J.F., representados pelo advogado da grileira, como se estivessem de acordo com todos os atos. Na prática, sem representação nos autos. As outras duas irmãs são representadas pela defensoria pública, mas compõem igualmente o polo ativo da ação, de modo que não puderam até o momento se insurgir, apresentando nos autos da ação de usucapião a sua versão dos fatos.

De acordo com a narrativa que circula na comunidade, as terras foram vendidas de maneira forçada, em razão do assédio e da pressão exercida e em razão da diminuição do território. Dos relatos obtidos em campo, se depreende que há vinte anos atrás a comunidade quilombola era populosa. Apesar das dificuldades de obter trabalho, era possível viver no local. Atualmente, além de privados de água potável, do acesso ao seu templo religioso e à sede da associação, visto que os grileiros fecharam a área que dispõe desses recursos e estão reivindicando a sua propriedade pela via da grilagem judicial, uma série de violências vêm sendo praticadas contra as famílias. O mais velho, dentre os irmãos vivos, foi embora há poucos meses porque teve sua casa arrombada. Foram inúmeros os casos de ameaça de morte, e, mais recentemente, a mesma área em disputa, ainda que *sob judice*, está sendo arrendada pelos grileiros em favor de terceiro.

Outro elemento que merece destaque é que o advogado que representa a fazendeira também representa os quilombolas nos autos da ação de usucapião. E todos compõem o mesmo polo na ação, como se tivessem acordo em torno da tese, de modo que diante do juízo desaparece toda a oposição e resistência existente no conflito. Isso é providencial e necessário para sustentação da fábula de ocupação mansa e pacífica, que os fazendeiros brancos tentam sustentar perante a justiça, e que é prerrogativa para o direito de usucapião. A aparente ausência de conflito só é possível porque os quilombolas, até o despejo, jamais tiveram efetivo acesso à justiça, o que se pode traduzir, no presente caso, como assistência de profissional da advocacia que efetivamente conheça o caso e possua compromisso ético com a causa.

Nesse sentido, outro aspecto importante é que, na prática, ainda que os quilombolas tenham sido cobrados em valores exorbitantes pelo advogado indicado pelos fazendeiros - mais de 80 mil reais, jamais foram efetivamente representados nos autos. O advogado jamais os entrevistou ou transpôs sua versão dos fatos no processo. Na prática, nenhum dos descendentes dos quilombolas falecidos foram representados de forma efetiva no processo. Apesar dos esforços da defensoria pública, que representa nos autos duas dos cinco irmãos e reconhece a existência do quilombo, no sentido de invocar a competência da Justiça Federal, se verifica que não foi efetivamente registrada pelo órgão qualquer insurgência por parte das quilombolas com relação à ofensiva dos grileiros. Nem mesmo foi contestada, por exemplo, a validade da escritura colacionada pela grileira, que sequer menciona a origem da suposta posse de quem a vendeu.

Por fim, mas não menos importante, é o fato de que a matriarca do quilombo, herdeira original da área, filha do senhor H. e da senhora O., a senhora En., fora completamente apagada e ignorada nos processos judiciais e da história oficial até então contada sobre o território. Como se ela jamais tivesse existido, os fazendeiros compraram as terras de uma terceira, que jamais gozou de direitos reais sobre o bem, e realizaram, a seu próprio turno, uma partilha viciada, oficiosa e ilegítima das terras que pertenciam à sra. En., e portanto ao Quilombo Von Bock, antes mesmo de pertencerem ao Sr. J.F, seu esposo, que chegou ao território quilombola depois. Dentre os filhos de H. e O., casal que recebeu a doação das terras do quilombo, En. é a única que permaneceu no território, sendo por isso reconhecida como a grande matriarca do quilombo Von Bock; sem a qual o quilombo quiçá não existiria. Como dito, o marido de En. foi o senhor que fora conduzido à força e a ele é atribuída a posse original da área.

Há ainda uma miríade de documentos grosseiramente falsificados: boletins de ocorrência registrados pela fazendeira alegando propriedade do

bem e registrando ‘invasão’ por parte dos quilombolas acerca da área em que vivem há mais de 100 anos, mapas sem referência, fotografias de casas aleatórias, situadas na cidade, como se fossem dos quilombolas, comprovantes de residência das casas dos quilombolas em nome da fazendeira, cuja titularidade fora alterada pela concessionária de energia elétrica sem a autorização dos residentes, após o ajuizamento da ação de usucapião.

No curso do processo judicial de usucapião, o INCRA fora chamado a se manifestar em mais de uma ocasião. E, ainda que o território seja autodeclarado quilombola desde 2006 e tenha processo administrativo em trâmite na autarquia desde 2012, em três ocasiões o INCRA se pronunciou nos autos no sentido de que não possuía interesse no feito. Isso porque, aparentemente, há uma descontinuidade entre o setor onde tramitam os processos administrativos e o setor que representa a autarquia nos processos judiciais. Uma negligência, na prática, por parte dos agentes da autarquia em relação ao quilombo.

Em uma síntese objetiva, a família quilombola, que vive há cerca de 100 anos na região, fora despejada pelo Poder Judiciário ante uma precária denúncia falsa de esbulho. Sua casa foi incendiada no mesmo dia do despejo. A família vinha sendo ameaçada de morte por parte de grileiros e punida de várias formas, impedida de cultivar em sua área, ou de exercer os direitos mais elementares como o de permanecer no território quilombola, por não ceder às pressões violentas exercidas por parte dos fazendeiros, vinculados ao Partido Progressista da cidade de São Gabriel, que avançam sobre o território quilombola em uma situação de manifesta disparidade de forças. O acesso à água potável também passou a ser obstado, tendo em vista que a única fonte da comunidade se situa no terreno da igreja do quilombo, agora reivindicado pelo irmão da grileira.

Importa destacar que, muito embora se trate de uma violência evidente, mesmo quando a versão dos fatos por parte dos quilombolas adentra o judiciário, estes, mesmo sendo vítimas de uma série de violências, permanecem sob suspeita. Em uma reunião sobre o caso com a presença do Ministério Público Federal (MPF) e de representantes da comunidade quilombola Von Bock, convocada por uma conjunção de esforços do IACOREQ, da ONG Acesso, do Conselho Estadual de Direitos Humanos e da Ouvidoria da Defensoria Pública do Estado do RS, a representante do MPF, depois de ouvir atentamente a situação da família quilombola, relatada por ela própria, família essa que havia sido despejada de sua única moradia, que fora posteriormente

incendiada, declarou: “mas para terem direitos de quilombolas, precisam ter a terra titulada. Sem a titulação não se pode considerar os direitos”³.

DISCUSSÃO

É nesse labirinto burocrático (Leão, 2022) que opera a seletividade racial do Estado no acesso à terra, na medida em que há, simultaneamente, uma imposição de barreiras e de múltiplos pontos de veto para o acesso à terra por parte dos quilombolas, e uma facilitação e desburocratização das formas de acesso à terra para os proprietários privados (Penna, 2024). As exigências que se fazem à titulação coletiva de territórios quilombolas e a morosidade que o processo toma em função delas não se aplica ao processo de titulação de terras privadas na política de regularização fundiária para particulares, que é cada vez mais flexível e agilizada.

A postura da representante do MPF, anteriormente citada, evidencia uma lógica tacanha muito presente na perspectiva dos agentes públicos, em diversos casos, nos quais os agentes, para se eximir de responsabilidade, invocam o não cumprimento de requisitos burocráticos, via de regra obstados pelo próprio Estado. A titulação de terras quilombolas depende do Estado, não da comunidade. O acesso à justiça é privado à comunidade porque o Poder Judiciário é uma enorme rede com firmes costuras institucionais, sustentada por distâncias físicas, linguagens codificadas, formalidades excessivas, exigências excludentes, permissividades seletivas, pactos de classe, dentre outros dispositivos de racialidade que despertam, em pessoas negras, profundos sentimentos de mal-estar que as expulsa, direta ou indiretamente, de espaços públicos dominados por pessoas brancas; essa rede é plasmada pela colonialidade que se utiliza do verniz do progresso para disfarçar as manchas de sangue negro em suas estruturas e assim manter intacta a brutal desigualdade na qual se encontra a população quilombola ao longo do tempo.

O quilombo Von Bock possui trajetória e vivência específicas, mantém relação comunitária e biointerativa com o território que habita, tendo preservado sua ancestralidade, tradições e práticas culturais apesar de todas as violências a que fora submetida, que inclusive ultrapassam e escapam a presente narrativa. Vivem de forma incontestável no local, numa sucessão familiar de pelo menos cinco gerações, com posse centenária, e que possui o certificado de autodeclaração de território Quilombola e processo instaurado junto ao INCRA, já cumpriu há muito os requisitos exigidos pela Lei para o gozo

³ A comunidade foi reconhecida pela Fundação Palmares em 2013, teve o processo administrativo aberto no INCRA em 2011, e atualmente aguarda a realização de RTID.

dos direitos quilombolas. É o INCRA, ou seja, o próprio Estado, que não cumpre o seu papel em relação àquela comunidade há pelo menos dez anos, pelo que a comunidade não poderia ser novamente penalizada ante a mora do poder público em efetivar um direito constitucionalmente reconhecido. Em 2021, na ocasião da reunião com o MPF, um membro do IACOREQ ressaltou, diante dos agentes públicos, que “a vida da comunidade estava sendo inviabilizada também por força da seletividade racial, que se expressa de forma definitiva na negligência estatal em situações como essas”. A ausência de proteção do Estado incentiva a grilagem ou o roubo de terras quilombolas, em seu dizer. A fala desconcertante do sr. Ubirajara Toledo, membro representante do IACOREQ, acerca do racismo estrutural e institucional, dos quais a comunidade vem sendo vítima ao longo de décadas, e também naquele ato, expôs o racismo presente na postura dos agentes públicos ali presentes.

Parcela significativa do movimento quilombola tem criticado a ideia de que quilombolas “são descendentes de pessoas escravizadas”, seja porque a branquitude resume a etnicidade quilombola à escravização ou então porque grande parcela das pessoas brasileiras hoje são descendentes de pessoas escravizadas, inclusive, pessoas brancas alegam, quando convém, algo que reforça o mito da democracia racial. Conforme Santos (2015), a leitura de quilombo na atualidade precisa considerar as ressignificações em um cotejo entre memória histórica e presente, sendo a etnicidade o cerne do ser e do viver quilombola no mundo. Tais noções passam ao largo do entendimento e da postura do Poder Judiciário e dos agentes do estado implicados, de um modo geral, prevalecendo, via de regra, a propriedade dos brancos, acima de qualquer suspeita, e a condição de criminosos esbulhadores dos negros, a priori. O que fica evidente é que além de não efetivar o dever constitucionalmente previsto de titulação dos territórios quilombolas (Art. 68 do ADCT CF/88), as violências contra os quilombos e sua constante criminalização permanecem “tendo como alvo seus modos de vida, suas expressões culturais e seus territórios, isto é, as suas formas de resistência e de auto-organização comunitária contra colonial (Santos, 2015, p. 49).

Nesse sentido, ainda que no momento atual a comunidade esteja representada nos autos da ação de reintegração de posse que tramita perante a Justiça Federal, e que existam decisões favoráveis no sentido de o Poder Judiciário reconhecer a litigância de má-fé por parte dos grileiros, há ainda muitas disputas a serem travadas no campo institucional, até a comunidade recuperar, ao menos, o direito de permanecer no seu território de forma segura e digna. Do ponto de vista do que deve ser feito, o processo de usucapião deverá ser julgado pela Justiça Federal, os crimes cometidos ao longo do processo, que

consubstanciam a tentativa de grilagem, devem ser investigados pelos entes competentes, e o processo administrativo que tramita perante o INCRA deve avançar no sentido de assegurar a titulação definitiva da área em favor da comunidade. O acesso à água deve ser restabelecido e a casa queimada de forma criminosa deve ser reconstruída.

Entretanto, no momento em que este artigo é escrito a área do quilombo está sendo arrendada pelos grileiros em favor de terceiros. Como dito, mesmo que existam decisões judiciais favoráveis em relação aos quilombolas, algumas investidas da Polícia Federal e do MPF no sentido de demonstrar, nos autos, alguma ciência dos fatos, na prática, a grilagem vem tendo êxito, visto que o quadro atual permite a especulação do território quilombola pelos fazendeiros, ainda que não possuam qualquer direito de posse ou de propriedade sobre a área, de acordo com o que dispõe o direito brasileiro. Exercem, pois, sua vontade sobre o território à força, instaurando uma espécie de estado de exceção. Naquele território, distante mais de 70 km da sede da Justiça, a Lei que vem se realizando, na prática, é a lei do fazendeiro.

CONSIDERAÇÕES

Quando falamos em seletividade racial do Estado na política fundiária há que se considerar a inépcia do INCRA em cumprir o papel que lhe cabe a partir do Decreto 4.887 e a Instrução Normativa nº 57. Essa inépcia fragiliza a luta desse sujeito de direito que são as comunidades quilombolas. A indefinição quanto à duração do Processo Administrativo, que se arrasta, gera um tensionamento em relação à comunidade do entorno acerca da demarcação, e as comunidades quilombolas ficam desabrigadas de qualquer proteção do Estado, apesar da exposição implicada no processo de reconhecimento dos direitos territoriais.

A morosidade do processo de titulação dos territórios quilombolas é uma das formas pelas quais a seletividade racial do Estado na política fundiária se concretiza. Ela é produzida por efeitos combinados no âmbito administrativo-legal e jurídico, e está amparada pelo racismo estrutural. No caso da grilagem judicial aqui analisada parece se tratar da coordenação entre cartórios, poder judiciário, poder executivo local, mais ou menos alinhados a interesses de fazendeiros e políticos. Essa coordenação apresenta seus efeitos na forma de decisões lenientes com relação a provas fraudulentas produzidas por grileiros brancos, na forma de omissões ou ausências quando se trata dos direitos dos quilombolas e no fato de as comunidades quilombolas, quando alvo da grilagem, se encontrarem sem refúgio, visto que o fato de serem pessoas negras historicamente discriminadas as coloca na condição de “suspeitas”.

Nesse sentido, vale destacar que a mera permanência de grupos familiares ao longo de 100 anos em um território, pela via do direito civil brasileiro, lhes garantiria o direito ao título da terra. O que está em jogo, porém, é que o fato de se tratar de uma comunidade negra, por si, abre espaço para que pessoas brancas, em aliança, atuem no sentido de destituí-las de todo e qualquer direito, utilizando inclusive ferramentas do próprio Estado, como a via judicial, para referendar seus interesses. Nesse caso, os fazendeiros agem com a certeza da impunidade há mais de dez anos, chegando ao ponto de incendiarem uma casa do quilombo em 2021. Tal gesto, apesar da brutalidade material que encerra, possui um profundo sentido de reprodução da conquista colonial. São casos como esse que revelam que, ainda que o Estado brasileiro conte com uma robusta estrutura republicana e democrática, a escravização de negras e negros no Brasil, ou a condição de não-cidadania desta população, ainda é uma constante, ao menos sob o ponto de vista fundiário. O enfrentamento a essa realidade, inclusive por meio do rigor científico, se trata de uma urgência.

REFERÊNCIAS

ATTR. ASSOCIAÇÃO DE ADVOGADOS DE TRABALHADORES RURAIS (ORG.). **NO RASTRO DA GRILAGEM/** BEATRIZ PEREIRA CARDOSO, CARLOS EDUARDO LEMOS CHAVES, CLOVES DOS SANTOS ARAÚJO, FELIPE SANTOS ESTRELA DE CARVALHO, JOICE SILVA BONIM, LORENA NUNES AGUIAR, LUCAS VIEIRA BARROS DE ANDRADE, MAURÍCIO CORREIA SILVA, MIRNA SILVA OLIVEIRA, TATIANA EMILIA DIAS GOMES. SALVADOR: AATR, VOLUME 1, 2017. 64 F. : IL:

ARAÚJO, E.; DA SILVA, G. M. RACISMO E VIOLÊNCIA CONTRA QUILOMBOS NO BRASIL. CONFLUÊNCIAS | REVISTA INTERDISCIPLINAR DE SOCIOLOGIA E DIREITO, v. 21, n. 2, p. 196–208, 3 SET. 2019.

BRASIL. **AÇÃO DE REINTEGRAÇÃO/MANUTENÇÃO DE POSSE Nº 5001138-18.2022.4.04.7106.** JUSTIÇA FEDERAL – JUÍZO FEDERAL DA 2ª VARA FEDERAL DE SANTANA DO LIVRAMENTO/RS. AUTOR: FAZENDEIROS. RÉU: LIDERANÇAS QUILOMBOLAS, INCRA; INTERESSADO FCP. JULGADOR: JUIZ JOÃO PEDRO GOMES MACHADO. 28 MAIO 2024.

CONAQ; TERRA DE DIREITOS. **RELATÓRIO RACISMO E VIOLÊNCIA CONTRA QUILOMBOS NO BRASIL.** 2018. BRASÍLIA. COORDENAÇÃO NACIONAL DE ARTICULAÇÃO DAS COMUNIDADES NEGRAS RURAIS QUILOMBOLAS E TERRA DE DIREITOS. DISPONÍVEL EM: [HTTPS://TERRADEDIREITOS.ORG.BR/RACISMOEVIOLENCIA/](https://terraodedireitos.org.br/racismoeviolencia/). ACESSO EM: 10 NOV. 2023.

COSTA, SANDRA HELENA GONÇALVES. APROPRIAÇÃO PRIVADA DAS TERRAS, GRILAGEM JUDICIAL E LUTA PELA TERRA DE USO COMUM NO NORTE DE MINAS GERAIS. **PERSEU: HISTÓRIA, MEMÓRIA E POLÍTICA**, N. 17, 2019.

FANON, F. **OS CONDENADOS DA TERRA**. RIO DE JANEIRO, RJ: EDITORA CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA, 1968.

GONZALEZ, LÉLIA. RACISMO E SEXISMO NA CULTURA BRASILEIRA. **CIÊNCIAS SOCIAIS HOJE** - ANPOCS, P. 223-244, 1984.

HOLSTON, JAMES. LEGALIZANDO O ILEGAL: PROPRIEDADE E USURPAÇÃO NO BRASIL. **REVISTA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS**, V. 21, N. ANO 8, P. 68-89, 1993.

INCRA. **O LIVRO BRANCO DA GRILAGEM DE TERRAS NO BRASIL**. RELATÓRIO. BRASÍLIA, 1999.

LEÃO, ANDRÉ. SENTIRPENSAR O SER QUILOMBOLA: A TRANSCENDÊNCIA DO DIREITO ÀS TERRAS TRADICIONAIS DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS. *IN*: TARREGA, MARIA CRISTINA; SILVA, ANDREA. **A DESAPROPRIAÇÃO COMO INSTRUMENTO DE TITULAÇÃO DE TERRAS QUILOMBOLAS: A NÃO CADUCIDADE DO DECRETO PREVISTA NA LEI 4.132/62**. SÃO PAULO: EDITORA DIALÉTICA, 2022. 224 P.

MOTTA, MÁRCIA (ORG.). **DICIONÁRIO DA TERRA**. RIO DE JANEIRO: CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA, 2005.

PENNA, C. A DISPUTA PÚBLICA EM TORNO DA DEFINIÇÃO DE UM MARCO LEGAL PARA REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA. **DADOS**. 67(3). 2024.

PRIETO, GUSTAVO. NACIONAL POR USURPAÇÃO: A GRILAGEM DE TERRAS COMO FUNDAMENTO DA FORMAÇÃO TERRITORIAL BRASILEIRA. *IN*: UMBELINO, ARIIVALDO ET AL. **A GRILAGEM DE TERRAS NA FORMAÇÃO TERRITORIAL BRASILEIRA**. ARIIVALDO UMBELINO DE OLIVEIRA. -- SÃO PAULO : FFLCH/USP, 2020.

SOUSA, FRANCISCO OCTÁVIO BITTENCOURT. PARA ALÉM DE GRILOS NA GAVETA: UMA DEFINIÇÃO CONTEMPORÂNEA DE GRILAGEM/IN ADDITION TO CRICKETS IN THE DRAWER: A CONTEMPORARY DEFINITION OF LAND GRABBING/ADEMÁS DE LOS GRILLOS EN EL CAJÓN: LA DEFINICIÓN CONTEMPORÁNEA DE ACAPARAMIENTO DE TIERRAS. **REVISTA NERA**, V. 26, N. 65, 2023.

SOUZA, FRANCISCO, O. B. DE; MOTTA, DURVAL FERNANDES. **RELATÓRIO SOBRE A OCUPAÇÃO FAZENDA BONITO**. ESTUDO SOBRE A OCUPAÇÃO KALUNGA DA ÁREA QUE COMPÕE O IMÓVEL BONITO, NA MARGEM DO PARANÁ. MATO GROSSO DO SUL. 2021.

SANTOS, ANTÔNIO BISPO DOS. **COLONIZAÇÃO, QUILOMBOS, MODOS E SIGNIFICADOS.** INSTITUTO NACIONAL DE CIÊNCIA E TECNOLOGIA DE INCLUSÃO NO ENSINO SUPERIOR E NA PESQUISA – INCTI. UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UNB. INCT. CNPQ. MCTI. BRASÍLIA. 2015.

SANTOS, TÁBATA SILVEIRA DOS. **E SE A ESCRAVIDÃO NÃO TIVER TERMINADO? MEMÓRIAS SOBRE A TERRA, O TRABALHO E A RESISTÊNCIA QUILOMBOLA NA REGIÃO DA CAMPANHA DO RS.** DISSERTAÇÃO (MESTRADO) – UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL, FACULDADE DE CIÊNCIAS ECONÔMICAS, PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO RURAL, PORTO ALEGRE/RS, 2022.