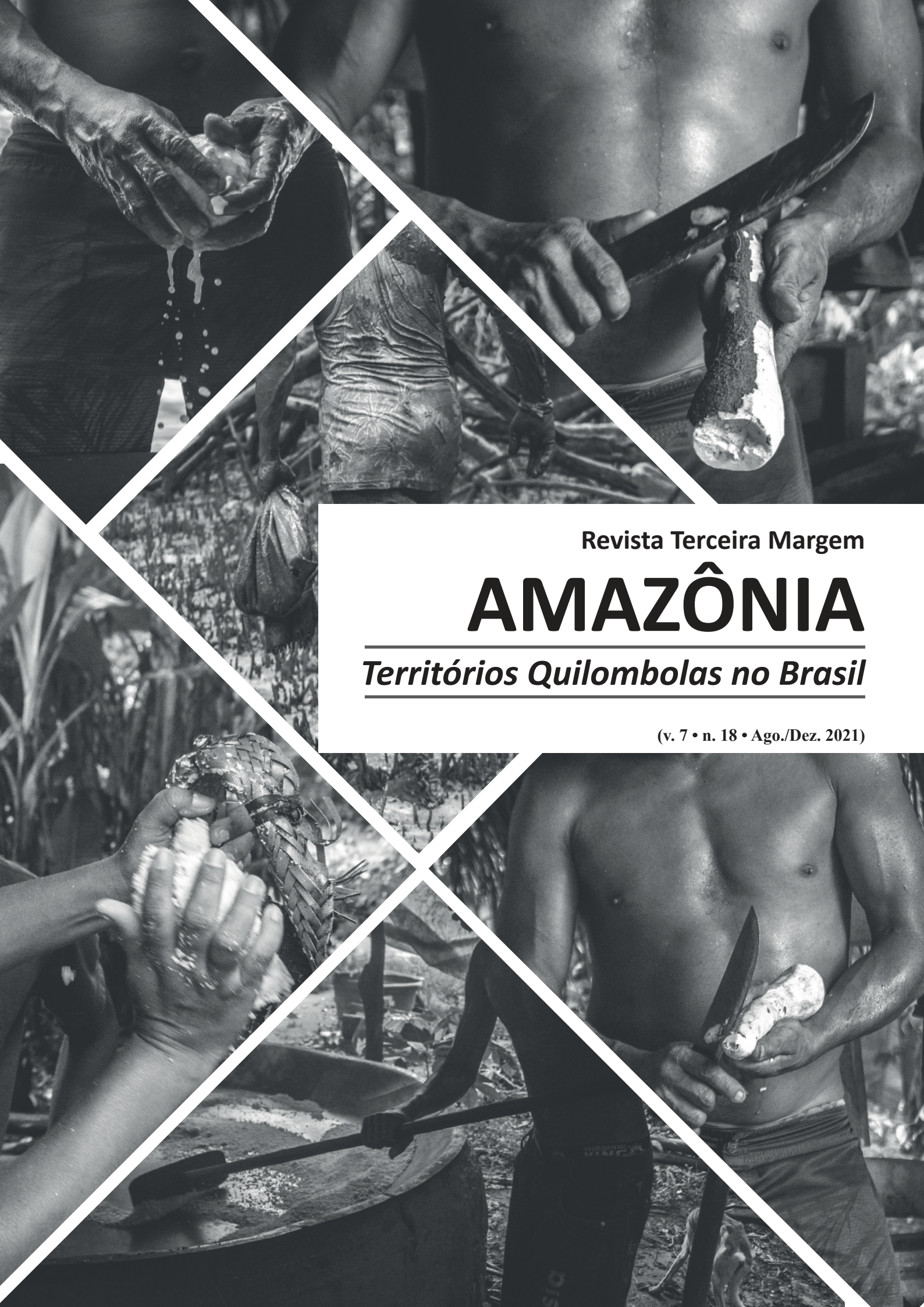


Revista Terceira Margem

AMAZÔNIA

Territórios Quilombolas no Brasil

(v. 7 • n. 18 • Ago./Dez. 2021)

ISSN
versão online: 2525-4812
versão impressa: 2238-7641

Revista Terceira Margem

AMAZÔNIA

Territórios Quilombolas no Brasil

18

Edane França Acioli
Petrônio Medeiros Lima Filho
Lindomar de Jesus de Sousa Silva
(Organizadores)

Volume 7 – Número 18
Manaus, AM
2022

REVISTA TERCEIRA MARGEM AMAZÔNIA
Territórios Quilombolas no Brasil

Editora Responsável pela Edição

Edane França Acioli

Organização da Edição

Edane França Acioli

Petrônio Medeiros Lima Filho

Lindomar de Jesus de Sousa Silva

Conselho Editorial

Alberjamere Pereira de Castro – Ufam
Alison Castilho – IEB
Ana Luisa Araújo de Oliveira – UFRGS
Antônio Carlos Witkoski – Ufam
Carla Kelen de Andrade Moraes – Ufra
Carlos Edwar de Carvalho Freitas – Ufam
Céline Raimbert – Creda/Revue
Rita César Barreira – UFC
Cloves Farias Pereira – Ufam
Cristiane Barroncas Maciel Costa Novo – UEA
Genival Carvalho – (*In memoriam*)
Gilmar Antonio Meneghetti – Embrapa
Henrique dos Santos Pereira – Ufam
João Paulo S. Maciel – Seduc/MA
José Odair Pereira – Ufam
José Olenilson Pinheiro – Embrapa
Leonardo Malcher – UFPA
Manoel Carlos Silva – Universidade do Minho
Marcos Filipe Alves Salame – Embrapa
Maria Albenize Farias Malcher – IFPA
Maria Luana Araújo Vinhote – Ufam
Maria Teresa Gomes Lopes – Ufam
Marilene Corrêa da Silva Freitas – Ufam
Marília Gabriela Gondim Rezende – Ufam
Mauro André Castro – UFPA
Miguel Pacífico Filho – UFT
Ocimar Marcelo Souza de Carvalho – Uepa
Pedro Chaves Baía – IFPA
Rafael Gastal Porto – Embrapa
Roberto Araújo Martins – NAEA/UFPA
Rogerio Almeida – Ufopa
Rosa Rocha – Gespafir/CNPq
Spartaco Astolfi Filho – Ufam
Suzy Cristina Pedroza da Silva – Ufam
Tânia N. O. Miranda – GMSECA/Uepa
Therezinha de Jesus Pinto Fraxe – Ufam

Conselho Científico

Adriano Premebida – UFRGS
Ana Maria O. Tancredi Carvalho – UFPA
Antônio Carlos Witkoski – Ufam
Armando Lírio de Souza – UFPA
Carlos Edwar de Carvalho Freitas – Ufam
César Barreira – UFC
Edane França Acioli – IEB
Elimar Pinheiro do Nascimento – UNB
Farid Eid – UFPA
Francimara Souza da Costa – Ufam
Gutemberg Guerra – NCADR /UFPA
Heloísa Fernandes – USP
Henrique dos Santos Pereira – Ufam
Jeronimo Alves dos Santos – UFSCar
Jocilene Gomes da Cruz – UEA
José Aroudo Mota – Ipea
José Camilo Ramos de Souza – UEA
José Guilherme de Carvalho – Fase
Josep Point Vidal – NAEA/UFPA
Kátia Helena Serafina Cruz Schweickardt – Ufam
Lindomar de Jesus de Sousa Silva – Embrapa
Maria do Socorro Ferreira – Embrapa
Maria Goretti da C. Tavares – UFPA
Maria Inês Gasparetto Higuchi – Ufam
Maria Marize Duarte – Uepa
Maria Olívia de Albuquerque Ribeiro Simão – Ufam
Marília Gabriela Gondim Rezende – Ufam
Mário Vasconcellos Sobrinho – UFPA
Martine Droulers – CNRS/Creda
Maurílio de Abreu Monteiro – Unifesspa
Milton Cordeiro F. Filho – Numa/UFPA
Roberto Marinho A. Silva – UFRN
Romero Ximenes – UFPA
Saint-Clair C. da Trindade Júnior – Naea/UFPA
Saulo Baptista – Uepa
Therezinha de Jesus Pinto Fraxe – Ufam
Vilma Barban – Instituto Pólis

Equipe Técnica

Projeto gráfico e editoração eletrônica: Gleise Maria Teles de Oliveira

Revisão de texto: Evillys Martins de Figueiredo e Maria Perpétua Beleza Pereira

Normalização bibliográfica: Maria Augusta Abtibol Brito de Sousa

Secretaria e revisão: Evillys Martins de Figueiredo

Sistema eletrônico e publicação digital: Marcos Filipe Alves Salame

Fotos da capa: Thiago Azevedo

12ª edição
Publicação digital (2022)

Contatos

Revista Terceira Margem Amazônia
Rodovia AM-010, Km 29, Estrada Manaus/Itacoatiara
Caixa Postal 319
Fone: (92) 3303-7919
Celular e Whatsapp: (92) 99462-6782
69010-970 – Manaus, AM
E-mails: editor@revistaterceiramargem.com / revistaterceiramargemamazonia@gmail.com

Submissão de artigos
Homepage da revista: www.revistaterceiramargem.com

Revista Terceira Margem Amazônia é um veículo de registro e divulgação de trabalhos interdisciplinares resultantes de estudos, pesquisas e experiências sociais que versem sobre assuntos relacionados direta ou indiretamente à Amazônia, que estimulem o intercâmbio e o debate entre a comunidade acadêmico-científica e atores sociais e contribuam para a produção de conhecimentos sobre a região. A revista publica textos originais e inéditos em português, espanhol, inglês e francês. Adota a avaliação anônima por pares (*peer review*) para trabalhos submetidos às seções: artigos originais e de revisão, resenhas, notas de pesquisa, conferências e, eventualmente, dossiês temáticos, volumes especiais e/ou suplementos.

Indexadores

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

Revista Terceira Margem Amazônia / Embrapa Amazônia Ocidental. – v. 7, n. 18, jan./jun. 2022. – Manaus: Embrapa Amazônia Ocidental, 2022.
v. il. : 23 cm.

Semestral
Edição Territórios Quilombolas no Brasil, Manaus, 2021.
ISSN versão online: 2525-4812 / versão impressa: 2238-7641
O vol. 1, nº 1 desta Revista foi publicado em agosto de 2012.

1. Ciências Sociais – Periódicos. 2. Ciências Sociais Aplicadas – Periódicos. I. Congresso da Sociedade Brasileira de Economia, Administração e Sociologia Rural, 58., 2021, Manaus. II. Embrapa Amazônia Ocidental.

CDD 330.005

Maria Augusta Abtibol Brito de Sousa (CRB-11/420)
© 2022

Agradecemos a Thiago Azevedo, pela cessão das fotos que ilustram a capa desta revista. Thiago, nascido em Belém, PA, onde reside, é graduado em Design pela Universidade do Estado do Pará (Uepa); mestre em Artes pelo Programa de Pós-Graduação em Artes (PPGARTES), da Universidade Federal do Pará (UFPA), com a pesquisa #INSTAGRAM: entre o excesso de #imagens e a fluidez da #memória; e doutorando em Artes pelo PPGARTES/UFPA, abordando a trajetória da produção fotográfica do fotógrafo paraense Luiz Braga, a partir da exposição Retumbante Natureza Humanizada, a qual se propôs a abranger 40 anos de atividade do artista. É professor-assistente do curso de Design da Uepa, onde ministra disciplinas relacionadas à imagem, como História da Arte e Introdução à Fotografia. Ficou em 14º lugar no Concurso "Olhar de Servidor", promovido pela Secretaria de Estado de Planejamento e Administração do Estado do Pará (Seplad), com a fotografia "Mulher com Tarrafa de Tarrafa". Publicou o ensaio fotográfico "Reserva Extrativista Mãe Grande de Curuçá: entre o cotidiano e o poético", na revista Fotocronografia, v. 6, 2020. Foi premiado no "Fotograma Livre 2020", e seus trabalhos foram realizados durante suas vivências com a Reserva Extrativista Mãe Grande, em Curuçá, PA, com a qual convive há 14 anos entre experiência e fotografia.

Sumário

Editorial.....9
Edane França Acioli, Gutemberg Guerra

Apresentação.....11
Edane França Acioli, Petrônio Medeiros Lima Filho

Corpus

Artigos

Re-existências malungas: agência sociopolítica de mulheres quilombolas no Marajó.....15
Maria Páscoa Sarmento de Sousa

O sofrimento social e sua expressão no culto às almas da Comunidade Quilombola de Pução, MA.....31
Lanna Beatriz Lima Peixoto, Rafael Paiva de Oliveira Diaz

Mediação, arbitragem e o processo de desapropriação por utilidade pública: o caso das comunidades quilombolas de Alcântara e a Lei nº 13.867/19.....47
Kelda Sofia da Costa Santos Caires Rocha

Soberania e segurança alimentar para o "bem viver": um estudo de experiência quilombola em Salvaterra, Ilha do Marajó, PA.....73
Lara de Victoria Almeida Vaz, Flávio Bezerra Barros

Questão agrária, movimentos sociais populares e a luta pelo território: desafios e protagonismo quilombola no Brasil.....91
Guilherme Goretti Rodrigues, Ramofly Bicalho, Pedro Clei Sanches Macedo

Resistência quilombola em Cachoeira do Arari diante dos impactos socioambientais do agronegócio nos campos marajoaras.....111
Mailson Lima Nazaré, Assunção José Pureza Amaral

"As antigas que dizem": mulheres quilombolas educam e se educam em um movimento transgressor ancestral.....125
Joana Carmen do Nascimento Machado

Para uma doença emergente, uma organização insurgente: experiências quilombolas de enfrentamento da pandemia de covid-19 no Pará.....145
Luciana Gonçalves de Carvalho, Raimundo Magno Cardoso Nascimento, Sérgio Gabriel Baena Chene, Veridiana Barreto Nascimento

Notas de Pesquisa

O quilombo na cidade: notas etnográficas sobre uma ocupação quilombola.....161
Claudiane de Fátima Melo de Sousa, Petrônio Medeiros Lima Filho

Educação ambiental, práticas e saberes docentes em comunidade remanescente de quilombo.....179
Emerson Araújo de Campos, Brenda Aryanne Damasceno Monteiro

Recuperação de práticas tradicionais pelas comunidades quilombolas África e Laranjituba (Moju/Pará): o caso da cerâmica em argila.....191
Raimundo Magno Cardoso Nascimento

Práxis

Reportagem

Nas várzeas do Marajó o feitor ainda vive.....215
Salete Ferreira

Debate

Quilombolas de Salvaterra, PA: malungagens, práticas de autogestão e conflitos nas batalhas contra a covid-19.....227
Maria Páscoa Sarmento, José Luiz Souza

Narrativas dos quilombos

Violação de direitos quilombolas em Barcarena, PA.....249
Mário Assunção do Espírito Santo

Editorial

A revista Terceira Margem Amazônia é um veículo de registro e divulgação de trabalhos interdisciplinares resultantes de estudos, pesquisas e experiências sociais que versem sobre assuntos relacionados direta ou indiretamente à Amazônia, que estimulem o intercâmbio e o debate entre a comunidade acadêmico-científica e atores sociais e que contribuam para a produção de conhecimentos sobre a região.

O escopo da revista contempla duas partes, batizadas de Corpus e Práxis. O Corpus é organizado em seções dedicadas à produção científica: artigos, notas de pesquisa, resenhas, resumos de teses e dissertações, dossiês. A Práxis agrupa seções destinadas à exposição de ideias e práticas no formato de entrevistas, debates, depoimentos, reportagens, fotografias e outros.

Por que Terceira Margem Amazônia? A escolha do nome da revista passou por um cuidadoso debate e foi escolhido por a expressão terceira margem evocar "outro caminho", acrescentando-se ao final a palavra Amazônia, por ser o lócus privilegiado pela revista. Terceira Margem é o título de um conto de Guimarães Rosa que expressa a necessidade de olhar a realidade para além de uma perspectiva dual ou mecânica do certo ou errado. Expressão também usada por Benedito Monteiro quando se referiu ao debate dos problemas socioambientais da Amazônia, em que as questões não se explicam somente pela margem direita ou pela margem esquerda (dos rios), e sim por serem partes de uma complexidade sistêmica, se explicam a partir de uma Terceira Margem (nos rios).

Portanto, é na perspectiva de pensar a Amazônia de forma interdisciplinar e compreender toda a sua diversidade que o nome Terceira Margem foi escolhido.

Edane França Acioli

Gutemberg Guerra

Apresentação

A Revista Terceira Margem Amazônia disponibiliza a edição “Territórios Quilombolas no Brasil”, na qual publica textos de diferentes áreas do conhecimento com foco interdisciplinar, que contempla discussões e reflexões ligadas aos remanescentes de comunidades quilombolas no Brasil e a luta pela garantia dos seus direitos.

De acordo com a Constituição Federal de 1988, no artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT): “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o estado emitir-lhes os títulos respectivos” (BRASIL, 1988). No entanto, esse direito constitucional não é garantido, visto que grande parte das comunidades quilombolas sofrem constantes pressões sobre seus territórios tradicionalmente ocupados e não possuem os títulos definitivos de suas terras.

O ano de 2020 foi atípico para o Brasil e para o mundo, em que a sociedade foi marcada por restrições de várias ordens, devido à pandemia de covid-19, agravando ainda mais as desigualdades históricas. Um ano em que os povos e as populações tradicionais do Brasil, como os remanescentes de quilombos, sofreram graves ameaças à sua existência e ao direito a seus territórios.

A coletânea de textos que constam nesta edição foi apresentada à Revista ao longo dos anos de 2019, 2020 e 2021. E, como em grande parte dos setores da sociedade, diante das restrições impostas pela pandemia da covid-19, algumas adaptações foram necessárias para garantir a sua publicação, sofrendo atraso em sua disponibilização ao público. Mas, de outro lado, a edição se amplia e traz textos e relatos de lideranças quilombolas da Amazônia para falar de conflitos e resistências travados em um contexto que lhes impõe limites burocráticos, institucionais e estruturais na defesa de suas terras. Essas pessoas argumentam sobre como as suas comunidades viveram e enfrentaram o ano de 2020, não somente diante da pandemia, mas diante das práticas do atual governo federal e das ameaças a seus territórios.

Na sessão Corpus, o artigo “Re-existências malungas: agência sociopolítica de mulheres quilombolas no Marajó”, de Maria Páscoa Sarmento de Sousa, se debruça sobre o “aquilombar-se" em Salvaterra a partir da agência das mulheres quilombolas. Nessa perspectiva, o artigo de Joana Carmen do Nascimento Machado, “As antigas que dizem: mulheres quilombolas educam e se educam em um movimento transgressor ancestral”, traz a dimensão educativa da ancestralidade entre as mulheres quilombolas em defesa de seus territórios.

Os artigos “Resistência quilombola em Cachoeira do Arari diante dos impactos socioambientais do agronegócio nos campos marajoaras”, de Mailson Lima Nazaré e Assunção José Pureza Amaral; “Questão agrária, movimentos sociais populares e a luta pelo território: desafios e protagonismo quilombola no Brasil”, de Guilherme Goretti Rodrigues, Ramofly Bicalho e Pedro

Clei Sanches Macedo; e "Mediação, arbitragem e o processo de desapropriação por utilidade pública: o caso das comunidades quilombolas de Alcântara e a Lei nº 13.867/19", de Kelda Sofia da Costa Santos Caires Rocha, são textos que discutem os conflitos agrários entre quilombolas, Estado e a iniciativa privada e mostram os desafios da luta pela terra. Já a nota de pesquisa "O quilombo na cidade: notas etnográficas sobre uma ocupação quilombola", de Claudiane de Fátima Melo de Sousa e Petrônio Medeiros Lima Filho, acompanha uma reivindicação quilombola por titulação que veio do campo para ocupar a cidade.

Seguindo uma perspectiva etnográfica, os artigos "O sofrimento social e sua expressão no culto às almas da comunidade quilombola de Pução, MA", de Lanna Beatriz Lima Peixoto e Rafael Paiva de Oliveira Diaz; "Soberania e segurança alimentar para o 'bem viver': um estudo de experiência quilombola em Salvaterra/Ilha do Marajó, PA", de Lara de Victória Almeida Vaz e Flávio Bezerra Barros"; bem como a nota de pesquisa "Recuperação de práticas tradicionais pelas comunidades quilombolas África e Laranjituba (Moju/Pará): o caso da cerâmica em argila", de Raimundo Magno Cardoso Nascimento, trazem pesquisas antropológicas que versam sobre os desafios de quilombos da região Norte para manterem vivas suas tradições simbólicas, alimentares e produtivas.

Na nota de pesquisa "Educação ambiental, práticas e saberes docentes em comunidade remanescente de quilombo", os autores Emerson Araújo de Campos e Brenda Aryanne Damasceno Monteiro discutem perspectivas docentes para ensinar educação ambiental nos quilombos.

No atual contexto da pandemia da covid-19, Luciana Gonçalves de Carvalho, Raimundo Magno Cardoso Nascimento, Sérgio Gabriel Baena Chêne e Veridiana Barreto Nascimento, no artigo "Para uma doença emergente, uma organização insurgente: experiências quilombolas de enfrentamento da pandemia de covid-19 no Pará", relatam a experiência de organização da Coordenação Estadual das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo (Malungu) e de um núcleo universitário do Pará para frear o avanço da pandemia nos territórios quilombolas paraenses por meio das mídias sociais.

Na seção Práxis, no texto "Quilombolas de Salvaterra, PA: malungagens, práticas de autogestão e conflitos nas batalhas contra a covid-19", as lideranças quilombolas Maria Páscoa Sarmento e José Luiz Souza também debatem sobre as dificuldades e as medidas tomadas pelos comunitários para proteger o território do avanço da pandemia.

Outra liderança quilombola no Pará, Mário Assunção do Espírito Santo, faz sua narrativa sobre as violações que o Estado brasileiro comete ao não titular as terras quilombolas, o que fragiliza suas defesas frente ao capital privado. Ele conta como tais violações também foram sentidas durante a pandemia da covid-19, devido à falta de suporte público aos quilombos de Barcarena, PA, na área da saúde.

Na reportagem de Salete Ferreira, "Nas várzeas do Marajó o feitor ainda vive", um rico material fotográfico e de relatos orais coloca o açaí no centro de um conflito entre quilombolas e fazendeiros nas margens do Rio Arari, na Ilha do Marajó.

A revista Terceira Margem Amazônia felicita seus colaboradores pela importância dos textos submetidos e deseja a todas e a todos uma ótima leitura.

Edane França Acioli

Petrônio Medeiros Lima Filho

Lindomar de Jesus de Sousa Silva

Organizadores

Corpus

ISSN 2525-4812 (versão online)
ISSN 2238-7641 (versão impressa)
http://www.revistaterceiramargem.com/index.php/terceiramargem/index

Recebido em: 9/7/2020
Aprovado em: 13/10/2020
Período de publicação: jan./jun. 2022

Revista Terceira Margem Amazônia
(v. 7 • n. 18 • Jan./Jun. 2022)

Como citar o artigo:

SOUSA, M. P. S. de. Re-existências malungas: agência sociopolítica de mulheres quilombolas no Marajó. **Revista Terceira Margem Amazônia**, v. 7, n. 18, p. 15-29, 2022. DOI: http://dx.doi.org/10.36882/2525-4812.2022v7i18p15-29

RE-EXISTÊNCIAS MALUNGAS
AGÊNCIA SOCIOPOLÍTICA DE MULHERES QUILOMBOLAS NO MARAJÓ

Maria Páscoa Sarmento de Sousa[1]

Resumo: As mulheres negras aquilombam-se na Amazônia, com ênfase ao final do século XX, a partir da inserção no movimento quilombola nacional a partir de 1998. Desde então, as quilombolas do município de Salvaterra, e outras no estado do Pará, organizam-se social e politicamente em torno de etnicidades e territorialidades específicas (ALMEIDA, 2011), onde somos malungas e ialodês (WERNECK, 2009), e/ou corpos-políticos de enunciação (BERNARDINO-COSTA; GROSFOGUEL, 2016), entretanto seguimos invisibilizadas pelas ciências sociais e ignoradas pelo Estado. Propõem-se, pois, a narrar "outra" História relativa às agências das populações negras territorializadas no estado do Pará (Amazônia, Brasil), trazendo um recorte desde o quilombo, com enfoque sobre o gênero, vislumbrando-se a agência das malungas quilombolas permeadas pelas múltiplas interseccionalidades de sistemas de poder (COLLINS, 2017a, 2017b) que incluem gênero, raça/etnicidade e territorialidade. Para tanto, tomo como espaço de obser-v(ação) autoetnográfica o território quilombola de Salvaterra, formado por 18 quilombos, até o presente.

Palavras-chave: Antropologia social, Salvaterra (Brasil), século XXI, quilombolas, malungas ialodês, agência sociopolítica.

[1] Beletrista, doutora em Antropologia, professora colaboradora eventual da Universidade Federal do Pará, Campus Universitário do Marajó-Soure, Soure, PA.
E-mail: arpasc@ufpa.br; pascoamsousa@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-1086-1480

MALUNGAS RE-EXISTENCE: SOCIOPOLITICAL AGENCY OF QUILOMBOLA WOMEN IN MARAJO ISLAND

Abstract: lack women huddled in the Amazon, more specifically at the end of the twentieth century, from the insertion in the national quilombola movement in 1998. Since then, quilombolas in the city of Salvaterra, and others in the state of Pará, have organized themselves socially and politically around specific ethnicities and territorialities (ALMEIDA, 2011), where we are "malungas" and "ialodês" (WERNECK, 2009), and/or political individuals (BERNARDINO-COSTA; GROSFOGUEL, 2016), however we remain invisible by the sciences and ignored by the Government. It is proposed, therefore, to narrate "another" history related to the black populations territorialized in the state of Pará (Amazonia, Brazil), bringing a cut from the quilombo, focused on gender, with a glimpse of the of the quilombolas permeated by the multiple intersectionality of power systems (COLLINS, 2017a, 2017b) that include gender, race / ethnicity and territoriality. To this end, I take as a point of observation (action) self-ethnographic the quilombola territory of Salvaterra, structured over 18 quilombos, to the present days.

Keywords: Social Anthropology, Salvaterra (Brazil), XXI century, quilombolas, Ialodês malungas, Socio-political agency.

Considerações Iniciais

Da língua cortada, digo tudo,
amasso o silêncio e no farfalhar do meio som
solto o grito do grito do grito e encontro a fala anterior,
aquela que emudecida, conservou a voz e os sentidos
nos labirintos da lembrança.
(Conceição Evaristo, 2008)

Este artigo traz reflexões entretecidas ao longo da escrita da tese desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal do Pará. É um estudo político-acadêmico, provindo de minhas escolhas enquanto quilombola e mulher. Narrarei "outra" História sobre as agências das populações negras territorializadas no estado do Pará (Brasil), fazendo um recorte desde o quilombo nesse contexto geopolítico e social, com enfoque sobre gênero. Toma-se como espaço de observ(ação) autoetnográfica o território quilombola de Salvaterra, com 18 quilombos, até o presente[2]. As mulheres negras aquilombam-se no Marajó, com ênfase ao final do século XX, desde sua inserção no movimento quilombola nacional, a partir de 1998. Vislumbram-se nossas agências por meio das múltiplas interseccionalidades de sistemas de opressão (COLLINS, 2017a, 2017b), que incluem raça/etnia, gênero, classe e territorialidade.

Resumidamente, o objeto expressa-se como *a agência das mulheres na organização sociopolítica e na luta por direitos socioterritoriais nos quilombos de Salvaterra, na Ilha do Marajó, PA, nas primeiras décadas do século XXI*. Assim, o objetivo deste texto é responder a uma das questões da tese, qual seja: *compreender por que e como as mulheres quilombolas assumiram, ao longo do tempo-espaço, agências sociopolíticas no sentido de garantir a efetivação de direitos socioterritoriais em Salvaterra, no século XXI.*

[2] Pesquisas etno-históricas apontam que os quilombos de Salvaterra formaram-se a partir 1850 (ACEVEDO MARIN, 2004a, 2005, 2006, 2009, 2015; CARDOSO, 2008a, 2008b; NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA, 2006). Atualmente são autorreconhecidos: Bacabal, Bairro Alto, Boa Vista, Buca da Mata, Caldeirão, Cururu, Deus me Ajude, Mangueiras, Paixão, Passagem Grande, Pau Furado, Providência, Rosário, Santa Luzia, Salvar, São Benedito, Siricari e Vila União/Campina, agregando em torno de 6.500 pessoas, no presente.

Nessas elaborações está minha pertença ao grupo classificado pelas ciências sociais e pelo Estado como **quilombola**, mas que, também, ao longo da história nacional, é sinônimo de resistências aos processos de exploração/subalternização a que somos submetid@s no âmbito da colonialidade/modernidade, reconhecendo-nos, hoje, como sujeitos de direitos e atores sociais em constantes ações que visam a re-existência enquanto grupo étnico.

Considera-se o aquilombar enquanto política de identidade (ERIKSEN, 1991, 2001) que organiza um projeto político quilombola (LEITE, 2008). Aqui, retomo o *aquilombamento* (SOUZA, 2016), relacionando-o às etnogêneses contemporâneas que ensejam agências individuais e coletivas num movimento que imagina (ANDERSON, 1993) e fortalece uma identidade etnopolítica diferenciada, pois

> "Aquilombar-se" refere-se, portanto, as ações empreendidas por agentes sociais denominados como quilombolas frente aos antagonismos que se caracterizam de diferentes formas, e que demandam ações de luta ao longo das gerações para que esses sujeitos tenham o direito fundamental a resistirem e existirem com seus usos e costumes, em seus territórios tradicionais. (SOUZA, 2016, p. 123).

A premissa considerara as mulheres agentes de aquilombamentos no município de Salvaterra, na Ilha de Marajó, vislumbrando-se um conjunto complexo de práticas efetivadas por nós que evidenciam agenciamentos femininos na Amazônia, ao expor que os aquilombar-se nessa região são imbricados na agência daquelas malungas que atuam enquanto ialodês (WERNECK, 2009) e *corpos-políticos enunciativos* (BERNARDINO-COSTA; GROSFOGUEL, 2016) organizadas politicamente em torno de etnicidades e territorialidades específicas (ALMEIDA, 2011), cujas trajetórias começam nas pisadas das afrontosas pentavós. Mas, enquanto sujeitos da ação sociopolítica, fomos invisibilizadas em boa parte das narrativas das ciências sociais e da história, cujos objetos foram o quilombo e o negro na Amazônia[3].

Trata-se de um tema de relevância político-social, individual e coletiva aos/às quilombolas brasileir@s. Enquanto participante dessa coletividade e mulher, é um projeto que corrobora para descortinar "outras" imagens das mulheres e "outros feminismos" na Amazônia contemporânea *desde o quilombo*, uma vez que somos imaginadas pela sociedade antropocêntrica de maneira homogeneizante, resumidas ao espaço doméstico e à maternidade, logo marginalizadas e ignoradas pelo Estado. O desafio consiste em visibilizar, na tessitura social desse lugar, outros papéis elaborados, desempenhados e multiplicados por mulheres nas fimbrias, nas margens, em suas zonas intersticiais.

Observa-se que, em Salvaterra, desde 1998, as mulheres "fazem" os aquilombamentos, mas as abordagens do quilombo contemporâneo nesse contexto – Acevedo Marin (2004a, 2004b, 2005, 2006, 2009, 2015), Arêda-Oshai (2017), Bargas e Cardoso (2015), Cardoso (2008a, 2008b, 2013), Lima Filho (2014), Lima Filho *et al.* (2016), Nogueira (2005) e outros – não enfocaram a agência feminina, tratando genericamente os sujeitos, referindo-os como "os quilombolas de Salvaterra" ou "os quilombolas" de Mangueiras, Bairro Alto, Pau Furado, etc. Portanto, é salutar evidenciar o protagonismo e agenciamento das malungas neste século.

[3] Observe os trabalhos de Acevedo Marin (2004a, 2004b, 2005, 2006, 2009, 2015), Acevedo Marin e Castro (1998, 1999); Almeida (2004, 2008, 2011); Gomes (2017); O'Dwyer (2002); Salles (2005). Sobre as mulheres quilombolas amazônidas indico: Guedes e Salgado (2017) e Silva (2016).

As malungas são a matéria que nutre essas narrativas. O termo é africano e tem origem controversa, proveniente de línguas do tronco bantu e/ou semi-bantu, usado no movimento quilombola brasileiro como o feminino de *malungu*, aqui significando companheiro, parente/irmão, em kimbundu e umbumdu (SLENES, 1992). Em relação ao vocábulo *malunga*, a partir do folclorista Oscar Ribas, Slenes (Ibid., 1992), informa a existência de "espíritos simpatizantes" ou espíritos ancestrais na região de Luanda, que se comunicavam com pessoas espontaneamente "ou "evocados em práticas divinatórias". Seus nomes "derivados de *m'akua-lunga*, relativo aos do além, é *malunga*" (Ibid., p. 8). Deste modo, compreende-as ressignificadas nas diásporas rumo às Américas:

> Percebem-se agora os significados mais amplos de "malungu" para os escravos falantes de kigongo, kimbundu e umbundu, cujos conceitos cosmológicos eram semelhantes, como também para cativos de culturas relacionadas. "Malungo" significava não apenas "barco", ou "camarada de embarcação" mas companheiro de travessia da vida para a morte (branca), e possível volta para o mundo (preto) dos vivos. A história de "malungu" encapsula um processo pelo qual escravos, falantes de línguas bantus diferentes, provindos de diversos grupos de origem, começaram a descobrir-se como irmãos. (SLENES, 1992, p. 8).

Deste modo, uso o termo *malunga* nesse sentido simbólico e ressemantizado de almas irmãs e companheiras de jornadas. Aquelas mulheres que compartilham origens e destinos presumidos como comuns (WEBER, 2004), irmanadas enquanto gênero e membros de um grupo etnicorracial. Negras *amefricanas* (GONZALEZ, 2011) cujas trajetórias de vida situam-nas no mundo enquanto corpos-políticos enunciativos (ialodês) que rompem o silêncio com suas vozes há muito obliteradas. *Aquela, que emudecida, conservou a voz e os sentidos nos labirintos da lembrança*, de que fala Evaristo (2008). Aquelas individuais-plurais que traduzem o *ser-mulher-malunga*.

A palavra *ialodê* é qualitativo das mulheres aquilombadas, pois, "atualmente, ialodê é termo apropriado pelo movimento social de mulheres negras brasileiro, para nomear organizações e atributos de liderança e representação" (WERNECK, 2009, p. 79). No Brasil foi ressemantizado, pois referia-se às mulheres que falavam nos órgãos decisórios públicos nas cidades iorubas pré-coloniais e também designava a associação de mulheres em África (Ibid., 2009). Refere-se às ayabás Nanã e Oxum no Candomblé.

Enquanto *malungas ialodês*, somos as senhoras da voz e da ação, donas do discurso, e nossos corpos, instrumentos da ação política. Meu lugar de enunciação é o quilombo *Barro Alto*, em Salvaterra, na Ilha do Marajó, onde nasci e vivo. Espaço constituído junto a outros 17 quilombos, onde mantemos relações de parentesco e partilhamos histórias e vivências. Aqui, reelaboramos passados nos presentes, base de nossa *etnicidade*, pois muito de nossas sabedoria e prática provém das trajetórias antepassadas.

Constitui-se o texto em enunciações "marginais" de "nativas colonizadas" em insurgências e re-existências malungas, em desafio às narrativas produzidas "sobre" a gente ao longo do tempo pelas antropologias e demais ciências. Minha ação política e acadêmico-científica insere-me nesses aquilombamentos, pois é desde o quilombo que grito "outras maneiras" de ser *mulher negra* desde o *M'barayó em Abya Yala*. Logo, ele é contaminado pela minha condição malunga, fruto

de um olhar situado e produtor de saberes localizados e parciais (HARAWAY, 1995), considerando-se que "o sujeito fala, sempre, a partir de uma posição histórica e cultural específica" (HALL, 2007, p. 27).

Assim, essa enunciação malunga não se alinha aos feminismos euro-americanos, mas aproxima-se do feminismo afrodiaspórico, gestado tanto nas ruas da Pan-África e de seus herdeiros nas américas e Ásia quanto nas academias das metrópoles do colonialismo externo e interno. Sigo, pois, perto das reflexões teórico-práticas de Angela Davis, bell hooks, Sueli Carneiro, Conceição Evaristo, Nah Dove, Jurema Werneck, Avtar Brah, Lélia Gonzalez, Patrícia Hill Collins, Oyèrónké Oyěwùmí, Grada Kilomba e outras.

Este estudo confronta-me, por conseguinte, com o compromisso de pensar-nos pelo viés de um feminismo/mulherismo negro que viabilize "a oportunidade de modelar um processo de construção de uma comunidade a partir da heterogeneidade, e não da mesmice" (COLLINS, 2017a, p. 20), isto é, "significa envolver-se na difícil tarefa de trabalhar com as diversas maneiras em que mulheres negras têm sido afetadas pelos sistemas intercalados de opressão" (Ibid., 2017a). Logo, comprometido com a diversidade.

Assim, as multivozes das malungas ialodês ecoam nessas *escrevivências*[4], constituindo-se numa *autoetnografia*. Aqui, a experimentação etnográfica contrapõe-se à *ontologia* e *episteme* da antropologia tradicional por vir de uma "outra", representante daquel@s que, secularmente, são os "objetos" ou os "nativos" de antropólog@s, *dedicados a observar os comportamentos* dos grupos humanos em *interações* para extrair *teorias etnográficas* sobre o outro (PEIRANO, 2014). Logo, representa mais que um "novo olhar" etnográfico, é uma autoetnografia que viabiliza "refletir nas consequências do *[seu]* trabalho, não só para os outros, mas para *[si]* mesmo também, e onde todas as partes – emocional, espiritual, intelectual, corporal, e moral – podem ter voz e serem integradas" (JONES *et al.*, 2013, p. 53).

Malungas ialodês quilombolas: senhoras da voz e da ação política em Salvaterra, PA

Em *Couro Imperial*, McClintock (2010) traz inventividades de africanas no enfrentamento ao sistema colonial e à segregação racial, maneiras subversivas de contrapor-se ao controle violento de seus corpos e mentes, a partir de reflexões sobre o livro *The Long Journey of Poppie Nongena*, parceria da negra "Poppie Nongena" com a africâner Elsa Joubert. Livro popular, mas considerado apolítico[5] e escandaloso pela crítica literária, devido a questões como a hibridização de gênero e autoria. Como autoras, essas mulheres expressaram-se, viabilizando a autoria da outra, desafiando estruturas preestabelecidas.

[4] Termo apropriado da poética e da produção acadêmica de Conceição Evaristo, que implica três elementos formadores: corpo, condição e experiência.

[5] Engendrou-se campanha da crítica africâner menosprezando o conteúdo político do texto, exemplo da tática colonizante de lidar com os textos de mulheres na modernidade.

No contexto nacional, Conceição Evaristo e outras poetizas/escritoras, intelectuais negras do contemporâneo[6], seguindo exemplos ancestrais de Firmina dos Reis a Carolina Maria de Jesus, enegrecem cenários e paisagens com a *fala negra, falavras e escrevivências* autorais que retratam a condição da mulher negra nestes tempos-lugares, questionando papéis determinados para nós, pois, contrariando o imaginário nacional sobre a mulher negra, "a nossa escrevivência não é para adormecer os da Casa Grande, e sim para incomodá-los em seus sonos injustos" (EVARISTO, 2017).

Isso nos leva a refletir sobre os papéis reservados às mulheres na sociedade ocidental antropocêntrica/patriarcal e como são imaginadas (ANDERSON, 1993), e quais imagens selecionam-se para representá-las. Em termos gerais, as feministas atentam à imagem quase universal das mulheres acopladas ao papel de esposas e à maternidade e aos cuidados com a família nuclear (OYĚWÙMÍ, 2004), sendo o feminismo responsável por combater a naturalização dos papéis de gênero. Mas, e quanto às mulheres negras? Como foram pensadas no âmbito do feminismo? Afinal, como indagou Sojourner Truth: *Ain't I a woman*? E seguimos perguntando: *E não somos nós mulheres?*

Afinal, há outras questões que nos atingem. Discute-se, pois, a agência sociopolítica da mulher negra a partir da fala de Sueli Carneiro (2003, p. 49), transcrita abaixo:

> Nós, mulheres negras, fazemos parte de um contingente de mulheres [...] que trabalharam durante séculos como escravas nas lavouras ou nas ruas, como vendedoras, quituteiras, prostitutas... Mulheres que não entenderam nada quando as feministas disseram que as mulheres deveriam ganhar as ruas e trabalhar! Fazemos parte de um contingente de mulheres com identidade de objeto. Ontem, a serviço de frágeis sinhazinhas e de senhores de engenho tarados. Hoje, empregadas domésticas de mulheres liberadas e dondocas, ou mulatas tipo exportação.

Observa-se que Carneiro (2003) atenta para o fato de as mulheres negras brasileiras trabalharem "dentro" e "fora" de casa desde os tempos coloniais, mas também serem vistas no imaginário nacional como *corpos-objetos*, seja como domésticas ou exercendo outros ofícios considerados inferiores, seja como seres sexualizados e exotizados, as "mulatas tipo exportação". Isso é afirmado semelhantemente por Angela Davis, bell hooks, Audre Lorde e outras, em seus discursos sobre as negras norte-americanas, por McClintock (2010) acerca das sul-africanas e Nah Dove (1998) sobre as mulheres em África.

As mulheres brancas ocidentais fizeram-se feministas nos séculos XIX e XX indo às ruas reivindicar direitos, trabalho/emprego e cidadania, entretanto as negras encontravam-se há tempos no mundo do trabalho no sistema mundo moderno/colonial (DUSSEL, 1994) de forma compulsória, coagidas pelos poderes vigentes. Primeiro como escravas/servas/nativas colonizadas e, posteriormente, impelidas pela necessidade de re-existir em sociedades despreparadas para recebê-las como cidadãs. Logo, a cidadania da mulher negra, em especial a brasileira, sempre foi de quarta ordem, se considerarmos que na hierarquia socioeconômica aparecem primeiro os homens brancos, depois as mulheres brancas, seguidas pelo homem negro e, por último, a mulher negra (SILVA, 2013).

[6] Arrolo aqui poetizas, slamers, contistas, ensaístas, jornalistas, filósofas, historiadoras, tais como Cristiane Sobral, Shayra Mana Josy, Djamila Ribeiro, Zélia Amador, Jarid Arraes, Givânia Silva, Ana Maria Gonçalves, Bianca Santana, Vilma Piedade, Giovana Xavier, Miriam Alves, Lia Vieira, Cidinha Silva, Mel Duarte, Reimy Chagas, e outras.

Como pessoas histórica e socialmente desumanizadas, marcadas pela raça, gênero e classe (DAVIS, 2016), corpos negros violentados (FANON, 1968) e, considerando-se os ambientes machistas, racistas e desiguais onde precisamos existir, inventamos maneiras de superar as adversidades. Umas dessas maneiras é a ação política, tornando-nos ialodês em nossos grupos e além, tal como fizeram as ancestrais Dândara, Acotirene, Firmina dos Reis, Tereza de Benguela, Luiza Mahin, Harriet Tubman, Sojourner Truth, Carolina de Jesus, minhas pentavós *fujonas*, Augusta Dias e Ana Teixeira, dentre outras anônimas, *todas ialodê*s em suas épocas. Ontem, hoje, amanhã, suas vozes ecoam por nós e em nós, pois derrubaram a "tirania do silêncio" imposta pela sociedade patriarcal racista/capitalista, transformando o silêncio em linguagem e ação (LORDE, 1984).

Percebo os aquilombamentos, no presente, imbricados em agências malungas. Observo, ademais, que tais agenciamentos manifestam-se mais nitidamente nos confrontos com atores antagônicos, seja nos quilombos (conflitos internos), seja fora dali (conflitos externos). No primeiro caso, enfrentamos e negociamos com familiares e vizinh@s e, no segundo caso, confrontamos o Estado e a sociedade, sendo comum que isso ocorra concomitantemente, nos dando a dimensão do significado complexo do ser *mulher malunga quilombola*. Mas, consideramos que *Nossos passos vem de muito longe!*

"Nossos passos vem de longe!": malungas ialodês quilombolas ontem e hoje

Aqui, vou *negritando* (BENTES, 1993) trajetórias de vidas gapuiadas *nos labirintos da lembrança* daquelas *semiesquecidas* malungas que me fazem SER. Falo e Ouço aquelas *da língua cortada*, obrigadas a esquecer suas línguas e a falar novas línguas, mas mantiveram a tradição viva da oralidade. Muitas delas não puderam (e ainda não podem) escrever, mas nos legam a memória viva da tradição oral, sagradas-palavras que dizem coisa, constroem e destroem mundos (HAMPATÉ-BÂ, 2010), palavras performativas. Nessas *escrivivências* retomo as *falavras* para narrar re-existências daquelas que me trouxeram até aqui, traduzidas na força e magia do CONTAR e RECONTAR!

Ao longo da pesquisa e de minha vivência nos quilombos do Pará deparo-me com diversas *malungas ialodês*, em sua maioria mulheres marcadas pela ancianidade e extensa trajetória no movimento quilombola, mas também encontro jovens que, seguindo antigos passos, são re-existência, em agenciamentos vários nos seus lares, igrejas, terreiros, escolas, universidades, órgãos públicos, associações e em outras organizações.

Indagando-me e interpelando outras mulheres sobre os motivos de nossa presença nos processos de aquilombamentos em Salvaterra no século XXI, obtive respostas que remetem às ações pretéritas de outras malungas que orientam nossas ações nos presentes. Por exemplo: as fundadoras de quilombos; criadoras de irmandades de auxílio mútuo em Mangueiras, Bairro Alto, Caldeirão, Paixão; fundadoras de clubes de mães e associações de mulheres em Deus me Ajude, Bacabal, Campina/Vila União e Bairro Alto; e, mais além, negras diaspóricas que aquilombaram no Marajó colonial.

A luta, hoje, é a titulação de nossos territórios ancestrais[7], mas enfrentamos o descaso do Estado quanto a isso, fato que enseja conflitos entre nós e "fazendeiros", representantes do agronegócio, e com o Estado, inclusive com a judicialização dos conflitos, denunciados nas reuniões das Mesas Quilombolas, em audiências públicas e encontros do movimento quilombola (ACEVEDO MARIN, 2005, 2006, 2015; ACEVEDO MARIN; TELES, 2015; LIMA, 2016; TELES, 2015). Assim, é no enfrentamento aos desafios que os agenciamentos multiplicam-se. Vão desde a criação de associações de remanescentes de quilombos (ARQ) a partir de 2000[8], espaços político-organizativos onde as demandas da titulação são elaboradas e encaminhadas, participação em reuniões, ocupações de órgãos públicos, lutas por educação, saúde, moradia, até a criação de eventos como os *Encontros de Mulheres Negras Quilombolas* (desde 2002), os *Jogos Quilombola* (desde 2004), o *Desfile Cívico Quilombola* (desde 2015), a *Feira Quilombola* (realizada em 2018).

Vejo que as interseccionalidades dos sistemas de opressão (COLLINS, 2017a, 2017b) determinaram estratégias de luta. Hoje, estas efetivam-se coletivamente, pois toda resistência cotidiana (SCOTT, 2004) nos quilombos é elaborada desde a identidade etnicorracial, atualizando a lição de Luther King Jr. e Nelson Mandela, de que a luta e a resistência negra é coletiva. Necessitando-se "resistir a representação da história como o trabalho de indivíduos heroicos, de maneira que as pessoas reconheçam hoje sua potencial agência como parte de uma comunidade de luta sempre em expansão" (DAVIS, 2018a, p. 19).

Depreende-se que os *Encontros de Mulheres Negras Quilombolas do Pará*[9], protagonizados por pioneiras como Luzia Betânia, Noemi, Ana Raimunda (Mangueiras), Maria José, Maria José (Zeca), Alcemira, Rita, Tereza, Lina, Bárbara (Bacabal), Cristina (Santa Luzia), Conceição e Ana Rita (Barro Alto), Ivete (Paixão), Joana (Rosário), são exemplos de pessoas atuando enquanto comunidade de luta e grupo étnico em Salvaterra. Portanto, rituais políticos, viabilizadores de aquilombamentos sistemáticos a longo prazo.

Essas dinâmicas de interação sociopolítica permitiram a várias malungas ocuparem lugares de fala no âmbito local e regional e também que suas vozes fossem ouvidas e replicadas no Brasil e no exterior. Para tanto, as mulheres, primeiramente, tornaram-se lideranças quilombolas, fundando ARQ e outras instituições, depois ampliaram a ação, acumulando capital social do *tipo notável* (BOURDIEU, 1989), no processo. Isso ocorreu com várias malungas de Salvaterra, que partiram da ação individual para a coletiva.

Como, por exemplo, D. Luzia Betânia Alcântara, a Beth[10], de Mangueiras: idealizou os *Encontros de Mulheres Negras Quilombolas* e os *Jogos de Identidade Quilombola*; representou os quilombolas na Espanha, no Fórum Social Mundial, em eventos em Caracas, Manaus

[7] Determinado no artigo 68 dos ADCT da Constituição Federal (BRASIL, 1988) e regulamentado pelo Decretro-Lei nº 4.887/2003 (BRASIL, 2003).

[8] As ARQ foram presididas por Tereza Nascimento e Lina Leal (Bacabal, 2002); Ivana Pinheiro e Ana Raimunda Pereira (Mangueiras, 2002); Eliana Alcântara (Deus Ajude, 2002); Maria das Graças Gonçalves (Caldeirão, 2003).

[9] Os primeiros ocorreram em Salvaterra, com o apoio do Centro de Estudo e Defesa do Negro do Pará (Cedenpa): *I Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará* (Bacabal em 2002), *II Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará* (Deus me Ajude em 2003) e *III Encontro de Mulheres Negras Quilombolas do Pará* (Mangueiras em 2004). Hoje espraiaram-se para outros quilombos paraenses e, em 2018, inaugurou sua 9ª edição em Santa Rita das Barreiras, com presença de mais de 300 mulheres.

[10] Indico os filmes *Salvaterra, Terra de Negros e Guerreira Quilombolas Amazônidas* para conhecer mais a trajetória de D. Beth, Valéria e outras malungas paraenses.

e Ciudad Guayana do Fórum Social Pan-Amazônico; co-fundadora da Coordenação Estadual das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Pará (Malungu), ocupando a Coordenadoria de Gênero por 8 anos; articulou a formação da Coordenação Nacional das Comunidades Quilombolas (Conaq); candidatou-se a prefeita de Salvaterra. De forma semelhante, dona Maria da Conceição Sarmento dos Santos, pioneira quilombola, fundou e presidiu a ARQ de Bairro Alto, posteriormente eleita, em 2012, a primeira vereadora quilombola de Salvaterra, hoje, aos 81 anos, atua no movimento quilombola.

Trajetória semelhante fez a Sra. Maria José Carneiro, uma das criadoras do *Grupo de Mulheres Quilombolas de Bacabal*, do *Encontro de Mulheres* e dos *Jogos Quilombolas*; co-fundadora e vice-presidenta da ARQ Bacabal; fundadora e presidenta da ARQ de Pau Furado; dirigiu a Malungu; hoje, luta no *Centro de Ciências e Saberes Quilombolas*. A Sra. Valéria Carneiro, também de Pau Furado, foi co-fundadora da ARQ dali e sua presidenta, hoje é Coordenadora de Gênero da Malungu e membro da diretoria nacional da Conaq, onde conduz projetos para empoderamento de malungas pelo País.

As jovens, seguindo as ancestrais, também reiteram re-existências, tais como: Jaqueline Alcântara e Patrícia Leal (Bacabal), Isabeli Leal (Santa Luzia), Andreza Santos, Bianca Barbosa, Jéssica Melo (Mangueiras), Alaise Santos, Ana Cláudia Santos, Alanna Maciel (Bairro Alto), Líbia Pantoja, Rosimar Moreira, Dayane Chaves (Campina/Vila União), Trindade Assunção (Rosário), algumas das quais estão nas diretorias das ARQ, foram co-fundadoras da Associação de Discentes Quilombolas da Universidade Federal do Pará (ADQUFPA), espaço de lutas pela educação equânime nesse estado, e ajudam a manter o *Grupo Abayomi de Juventude Quilombola*, outro lugar de aquilombamentos.

Essas ações evidenciam formações enquanto sujeitos políticos constituídos na experiência, pois "Contra a ideia de um 'sujeito da experiência' já plenamente constituído a quem as 'experiências acontecem', a experiência é o lugar da formação do sujeito" (BRAH, 2006, p. 360). Portanto, nossa entrada no movimento quilombola e nossas vivências ali nos tornam *malungas ialodês*, ou seja, sujeitos políticos, pois é a partir daí que damos novos significados as nossas existências, pela experiência "como uma prática de atribuir sentido, tanto simbólica como narrativamente: como uma luta sobre condições materiais e significado", como enfatiza Brah (2006, p. 360).

Ademais, o aquilombar é cotidiano, de forma sub-reptícia e oculta (SCOTT, 2004, 2011), nos entre-lugares, nas zonas intersticiais (BHABHA, 1998), pois, no interior de nossas famílias, desafiamos diariamente tradições arraigadas em pretéritos que cerceiam nossa ação sociopolítica e proclamamos novas tradições, tais como o avanço nos estudos até à universidade, trabalho/emprego remunerado, entrada na política partidária, resistindo e ignorando "esculhambações", "choros", violências físicas e psicológicas, deixando casa e filh@s aos cuidados de maridos e familiares para estudar, trabalhar e atuar "fora".

Como asseveram Davis (2018b), Gomes (2017) e hooks (2013), a educação é projeto transgressor-transformador-emancipador, ensina-nos a romper tradições machistas, presente de forma paradigmática no quilombo, que nos relegavam ao lar e à maternidade e aos trabalhos nas lavouras, rios e florestas; bem como a desafiar o racismo e as formas de opressão do capital que nos agrilhoam, ainda. A cada mulher que alcança a Educação Básica e/ou o Ensino Superior, que fale

por si e pelas outras, que se sustente, formamos novas *malungas ialodês* em constantes lutas pela liberdade (DAVIS, 2018a).

Nossas resistências ocultas e infrapolíticas implicam na "invasão" das terras expropriadas por "fazendeiros" e pelo Estado, em busca de alimentos (frutos, peixes, caças) e outros itens necessários à vida no quilombo. Ademais, os denunciamos se cometem infrações ambientais e "atrapalhamos" seus planos para o território. E, dessas e de outras formas aquilombamos em busca da sonhada liberdade nos territórios titulados.

Nesse sentido, observo-nos como agentes de mudanças (e de permanências) sociopolíticas, econômicas e culturais, pois há discursos em torno de práticas individuais, no universo familiar, indicativas de que o campo semântico-político do aquilombamento espraia-se para outros recantos da vida, repercutindo na sociedade mais ampla. Nossa ação política centra-se nas lutas para garantir direitos socioterritoriais e, para isso, comunicamos nossos diacríticos étnicos (BARTH, 2000) e estruturamos *selves* étnicos nas experiências pessoais/coletivas no movimento quilombola.

Considerações Finais

O quilombo no século XXI, como no passado, permanece o lugar da re-existência cotidiana, não mais um valhacouto de negros fugidos, como nos discursos do período colonial e imperial, mas territórios performatizados na dinamicidade do presente, e onde persistem conflitos diversos. Protagonizamos políticas de identidade (ERIKSEN, 1991) agenciadas por malungas desde o *M'barayo* para assegurar direitos, garantir reconhecimento e acúmulo de capital social e, também, como instrumentos no enfrentamento aos racismos e outras maneiras de negação de nossas existência, isto é, aquilombamos: sonhamos e trabalhamos um projeto político quilombola (LEITE, 2008).

Ser mulher quilombola marajoara implica reconhecer-se como um humano intersectado por sistemas de opressão (BRAH, 2006; COLLINS, 2017a, 2017b), que vão da raça ao gênero, do gênero a políticas de identidade; de políticas de identidade aos direitos socioterritoriais; do passado ao futuro e vice versa. Implica, portanto, compreender as dinâmicas de enfrentamentos diários às consequências das contradições sociais e raciais impostas no âmbito de uma sociedade machista, e misógina, racista, onde persistem, de forma perene, colonialidades do poder, do ser e do saber (LANDER, 2005; LUGONES, 2014; QUIJANO, 2005), que atingem violentamente as negras.

Entretanto, nós, mulheres quilombolas, movemo-nos na Amazônia e, nesse mover transgressor, mudamos ordens há muito estabelecidas e naturalizadas. Em Salvaterra, creio ser possível afirmar que as malungas foram e são os sujeitos principais da ação política e aquelas que manejam com maior habilidade as ferramentas necessárias para garantir as re-existências em nossos territórios. Somos *Malungas Ialodês Quilombolas*.

Referências

ACEVEDO MARIN, R. E. **Comunidades negras rurais no município de Salvaterra, Ilha de Marajó-PA**: estudos e intervenção sobre as condições de saúde e saneamento básico. Belém, PA: UNAMAZ, 2004a.

ACEVEDO MARIN, R. E. **Herdeiros das terras de Deus Ajude, Salvaterra-Pará**. Belém, PA: UNAMAZ/UFPA/NAEA, 2006.

ACEVEDO MARIN, R. E. Quilombolas na Ilha de Marajó: território e organização política. *In*: GODOI, E. P. de; MENEZES, M. A. de; ACEVEDO MARIN, R. (*org.*). **Diversidade do campesinato**: expressões e categorias: construções identitárias e sociabilidades. São Paulo: Editora UNESP, 2009. v. 1, p. 209-227.

ACEVEDO MARIN, R. E. Quilombolas e ribeirinhos no Arquipélago do Marajó: deslocamentos da "regulação fundiária" e da "proteção ambiental". *In*: ACEVEDO MARIN, R. (*org.*). **Povos tradicionais no Arquipélago do Marajó e políticas de ordenamento territorial e ambiental**. Rio de Janeiro: Casa 8, 2015. p. 39-70.

ACEVEDO MARIN, R. E. **Salvá ou Santa Cruz, território de marcas e rupturas nas relações de reciprocidade**. Belém, PA: SEJU/UNAMAZ/UFPA/NAEA, 2004b.

ACEVEDO MARIN, R. E. **Terras de herança de Barro Alto**: entre a fazenda da Embrapa e a fazenda do Americano–Salvaterra/PA. Belém, PA: SEJU/UNAMAZ/UFPA/NAEA, 2005.

ACEVEDO MARIN, R. E.; CASTRO, E. Mobilização política de comunidades negras rurais: domínios de um conhecimento praxiológico. **Novos Cadernos NAEA**, Belém, PA, v. 2, n. 2, p. 73-106, 1999.

ACEVEDO MARIN, R. E.; CASTRO, E. **Negros do Trombeta**: guardiões de matas e rios. Belém, PA: CEJUP: NAEA/UFPA, 1998.

ACEVEDO MARIN, R. E.; TELES, E. Território quilombola no Rio Mutuacá e seus afluentes: tensões e interferências das políticas ambientais. *In*: ACEVEDO MARIN, R. E. (*org.*). **Povos tradicionais no Arquipélago do Marajó e políticas de ordenamento territorial e ambiental.** Rio de Janeiro: Casa 8, 2015. p. 71-98.

ALMEIDA, A. W. B. **Quilombolas e novas etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011.

ALMEIDA, A. W. B. T**erra de quilombo, terras indígenas, "babaçuais livre", "castanhais do povo", faixinais e fundos de pasto:** terras tradicionalmente ocupadas. Manaus: PGSCA/UFAM, 2008.

ALMEIDA, A. W. B. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 9-32, 2004.

ANDERSON, B. **Comunidades imaginadas**: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1993.

ARÊDA-OSHAI, C. M. **"Não é só o médico que cura, não é só a medicina que cura"**: perspectivas sobre saúde entre coletivos quilombolas no Marajó. 2017. 391 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, PA, 2017.

BARTH, F. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000. 243 p.

BARGAS, J.; CARDOSO, L. F. C. Cartografia social e organização política das comunidades remanescentes de quilombos de Salvaterra, Marajó, Pará, Brasil. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, Belém, PA, v. 10, n. 2, p. 469-488, 2015.

BENTES, N. **Negritando**. Belém, PA: Editora Grafite, 1993.

BERNARDINO-COSTA, J.; GROSFOGUEL, R. Decolonialidade e perspectiva negra. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, DF, v. 31, n. 1, p. 15-24, jan./abr. 2016.

BHABHA, H. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.

BOURDIEU, P. A representação política. Elementos para uma teoria do campo político. *In*: BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989. p. 163-208.

BRAH, A. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 26, p.329-376, 2006.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, [2019]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 9 nov. 2019.

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**, Poder Executivo, Brasília, DF, 20 nov. 2003.

CARDOSO, L. F. C. **A constituição local**: direito e território quilombola em Bairro Alto, Ilha do Marajó, Pará. 2008. 258 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2008a.

CARDOSO, L. F. C. Práticas jurídicas locais: herança e território quilombola na comunidade de Bairro Alto - Ilha do Marajó, PA. *In*: SEMINÁRIO INTERNACIONAL – AMAZÔNIA E FRONTEIRAS DO CONHECIMENTO (NAEA – 35 ANOS), 1., 2008, Belém, PA. **Anais eletrônicos** [...]. Belém, PA: UFPA, 2008b.

CARDOSO, L. F. C. Reconhecimento e organização política quilombola na luta por território na Ilha do Marajó (PA). **Revista Cronos**, Natal, v. 14, n. 2, p. 93-107, 2013.

CARNEIRO, S. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. *In*: ASHOKA EMPREENDEDORES SOCIAIS (*org.*). **Racismos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003. p. 49-58.

COLLINS, P. H. O que é um nome? Mulherismo, feminismo negro e além disso. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 51, p. 175-198, 2017a.

COLLINS, P. H. Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória. **Parágrafo**, São Paulo, v. 5, n. 1, p. 7-15, 2017b.

DAVIS, A. **A liberdade é uma luta constante**. São Paulo: Boitempo, 2018a.

DAVIS, A. **Educação e libertação**: a perspectiva das mulheres negras. São Paulo: Boitempo, 2018b.

DAVIS, A. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016 [1981].

DOVE, N. Mulherisma africana, uma teoria afrocêntrica. **Jornal de Estudos Negros**, v. 28, n. 5, p. 515-539, maio 1998.

DUSSEL, H. **1492** - el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad: conferencias de Frankford, octubre de 1992. Bolivia: Plural Editores, 1994.

ERIKSEN, T. H. The cultural context of ethnic differences. **Man**, Londres, v. 26, n. 1, p. 127-144, 1991.

ERIKSEN, T. H. Ethnic identity, national identity and intergroup conflict. *In*: ASHMORE, R. D.; JUSSIM, L.; WILDER, D. (ed.). **Social identity, intergroup conflict and conflict reduction**. Oxford: Oxford University Press, 2001. v. 3, p. 42-68.

EVARISTO, C. Meia lágrima. *In*: EVARISTO, C. **Poemas da recordação e outros movimentos**. Belo Horizonte: Nandyala, 2008.

EVARISTO, C. A minha escrita é contaminada pela condição de mulher negra. **Nexo Jornal**, São Paulo, 26 maio 2017. Disponível em: https://www.nexojornal.com.br/entrevista/2017/05/26/Concei%C3%A7%C3%A3o-Evaristo-%E2%80%98minha-escrita-%C3%A9-contaminada-pela-condi%C3%A7%C3%A3o-de-mulher-negra%E2%80%99. Acesso em: 10 jun. 2017.

FANON, F. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

GOMES, N. L. **O movimento negro educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

GONZALEZ, L. **A mulher negra na sociedade brasileira**. Rio de Janeiro: Graal, 2011.

GUEDES, A. C. B.; SALGADO, M. S. Mulheres quilombolas: breves considerações sobre gênero, raça e geração no quilombo de Santa Rita da Barreira. *In*: ENCONTRO REGIONAL NORDESTE DE HISTÓRIA ORAL, 11., 2017, Fortaleza, CE. **Anais eletrônicos** [...] Fortaleza: UFC, 2017. Disponível em: http://www.nordeste2017.historiaoral.org.br/resources/anais/7/1493986755_ARQUIVO_Artigoencontrohistoriaoral.pdf. Acesso em: 10 ago. 2018.

HALL, S. Quem precisa da identidade? *In*: SILVA, T. T. **Identidade e diferença**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2007. p. 103-133.

HAMPATÊ-BÁ, A. A tradição viva. *In*: KI-ZERBO, J. (ed.). **História geral da África**: metodologia e Pré-História da África. 2. ed. rev. Brasília, DF: UNESCO, 2010. v. 1, p. 167-212.

HARAWAY, D. Saberes localizados: questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995.

HOOKS, B. **Ensinando a transgredir**: a educação como prática de liberdade. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

JONES, S. H. *et al.* **Handbook of autoethnography**. Walnut Creek: Leaf Coast Press, 2013. 736 p. (Coleção Queer).

LANDER, E. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. *In*: LANDER, E. (*org.*). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e Ciências Sociais. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2005. p. 8-23.

LEITE, I. B. O projeto político quilombola: desafios, conquistas e impasses atuais. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 7, n. 1-2, p. 965-977, 2008.

LIMA, T. L. Liderança quilombola dos rios Arari e Gurupá "diante da lei". *In*: ACEVEDO MARIN, R. (*org.*). **Nova cartografia social da Amazônia**. Rio de Janeiro: Casa 8, 2016.

LIMA FILHO, P. M. **Entre quilombos**: circuito de festas de santos e alianças políticas entre comunidades quilombolas de Salvaterra – Marajó – Pará. 2014. 238 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, PA, 2014.

LIMA FILHO, P. M.; SILVEIRA, F. L. A. da; CARDOSO, L. F. C. O desfile da raça: identidade e luta quilombola em Salvaterra, Ilha do Marajó, Pará. **Revista Ambivalências**, Aracaju, v. 4, n. 7, p. 87-105, 2016.

LORDE, A. Transformação do silêncio em linguagem e ação. *In*: LORDE, A. **Irmã estrangeira (sister outsider)**: ensaios e conferências. 1984. Disponível em: geledes.org.br. Acesso em: 1 dez. 2018.

LUGONES, M. Colonialidade y género: hacia um feminismo descolonial. *In*: MIGNOLO, W. (comp.). **Género y descolonialidad**. Buenos Aires: Del Signo, 2014. p. 13-42.

MCCLINTOCK, A. **Couro imperial**: raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Campinas: Editora Unicamp, 2010.

NOGUEIRA, C. S. **Território de pesca no estuário marajoara**: comunidades quilombolas, águas de trabalho e conflitos no município de Salvaterra (Pará). 2005. 179 f. Dissertação (Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento) – Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Universidade Federal do Pará, Belém, PA, 2005.

NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. **Comunidades quilombolas da Ilha do Marajó**. Rio de Janeiro: Casa 8, 2006. (Série Movimentos sociais, identidade coletiva e conflitos).

O'DWYER, E. C. **Quilombos**: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: FGV, 2002. 268p.

OYĚWÙMÍ, O. **Conceituando o gênero**: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de: OYĚWÙMÍ, O. Conceptualizing gender: the eurocentric foundations of feminist concepts and the challenge of African epistemologies. African Gender Scholarship: concepts, methodologies and paradigms. Dakar: CODESRIA, 2004. p. 1-8. (CODESRIA gender series, v. 1).

PEIRANO, M. G. S. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 20, n. 42, p. 377-391, 2014.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, E. (*org.*). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

SALLES, V. **O negro no Pará sob o regime da escravidão**. 2. ed. Belém, PA: Instituto de Artes do Pará: Programa Raízes, 2005 [1971].

SCOTT, J. C. **Los dominados y el arte de la resistencia**: discursos ocultos. México, DF: DF2f: Ediciones Era, 2004. (Colección Problemas de México).

SCOTT, J. C. Exploração normal, resistência normal. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, DF, n. 5, p. 217-243, 2011.

SILVA, R. P. G. **O lado feminino do quilombo**: o território quilombola sobre enfoque de gênero nas comunidades da Boa Vista e Moura em Oriximiná-PA. 2016. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Núcleo de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2016.

SILVA, T. D. Mulheres negras, pobreza e desigualdade de renda. *In*: MARCONDES, M. M. *et al.* (*org.*). **Dossiê mulheres negras**: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil. Brasília, DF: IPEA, 2013. p. 109-132.

SLENES, R. W. "Malungu, ngoma vem!" África coberta e descoberta no Brasil. **Revista USP**, São Paulo, n. 12, p. 48-67, 1992.

SOUZA, B. O. **Aquilombar-se**: panorama sobre o movimento quilombola brasileiro. Curitiba: Appris, 2016.

TELES, E. Extrativistas, mercados e sistemas de uso comum: resistências cotidianas no Arquipélago Marajó. *In*: ACEVEDO MARIN, R. (*org.*). **Povos tradicionais no Arquipélago do Marajó e políticas de ordenamento territorial e ambiental**. Rio de Janeiro: Casa 8, 2015. p. 99-130.

WEBER, M. Relações comunitárias étnicas. *In*: WEBER, M. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. Brasília, DF: Editora UnB, 2004. p. 267-277.

WERNECK, J. Nossos passos vêm de longe! Movimento de mulheres negras e estratégias políticas contra o sexismo e o racismo. *In*: WERNECK, J. **Mulheres negras**: um olhar sobre as lutas sociais e as políticas públicas no Brasil. Brasília, DF: Criola, 2009. p. 76-85.

ISSN 2525-4812 (versão online)
ISSN 2238-7641 (versão impressa)
http://www.revistaterceiramargem.com/index.php/terceiramargem/index

Recebido em: 9/7/2020
Aprovado em: 20/9/2020
Período de publicação: jan./jun. 2022

Revista Terceira Margem Amazônia
(v. 7 • n. 18 • Jan./Jun. 2022)

Como citar o artigo:

PEIXOTO, L. B. L.; DIAZ, R. P. de O. O sofrimento social e sua expressão no culto às almas da comunidade quilombola de Pução, MA. **Revista Terceira Margem Amazônia**, v. 7, n. 18, p. 31-45, 2022. DOI: http://dx.doi.org/10.36882/2525-4812.2022v7i18p31-45

O SOFRIMENTO SOCIAL E SUA EXPRESSÃO NO CULTO ÀS ALMAS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE PUÇÃO, MA

Lanna Beatriz Lima Peixoto[1]
Rafael Paiva de Oliveira Diaz[2]

Resumo: Este artigo trata do sofrimento como categoria identitária reconhecida pelos quilombolas de Pução, no Maranhão, e sua expressão nas manifestações culturais da comunidade. Desde o século XIX a comunidade vem passando por variados processos de expropriação que refletem os ciclos econômicos impostos à região onde está localizada. Os quilombolas relatam histórias de luta e sofrimento pela permanência no território, que demonstram sua ancestralidade na área e conformam o sofrimento como marcador identitário desse coletivo. O objetivo deste artigo é refletir sobre como esse marcador se expressa nas manifestações culturais da comunidade, mais especificamente no culto às almas e tambor de crioula. Essas manifestações são desenvolvidas como verdadeiras narrativas do processo de ocupação do território e cruza das trajetórias individuais e coletivas de seus habitantes.

Palavras-chave: quilombola, sofrimento social, identidade, culto às almas.

SOCIAL SUFFERING AND ITS EXPRESSION IN THE CULT OF SOULS IN PUÇÃO QUILOMBOLA COMMUNITY (MA)

Abstract: In this article we deal with the theme of suffering as an identity category recognized by the Quilombola Community, Pução (Maranhão), and and how this suffering is expressed in the local cultural manifestations. Since the 19th century, the community has been going through several expropriation processes that reflect the imposed economic cycles to the region where it is located. Quilombolas tell stories of struggle and suffering for staying in the territory, which demonstrate their ancestry in the area and make suffering one of the identity markers of this group. The purpose of this article is to reflect on how this marker is expressed in the community cultural manifestations, more specifically in the cult of souls and in the tambor de crioula. These manifestations are developed as true narratives of the territory occupation process and cross the individual and collective trajectories of its inhabitants.

Keywords: quilombola, social suffering, identity, cult of souls.

[1] Cientista Social, Mestre em Linguagens e Saberes na Amazônia, doutora em Sociologia e Antropologia, Belém, PA.
E-mail: lanna.blp@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-8259-1849

[2] Oceanógrafo, mestre em Ecologia Aquática e Pesca, doutor em Ciências Sociais, Belém, PA.
E-mail: diazrafaelkl@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-0801-1989

A comunidade quilombola de Pução

Em relatos marcados pela expropriação da terra, restrições de uso e violência, a comunidade quilombola de Pução (Maranhão) resiste e busca seus direitos que perpassam pela titulação de seu território. É nesse contexto que este artigo é escrito, pois a etnografia que apresentada foi realizada no âmbito da elaboração do Relatório Antropológico para Titulação da Comunidade Quilombola de Pução, serviço prestado ao Instituto de Colonização e Reforma Agrária (Incra) pela empresa 3R Tecnologia Ambiental.

Neste caminhar nos deparamos com um quilombo organizado politicamente e rico em saberes e práticas constantemente ameaçadas por invasões de terra e sucessivos episódios de cerceamento de seus direitos básicos, como moradia e água. Contudo, a comunidade resistiu, e suas expressões culturais, como o culto às almas, o tambor de crioula e o boi-bumbá, contam sobre essa luta. Além disso, os inúmeros relatos sobre o sofrimento, intrínseco aos momentos difíceis passados pelo grupo, desde aqueles contados pelos mais velhos àqueles vivenciados pelos mais novos se destacam como elemento agregador e marcador identitário para os quilombolas de Pução, bem como suas histórias de superação.

A Comunidade Quilombola de Pução está localizada no município de Presidente Vargas, mesorregião norte do estado do Maranhão e microrregião de Itapecuru Mirim. Está distante 165 km da capital do estado do Maranhão, São Luís, às margens da BR-222, que vai de Fortaleza, no Ceará, à Marabá, no Pará. Essa comunidade tem histórico de pelo menos 118 anos na área em que reivindica como seu território. Este processo corre no âmbito da regularização fundiária de territórios quilombolas no Incra. O artigo foi elaborado a partir da pesquisa de campo desenvolvida para elaboração do Relatório Antropológico pelos autores deste artigo, parte do processo de titulação de comunidades quilombolas.

De acordo com os quilombolas de Pução, a comunidade teve início com a união de Francisco Lourenço Bezerra e Inácia de Maria da Conceição. Esse casal deixou de herança as terras compradas para a filha Rumana da Conceição Bezerra e o genro Felipe Nery Coelho, que posteriormente deixaram a propriedade para seus filhos[3].

Felipe Nery Coelho foi escravo em uma fazenda de plantação de arroz, no período que antecedeu a abolição da escravidão, em 1888. Nessa fazenda, Felipe e outros trabalhadores escravizados trabalhavam durante a semana inteira para o dono da fazenda e aos fins de semana eram liberados para trabalhar para o sustento da família. Mesmo com o fim do trabalho escravo instituído por lei, Felipe continuava mantido em regime de escravidão. Em uma ida à cidade de Vargem Grande a serviço do patrão, um dos trabalhadores escravizados da fazenda foi informado sobre a abolição. Quando chegou à fazenda contou aos outros, que se organizaram para partir do lugar.

Tempos mais tarde, depois que Felipe conseguiu sair da fazenda, casou-se com Rumana e herdou com ela as terras do sogro. O nome do povoado decorre de sua localização inicial, às margens de um grande poço, o Pução. Na área onde se localizavam as moradias da comunidade havia enchentes no período do inverno, o que motivou a mudança do povoado para uma área mais alta,

[3] Informação verbal fornecida por moradores da comunidade Pução em rodas de conversa e entrevistas durante trabalho de campo realizado entre 15 e 23 de dezembro de 2017.

onde a água não chegasse. Esse local é onde atualmente está situado o povoado. Desde o início da comunidade, as principais atividades econômicas eram a agricultura, a pesca e o extrativismo do coco babaçu.

Os processos de expropriação

Em meados do século XX, quando o Maranhão passou a figurar como uma fronteira de expansão da economia brasileira, tanto no sentido industrial, da modernização da agricultura, quanto na pecuária, vivendo a abertura de grandes estradas que o interligariam a todo o País, como foi o caso da Rodovia Belém-Brasília e também da BR-222, que hoje dá acesso à comunidade de Pução, houve aumento do interesse sobre as terras do interior do estado, impulsionando inclusive um movimento migratório de sulistas "interessados na existência de terras devolutas de mata, susceptíveis de serem transformadas em pastos artificiais" (CUNHA, 2015, p. 146).

Essas transformações também afetaram a vida da comunidade de Pução. De acordo com as narrativas da comunidade, foi por volta de 1960 que, por intermédio de uma ação de usucapião[4] feita por fazendeiros e políticos locais, as terras da família foram reduzidas a 3 mil hectares. Já na década de 1970, um senhor chamado Clóvis Viana se aproximou da comunidade e se ofereceu para providenciar a renovação dos documentos de posse da terra, que já estavam muito envelhecidos, garantindo que novas perdas do território não ocorressem. A família cedeu os documentos, e esse senhor nunca os devolveu, apropriando-se das terras da comunidade pouco tempo depois.

A partir do momento em que Clóvis Viana se apropriou das terras da comunidade, o uso do território pelos moradores passou a ser restrito e supervisionado por empregados dele, chamados capatazes. Nenhuma casa poderia ser construída sem seu consentimento, nenhum recurso poderia ser utilizado sem que a comunidade lhe prestasse conta, como, por exemplo, a retirada de madeira ou palha para construção ou reparo das casas. O fazendeiro implantou o sistema de patronagem, a partir do qual estabeleceu controle sobre as terras e se tornou patrão dos moradores do local (CARNEIRO, 2005). Esse sistema era muito utilizado nas áreas rurais do Brasil nesse período. Ele consistia na cobrança de foro, ou seja, um pagamento pela utilização da terra para plantio, extrativismo, criação de animais ou pesca. O foro cobrado pelo fazendeiro era metade de tudo que fosse produzido pelos moradores da comunidade.

Logo que obteve o controle das terras, esse fazendeiro vendeu uma parcela da área para outro fazendeiro, que construiu uma fazenda para pecuária. Clovis Viana teve o controle do restante do território até 1980, quando vendeu as terras para os Braga, um casal de fazendeiros. Com os novos proprietários a cobrança de foro foi extinta, porém as restrições ao uso dos recursos e construção de moradias se acentuaram. O casal passou a controlar a comunidade de forma mais incisiva, a fim de que as áreas de plantio e moradia não se expandissem, e sim acabassem. Segundo

[4] Em pesquisa bibliográfica foi possível identificar que a prática da utilização da lei do usucapião para apropriação de terras tradicionalmente ocupadas por camponeses e outras populações tradicionais como indígenas e quilombolas ocorreu em outras áreas na região de Itapecuru Mirim, como é o caso do Povoado do Leite, descrito por Marcelo Sampaio Carneiro (2005) no artigo "Da 'reforma agrária dos partidários' à 'reforma agrária coletiva': luta pela terra e declínio de relações de patronagem no Maranhão recente", e da comunidade de Santa Maria dos Pinheiro, de acordo com o trabalho "Racismo, etnocídio e limpeza étnica – ação oficial junto a quilombolas no Brasil", de Maristela de Paula Andrade (2009), ambos em meados do século XX.

relatos dos quilombolas, o casal também tentou convencer por diversas vezes a comunidade a se retirar do local.

As restrições impostas variavam desde a proibição de roças até proibições de construção de novas casas e igrejas. Uma das moradoras do local deu este depoimento: "Ele não deixava nós fazer nada! As fruta, nem as fruta nós podia pegar. Podia se estragar as fruta, as laranja amadurecesse, apodrecesse, ele não deixava nós pegar, mandava avisar que se alguém se atrevesse a desobedecer ia preso"[5]. Com isso instauraram-se conflitos entre os fazendeiros e membros da comunidade, o que impulsionou, a partir de meados do século XX, a evasão de moradores para povoados e cidades vizinhas, resultando na diminuição drástica do número de famílias da comunidade morando na área.

Um dos episódios que sempre emerge na memória dos membros da comunidade foi, no ano de 1985, um incêndio provocado pelo casal de fazendeiros na casa recém-construída de Maria das Dores Bezerra, quando estava grávida de seu primeiro filho, Fábio Uchôa. O incêndio foi causado porque os fazendeiros não permitiam que novas casas fossem construídas na comunidade além das que já existiam.

As imposições feitas pelo casal de fazendeiros motivaram a luta de Fábio Uchôa, atual presidente da associação da comunidade, que passou a lutar em defesa das terras de sua família. Desde o início de seu engajamento, Fábio passou a sofrer ameaças de morte e perseguição, que impulsionaram sua luta, chegando, inclusive, a ter de se manter escondido por algum tempo. Fábio conta que nesse período recebeu ofertas em dinheiro e imóveis de fazendeiros do entorno da comunidade para, em troca, desistir do processo pela titulação do território. Segundo ele, sua recusa foi motivada por seu intuito de restituir à comunidade o território que havia sido de seus antepassados. Sobre esse fato, Fábio esclarece:

> Eu podia ter aceitado, mas eu não aceitei cê sabe porque? Porque a minha vontade mesmo é de dá a terra pro pessoal aqui do mesmo jeito que era dos véio, porque esse povo aqui já sofreu demais. Nós vai ter filho, neto e depois não vai ter pra quem quiser aqui dentro. Esse tempo ruim não pode voltar mais.[6]

Ao passo que a comunidade se inseria no processo de busca por titulação do território quilombola, a separação do casal de fazendeiros ocasionou o gradativo abandono das terras. Com o abandono total da área pelos fazendeiros, a comunidade retomou o domínio sobre ela, o que tem se concretizado principalmente a partir da expansão das áreas de cultivo e pela construção de casas em áreas antes ocupadas pelos fazendeiros. Com isso, muitos dos que abandonaram a comunidade voltaram ao território em 2013.

A família Braga viveu na área por aproximadamente 25 anos, quando foram embora do local deixaram duas principais construções dentro da área pleiteada, a casa em que moravam e a fábrica de cerâmica. As duas construções estão localizadas às margens da BR-222, uma à esquerda e outra à direita, nas proximidades da entrada da comunidade. Desde o abandono da casa e da fábrica pela família em 2013, a comunidade optou por não as ocupar, mantendo tal qual os Braga

[5] Informação verbal fornecida por moradora da comunidade Pução em entrevista realizadas, durante trabalho de campo entre 15 e 23 de dezembro de 2017.

[6] Informação verbal fornecida por morador da comunidade Pução em entrevista durante trabalho de campo realizado entre 15 e 23 de dezembro de 2017.

haviam deixado. A justificativa para essa decisão foi não haver nada ali que lhes pertencesse e por estarem sujeitos à volta da família e punição dos responsáveis por qualquer roubo ou depredação. Porém, houve vários saques por pessoas de fora da comunidade, desde móveis que restaram a tubulações. Isso apressou a ação do tempo e o avanço da vegetação, fazendo com que, em apenas 5 anos, as construções estivessem em completo estado de ruína.

Durante o tempo em que se mantiveram no local, os Braga construíram uma casa luxuos e mantinham muitos empregados de fora da comunidade. Fábio relata: "Eles tinham de um tudo aí dentro, a gente só via eles quando passava os carros importados aí nessa BR, enquanto nós nem uma casa podia levantar"[7]. As lembranças dos moradores das décadas de crescimento econômico, representado pela suntuosidade da casa dos fazendeiros, são sempre atreladas às dificuldades pelas quais passavam em virtude do cerceamento do uso da terra. Porém, as ruínas evocam também a mudança ocasionada pelo processo de empoderamento na luta pela terra. Por isso, a comunidade defende a manutenção das ruínas como símbolo do que um dia lhes foi tirado, mas que hoje foi reapropriado.

"Nós somos quilombola porque somos parente, somos tudo preto, tamo junto sofrendo nessa terra"

Um dos itens que compõem o Relatório Antropológico, de acordo com a Instrução Normativa nº 57 de 2009 (BRASIL, 2009), que orienta a elaboração deste trabalho, é a "organização social", em que, partindo da autoatribuição da comunidade enquanto grupo étnico quilombola, são discutidos aspectos que fundamentam sua existência nesse território e em coletividade. São sinais diacríticos da etnicidade do grupo, que contribuem para o estabelecimento de fronteiras sociais e identitárias, bem como desenham suas principais instituições, são seus vetores da organização social (OLIVEIRA, 1998, p. 56).

Para composição desta reflexão, em Pução, nos dedicamos a identificar e compreender categorias de inscrição e identificação, atribuídas pelos próprios moradores, que têm característica de organizar as interações entre os indivíduos de dentro e de fora do coletivo (BARTH, 1976, p. 11). Em nossas conversas, quando falávamos sobre o processo de autorreconhecimento e suas motivações, era comum escutar falas como a de Inalda Bezerra, de 44 anos, a seguir:

> Nós somos quilombola porque somos parente, somos tudo preto, tamo junto sofrendo nessa terra, aguentando humilhação de fazendeiro, às vezes tem o que comer, às vezes não têm, quebrando coco, fazendo roça no sol quente. Aqui nós já sofremo muito.[8]

Inalda nos fez essa afirmação durante a primeira reunião na comunidade, quando explicávamos a todos como seria construído nosso trabalho, que ele partiria da autoidentificação, de suas vivências, percepções e memórias sobre a vida em comunidade naquele território. Posteriormente, percebemos que as narrativas relatam os sofrimentos vividos pelos moradores da comunidade.

> Eu me alembro, teve uma roça que o dono roçou, derrubou, queimou e ele mandou meter o trator dentro. E a casa do pai dele aqui, o fazendeiro fez é derrubar. E quando ele

[7] Informação verbal fornecida por morador da comunidade Pução em entrevista durante trabalho de campo realizado entre 15 e 23 de dezembro de 2017.

[8] Informação verbal fornecida por moradora da comunidade Pução em entrevista durante trabalho de campo realizado entre 15 e 23 de dezembro de 2017.

> derrubou, a mãe desse aí tava buchuda! bem aqui a casa do pai dele chorando pra ele não derrubar a casa dela. Aqui nós já passemo, já sofremo, tu tá pensando? Ele tinha uma acerola aculá, menina eu me lembro, eles tudinho ninguém pisava na acerola que ele não deixava. Tu tá pensando que nós passava meno dentro? Ninguém entrava![9]

A década de 1950, quando têm início os processos de expropriação, é um marco na comunidade que altera profundamente sua dinâmica organizacional. Marca a escassez dos recursos, com a inicial diminuição da área da comunidade, posteriormente em virtude do pagamento do foro à Clovis Viana e depois, no período dos Braga, o controle das áreas de extrativismo e agricultura foram somadas às queimadas das áreas de cocais pelos fazendeiros. Mas, antes disso, a comunidade já sofria com a condição de subalternidade a que são submetidas populações negras no País. Problemas relacionados à marginalidade com relação às políticas públicas, à dificuldade do acesso aos centros urbanos para comercialização do coco babaçu, entre outros, sempre estiveram presentes no cotidiano da comunidade, como pode ser observado no trecho a seguir:

> Luisa: Antigamente aqui, se você chegasse numa casa dessa, você não achava ninguém em casa. Tava todo mundo pro mato quebrando coco. De tarde, umas 4 horas e 4:30, o Roberto ia daqui pra Vargem Grande, botava uma carga no jumento ia vender em Vargem Grande. Aí quando chegava 12 horas uma hora da madrugada.[10]

> Waldemar: como chegar 12 horas 1 hora da madrugada, que essa daqui já tava com fogo aceso, se tinha arroz, tinha arroz cozido aí ia fazer a mistura que trazia de Vargem Grande. E esse aí é que é o problema, isso que a gente fazia antigamente, mas era muito difícil, difícil demais.[11]

Na narrativa acima, Luiza Bezerra (88 anos) e Waldemar Coelho (90 anos) contam sobre as dificuldades enfrentadas na lida com o coco babaçu, a dificuldade de comercialização. Em outro momento narraram também que, quando não conseguiam vender o coco na cidade, retornavam para casa e comiam somente a farinha feita com a amêndoa triturada, o que comumente é dado como ração aos porcos. Narrativas como essa, que realçam os infortúnios ligados a experiência do grupo ao longo do tempo no território, demonstram um sofrimento vivenciado coletivamente e construído socialmente (SANTOS, 2007, p. 192).

De acordo com Kleinman *et al.* (1997, p. ix), o sofrimento social é consequência da convergência de problemas socioculturais e toma forma a partir da incidência da força social, em dada configuração histórica, sobre a experiência humana. O sofrimento social "resulta da ação do poder política, econômica, institucional sobre os sujeitos e, reciprocamente, de como essas formas de poder influenciam respostas aos problemas sociais" (Ibid. Tradução livre). Portanto, no caso de Pução, a experiência sociocultural do coletivo no território está atrelada a um processo de sofrimento também experimentado socioculturalmente.

O caráter social desse sentimento tornou-se um dos fatores de identificação daqueles que compõem esse coletivo, assim como de identificação com outras comunidades que vinham passando por processos semelhantes. Foi isso que deu origem ao processo de reinvindicação da titu-

[9] Informação verbal fornecida por moradora da comunidade Pução em entrevista durante trabalho de campo realizado entre 15 e 23 de dezembro de 2017.

[10] Informação verbal fornecida por moradora da comunidade Pução em entrevista durante trabalho de campo realizado entre 15 e 23 de dezembro de 2017.

[11] Informação verbal fornecida por morador da comunidade Pução em entrevista durante trabalho de campo realizado entre 15 e 23 de dezembro de 2017.

lação do território enquanto quilombola. A comunidade de Pução acompanhou todo o processo de organização, luta e criação do assentamento Finca Pé, vizinho da comunidade, o que motivou sua própria organização. No início do processo de organização política de Pução em torno de seu território, a influência de Finca Pé fez com que, a princípio, se interessassem pela política de criação de assentamentos rurais. Porém, nesse momento, tiveram conhecimento da política destinada a titulação de terras quilombolas e, a partir de uma identificação com a caracterização do que seriam os quilombos, a comunidade, na figura de seu representante Fábio Uchôa, deu início aos trâmites necessários no âmbito dessa política pública.

A ênfase dada ao sofrimento social nas narrativas da comunidade demonstra que esse sentimento constitui o que Luc Boltanski (1993) chama de "gramática moral". São códigos, modelos e regras da vida social que têm por base a experiência de sofrimento em comum. Essa gramática, de acordo com Sônia Magalhães Santos (2007, p. 189), em análise do sofrimento de populações atingidas por barragens, "aponta para a construção e reprodução das noções de justiça na vida cotidiana". E, consequentemente, é essa noção de justiça e reparação do sofrimento vivido que estabelece a experiência em comum como fator agregador e dos limites, regras de acesso e direito ao território.

O antropólogo Victor Turner (1996, p. 289), ao refletir sobre a natureza do vínculo social, observa que a unidade de um grupo, além de fatores estruturais, como a política, a economia e o parentesco, pode ser também definida pela moralidade. Para ele, os laços que ligam os indivíduos em uma experiência coletiva, para além de serem fundamentados por estruturas sociológicas, são também experimentados subjetivamente. No caso analisado por Turner, o povo Ndembu, na África, constitui o que Max Gluckman (1996, p. XIX) chamou de "comunidade de sofrimento", cujos vínculos são instituídos pela solidariedade com o infortúnio do outro. Porém, aqui acrescento, a partir também da mobilização por sua superação.

Ao longo do processo de elaboração deste relatório, grupos que estabeleceram moradia dentro da área pleiteada pela comunidade de Pução, mas não mantêm com eles laços de parentesco, foram sendo gradativamente excluídos pela comunidade do processo de titulação. Porém, a princípio, pessoas como as que ocupam hoje a área chamada de Fazendinha foram acolhidas pela comunidade, que lhes concedeu o direito de permanecer no território. Para isso era utilizada a seguinte justificativa "eles são tudo pobre que nem nós, esses aí podem ficar", ou "esses aí ajudaram muito nós aqui na nossa luta, deram força pra nossa associação nos momentos mais difíceis, aí nós vamo deixar eles ficar"[12]. Ao longo do processo, divergências com relação ao uso dos recursos acabaram levando ao rompimento das relações com o grupo que ocupa a área da fazendinha, levando a comunidade a optar pela permanência somente daqueles que mantêm laços familiares no território.

Com relação a pessoas de dentro do grupo familiar também há relatos que corroboram o argumento aqui apresentado sobre o sofrimento social como fator de agregação do grupo. "A gente tem nossos problemas, mas temos que nos unir, porque somos tudo pobre, é tudo família, ninguém tem mais do que ninguém, senão volta o tempo dos fazendeiro e o sofrimento continua"[13]. Inclusive a motivação de Fábio na luta pela titulação da área é descrita por ele da seguinte

[12] Informações verbais fornecidas por moradores da comunidade Pução em entrevistas e rodas de conversas durante trabalho de campo realizado entre 15 e 23 de dezembro de 2017.

[13] Informações verbais fornecidas por moradores da comunidade Pução em entrevistas e rodas de conversas durante trabalho de campo realizado entre 15 e 23 de dezembro de 2017.

forma: “Eu resolvi me meter nessa luta, nessa história de associação, porque eu tava cansado de ver o sofrimento desse povo, sofrimento da minha mãe, dos véio”[14].

Como no caso analisado por Yolanda Gaffrée Ribeiro (2017, p. 23), das comunidades quilombolas da região do Imbé, no Rio de Janeiro, narrativas como as apresentadas acima contribuem para “a construção de laços de pertencimento a um espaço social definido”. Para a autora, “assim, é possível considerar a importância da relação entre a dimensão moral dos direitos e a expressão dos sentimentos”. As narrativas mostram que o sofrimento social, como observa Santos (2007, p. 16), é “uma construção coletiva que, por um lado, se exprime na constituição de atores, na construção de uma memória e de uma narrativa sobre um acontecimento”, que no caso de Pução se refere à memória dos processos de expropriação por que passou a comunidade, “e que, por outro lado, produz efeitos sobre os interesses e as práticas políticas”.

Tanto no caso do Imbé (RIBEIRO, 2017) como no dos atingidos pela barragem de Tucuruí (SANTOS, 2007), tal como ocorre em Pução, o sofrimento é caracterizado nas narrativas como uma etapa de um “drama social” (TURNER, 1996) vivido pelos moradores. Isso justifica o engajamento coletivo em uma luta política que vislumbra ultrapassar as dificuldades vividas. Em Pução isso corrobora o autorreconhecimento da identidade quilombola, vislumbrando um futuro na medida em que traz à tona um passado de subjugação a variados processos de expropriação que se instauram com esse grupo nas várias gerações no território da comunidade.

O tambor de crioula e o culto às almas

O vínculo constituído a partir das experiências sofridas, superadas, compartilhadas é demarcador identitário e se manifesta nos mais variados campos da vida vivida. Isso porque as condições de produção do sofrimento social têm incidência sobre campos muitas vezes entendidos como distintos, como a política, a saúde, a economia e a religião (KLEINMAN *et al.*, 1997, p. ix). Desta forma, é possível observar esse tema permeando e se desdobrando no cotidiano da comunidade de diferentes maneiras, de forma a se corporificar nos sujeitos (VÌCTORA, 2011), marcando suas experiências pessoais.

As memórias das situações de sofrimento perduram no tempo, e aqueles que as protagonizaram são constantemente lembrados. Suas histórias são repassadas de geração para geração transmitindo também o próprio sofrimento e a solidariedade na superação da aflição, resultando na criação de laços, inclusive para além dos vivos. Os antepassados mortos estão muito presentes na vida em comunidade, e a relação que estabelecem com os vivos impulsiona uma série de práticas culturais que envolvem o engajamento de toda a comunidade pelo fim da agonia, seja de alguém vivo, seja de alguém já falecido, como é possível perceber no culto às almas e no tambor de crioula, expressões culturais muito presentes em Pução.

O tambor de crioula é uma das mais importantes manifestações culturais do Maranhão, presente por todo o estado. Em Pução, ele também se apresenta como importante expressão da etnicidade da comunidade. Em 2007 ganhou o título de Patrimônio Cultural Brasileiro concedido

[14] Informação verbal fornecida por morador da comunidade Pução em entrevista durante trabalho de campo realizado entre 15 e 23 de dezembro de 2017.

pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). De acordo com dossiê desenvolvido por essa instituição, o tambor de crioula do Maranhão:

> Resumidamente, trata-se de uma forma de expressão de matriz afro-brasileira que envolve dança circular, canto e percussão de tambores. [...] Enquanto os tocadores fazem soar a parelha composta por um tambor grande ou rufador, um meião ou socador e um crivador ou pererenga, os cantadores puxam toadas que são acompanhadas em coro. Conduzidas pelo ritmo incessante dos tambores e o influxo das toadas evocadas, as coreiras dão passos miúdos e rodopiam (IPHAN, 2016, p. 13).

Como observa o antropólogo Sérgio Ferretti (2004, p. 145), o tambor de crioula "é ao mesmo tempo um ritual de divertimento e de pagamento de promessas". Chamado também de brincadeira, ele está muito atrelado à figura de São Benedito, é associado ao campo religioso, mas não somente. De acordo com o Dossiê feito pelo Iphan (2016, p. 29), "o tambor de crioula no Maranhão é uma forma de expressão que celebra a dádiva em múltiplos planos da vida social, material e simbólica". O tambor de crioula pode ser feito em várias ocasiões e lugares, mas especialmente em louvor a santos católicos e pagamento de promessas. Na comunidade de Pução o pagamento de promessas envolve principalmente almas milagrosas de mortos locais.

Figura 1. Pés de Maria Bezerra dançando tambor de crioula.



Foto: Lanna Peixoto, dez. 2017.

O culto às almas milagrosas é verificado nos três povoados que compõem a comunidade de Pução e em povoados vizinhos. Nesse culto há a devoção às almas de pessoas enterradas nos cemitérios locais e também àqueles mortos em locais específicos, onde não necessariamente são enterrados, como aqueles falecidos em acidentes de trânsito, cuja morte é simbolizada com pequenas cruzes às margens da estrada. São feitas promessas a essas almas e em troca da graça alcançada são oferecidas festas com ladainha e tambor de crioula. As festas podem ocorrer no próprio cemitério, no local onde se encontra a cruz simbolizando o morto, ou podem apenas começar nesses espaços e depois seguir em procissão a outro local. No relato a seguir, Maria das Graças conta sobre uma de suas promessas:

> Teve um rapaz que morreu aqui na estrada. O nome dele era Ezequiel: "Ô Ezequiel, pra minha filha não morrer eu vou fazer uma promessa". Graças a Deus, hoje ela é mãe de dois filhos. Nesse tempo eu morava no Penteado. Eu mandei fazer um andorzinho pra São Benedito, viemos numa procissão, lá onde ele morreu nós fizemos três eitada, daqui nós saiu batendo o tamborzão de noite até lá onde eu morava, lá foi tambor até amanhecer, mas deu foi muita gente.[15]

No caso dessa senhora, a promessa foi cumprida no local do culto à alma de Ezequiel, às margens da estrada ele morreu, e depois seguiu para a casa da promesseira. Quando questionada

[15] Informação verbal fornecida por moradora da comunidade Pução em entrevista durante trabalho de campo realizado entre 15 e 23 de dezembro de 2017.

do porquê de levarem também São Benedito ao culto, ela justifica: “Porque São Benedito é que é o santo do tambor, os tambores são de São Benedito”. Segundo Miúda, "o tambor é forte, porque é de São Benedito, a gente pede, ô, meu senhor São Benedito, se o senhor me ajudar, eu faço um tambor pro senhor”[16]. O culto a São Benedito também é um forte traço religioso em todo o Maranhão e no Pará. Em muitos casos também são realizadas ladainhas acompanhadas de instrumentos percussivos em louvor ao santo antes do tambor de crioula. As ladainhas são rezadas em latim, em sua maioria por mulheres.

Figura 2. Couro do tambor esquentando em torno da fogueira



Foto: Lanna Peixoto, dez. 2017.

Para a realização da festa são chamados tocadores de tambor e cantadores de outras comunidades, conhecidos regionalmente, são chamadas também mulheres conhecidas pela dança. Os promesseiros oferecem aos participantes cachaça e comida, muitas vezes preparadas com a ajuda de pessoas que se disponibilizam a ajudar. Essas festas evidenciam uma rede de solidariedade e organização em torno do cumprimento das promessas que mobiliza várias localidades dos municípios de Presidente Vargas e Vargem Grande.

As três “eitadas” a que se refere Maria das Graças em seu relato são as entradas da festa, são como um pedido de bênçãos para o início dos trabalhos. Em um tambor de crioula feito em celebração à nossa chegada à comunidade, as três eitadas começaram na frente da casa em que moram Luiza e Valdemar, o casal mais velho da comunidade, depois teve continuidade em outro local, próximo aonde ficávamos hospedados. Sobre as três eitadas, explica Raimunda Nonata, de 49 anos:

> Eles vão pro cemitério, aí leva os tambor e os cantador, eles canta e os tambozeiro bate, aí canta uma música, parou, aí tornou a cantar outra, parou, aí canta de novo, cantando e batendo, aí para, aí chama três eitada, que canta três música batendo pra começar o tambor de crioula.[17]

Uma outra motivação para realização do tambor de crioula, além do pagamento de promessas que o próprio realizador faz há um santo ou uma alma, é o pagamento de promessas feitas por pessoas já falecidas, que não conseguiram cumprir em vida. Nesse caso, é normal que a alma volte para pedir a alguém da comunidade que pague a promessa em seu lugar. Quando isso acontece, é comum que o morto ameace a pessoa viva de alguma forma, caso ela não atenda seu pedido. Enquanto a promessa do morto não for cumprida, sua alma está condenada a vagar perdida pela terra, em sofrimento. Como exemplo, relatou Domingas Bezerra:

[16] Informação verbal fornecida por moradora da comunidade Pução em entrevista durante trabalho de campo realizado entre 15 e 23 de dezembro de 2017.

[17] Informação verbal fornecida por moradora da comunidade Pução em entrevista durante trabalho de campo realizado entre 15 e 23 de dezembro de 2017.

> Ele pediu pra uma moça que mora bem ali, ele tava agoniando ela, dizendo que se não fizesse o tambor, ele levava a menina, a filha dele. Nós fizemos tudo que ele pediu, começou aqui (Cemitério da Cigana) e depois foi pra casa dela. A neném não chegou a ficar nem doente porque nós fizemos tudinho que ele pediu. Ele fez uma promessa e não pagou, por isso que nós têm que pagar a promessa é em vida, se não depois fica pedindo pros outros.[18]

Figura 3. Tambor de crioula na comunidade de Pução, MA.



Foto: Lanna Peixoto, dez. 2017.

No artigo "Festa da alma milagrosa, simbolismo de um ritual de aflição", Sérgio Ferretti (2004) analisa uma festa dedicada a uma alma milagrosa na cidade de Rosário, MA. O antropólogo caracteriza o culto às almas em Rosário como um "ritual de aflição". Esse termo foi cunhado por Vitor Turner (1972) para caracterização dos rituais Ndembu na África. Entre os Ndembu, esses rituais eram realizados para pessoas em sofrimento, acometidas por doenças ou pela perseguição de espíritos ancestrais. "Um ritual de aflição visa apaziguar um espírito ancestral que pode atormentar os membros de uma comunidade" (TURNER, 1972 apud FERRETTI, 2004, p. 146).

Na relação com as almas na comunidade de Pução é comum que a cura de doenças seja motivação para as promessas, e assim a aflição dos enfermos tenha fim. A aflição também acomete os atormentados vivos procurados pelos mortos que vagam pelo mundo dos vivos sem salvação. Esses aspectos demonstram o quanto o sofrimento está atrelado à noção de perturbação e doença, apontando para o sentido sociocultural de sua produção. A realização do tambor de crioula é essencial para o fim dos males que acometem vivos e mortos, ligando-os por meio do ritual em uma rede de solidariedade que produz uma unidade moral em torno da aflição de cada um enquanto preocupação de todos (TURNER, 1972). O que indica valores em comum em uma complexa estrutura cultural, os quais funcionam como articuladores e organizadores sociais. De acordo com Ferretti (2004, p. 146):

> Turner (1972, p. 12) diz que os rituais armazenam ou estocam informações sobre a sociedade em que são realizados e que "o ritual é uma reafirmação periódica dos termos nos quais os homens de uma cultura devem se comportar uns em relações aos outros para que haja um mínimo de coerência na vida social", que o ritual religioso "transcreve de forma simbólica certos valores chaves e certas orientações culturais", e que assim, "preservam modelos de conduta coletiva".

O tambor de crioula realizado em culto às almas milagrosas se caracteriza, então, como um ritual que representa a relação cotidiana da comunidade com os espíritos ancestrais que reforçam o sentimento de pertença e ancestralidade ao território que convergem na superação do sofrimen-

[18] Informação verbal fornecida por moradora da comunidade Pução em entrevista durante trabalho de campo realizado entre 15 e 23 de dezembro de 2017.

to em comum. De acordo com as narrativas dos moradores, além das almas milagrosas, existem por todos os lugares, e podem aparecer a qualquer momento, almas esquecidas de pessoas que morreram naquele lugar em tempos remotos que não conseguiram cumprir suas promessas ou não receberam orações suficientes para a salvação de sua alma. Nos dois casos são espíritos de pessoas que já habitaram aquele local e estão ligados aos vivos tanto pelos valores quanto pelo pertencimento com a própria terra que habitam, mesmo que em níveis distintos de existência.

Figura 4. Fábio no túmulo de Jorge Miano.



Foto: Rafael Diaz, nov. 2018.

Figura 5. Túmulo de Jorge Miano (1954).



Foto: Rafael Diaz, nov. 2018.

Nas Figuras 4 e 5, Fábio Uchôa mostra um túmulo construído por ele em homenagem a Jorge Miano, senhor que se enforcou nesse lugar em 1954, em um pé da planta "carro-braba". Jorge cometeu suicídio por uma dor de estômago insuportável que vinha sentindo. O corpo de Jorge não foi enterrado nesse local, e sim no cemitério da comunidade. Fábio prometeu que faria o túmulo e um tambor de crioula em sua homenagem se alcançasse uma graça de que estava necessitado. Fábio também mantém limpa a sepultura, a qual visita com frequência. Outra alma importante é de um senhor chamado Pedro Bobó, também enterrado no cemitério da comunidade, conhecido por seus inúmeros milagres.

Mariza Peirano (1993), no texto "Árvores Ndembu", lembra que Turner, na tradução do termo nativo mukishi, utilizou a palavra em inglês shade, que seria algo como sombra em português, em detrimento do espírito ancestral. Essa escolha foi justificada pelo autor por acreditar que a segunda expressão "sugeria uma entidade remota e distante e, para os Ndembu, esses espíritos inquietos desempenhavam um papel importante na vida das pessoas que eles afligiam" (Ibid., p. 52). Tal proximidade também ocorre em Pução, apesar de serem de fato espíritos ancestrais de mortos locais. Um exemplo disso é que os espíritos são encontrados com frequência em caminhadas pela mata, nas margens do rio e mesmo nos povoados em horas de pouco trânsito de vivos.

O culto às almas milagrosas pode ser encontrado em várias cidades do Brasil e da América Latina, onde se destacam, de acordo com Ferretti (2004, p. 145), elementos como: o contato com o mundo sobrenatural, a devoção às almas e aos santos, os contatos com espíritos dos mortos, a realização de procissões, romarias e festas de pagamento de promessas, numa convergência de vários tipos de crenças.

Rosário está localizada no estado do Maranhão, às margens do rio Itapecuru. Isso indica o caráter regional da devoção e sua abrangência para além da comunidade, um traço em comum

entre comunidades de influência negra e rural no Maranhão. Tal qual apresenta-se na comunidade de Pução, em Rosário a festa acontecia em uma localidade com características rurais, em que há forte rede de solidariedade e cooperação a partir de laços de parentesco, compadrio e vizinhança que tornam possível a realização da festa. Envolvia muitos elementos do catolicismo, mas era inegável o sincretismo com valores e práticas indígenas e negras. Nessa festa o tambor de crioula também era o ponto central (FERRETTI, 2004, p. 145).

Portanto, quando acontecem os rituais às almas com o tambor de crioula, são reafirmados os vínculos entre os quilombolas e uma ancestralidade, com história de vida na terra em que habitam e onde estão sepultados seus mortos. Com tradições que se entrecruzaram no decorrer do processo de colonização do País, tornando difusas suas fronteiras, subvertendo as imposições culturais impostas às camadas historicamente subalternizadas. Assim, há o fortalecimento de uma identidade pautada pela identificação e duração das histórias de sofrimento e superação de seus mortos, bem como a solidariedade e ajuda mútua pela superação dos problemas dos que vivem e dos que morreram.

Considerações Finais

No processo de elaboração do Relatório Antropológico da Comunidade Quilombola de Pução, tínhamos como objetivo apresentar a trajetória dessa comunidade, partindo do processo histórico da formação do território, assim como a sua permanência e maneiras de resistir sob a dinâmica da superexploração da força de trabalho e sucessivas tentativas de expropriação de suas terras. Durante essa investigação nos chamou a atenção a ênfase dada pelos moradores às histórias de sofrimento e os laços constituídos nessas situações e no engajamento por sua superação. A própria comunidade indicava o sofrimento em comum vivido pelas condições de violência social por que passaram como um dos sentidos da vida em comunidade, motivação do autorreconhecimento e luta pela titulação quilombola.

Assim identificamos os símbolos da identidade do grupo e seus critérios de pertencimento, bem como seus desdobramentos nas relações ecológicas, econômicas e sociais estabelecidas entre si e com a sociedade envolvente, definidores de fronteiras sociais. Percebemos como é necessária a atenção cuidadosa aos desdobramentos desses marcadores na vida social e sua corporificação nos sujeitos que constituem a comunidade. Cada um desses sujeitos incorpora esse marcador de sofrimento, bem como a solidariedade com o outro que sofre, tecendo vínculos fundamentais à vida nessa coletividade.

A partir da pesquisa etnográfica foi possível identificar que, para além do parentesco, traço identitário muito recorrente entre comunidades quilombolas, o sofrimento social causado pelos processos de expropriação historicamente vividos também é um marcador social, definidor de identidades. Esse marcador não se demonstrava somente a partir das narrativas sobre esses processos. Para compreendê-lo em sua complexidade foi necessário traçar paralelos entre o contexto histórico-social em que se deu o processo de territorialização da comunidade, com as formas nas quais se manifesta esse sofrimento corporificado nos sujeitos, na dimensão pessoal e cotidiana.

Vivos e mortos compartilham suas dores e se amparam na superação das dificuldades, na produção da resistência política e também na produção das manifestações culturais. No tambor de

crioula e culto às almas, a comunidade fortalece os vínculos e implode as categorias de compreensão social, bem como as dimensões da vida e da morte. Assim, reafirmam a origem em comum ao grupo e apontam direitos e deveres de seus membros com relação ao território e entre seus herdeiros.

Desta forma, o sofrimento social se apresenta um campo de análise importante a ser aprofundado pela antropologia no contexto de comunidades quilombolas, bem como sua relação com outros campos, como a produção cultural, a religião, a doença e a cura, entre outros. Demonstrando a necessidade de investigação sobre as consequências dos processos de expropriação nas experiências dos sujeitos, em seus corpos e espíritos. Assim como esses sujeitos respondem a tais processos de forma coletiva, bem como intersubjetiva. Processos estes que marcaram de forma drástica a comunidade a ponto de estabelecerem o sofrimento como elemento motivador das lutas pela titulação e da união em torno desse objetivo, bem como definidor das relações desse grupo com grupos externos.

Referências

ANDRADE, M. de P. Racismo, etnocídio e limpeza étnica – ação oficial junto a quilombolas no Brasil. **Fronteiras**, São Leopoldo, v. 11, n. 19, p. 143-164, 2009.

BARTH, F. (comp.). **Los grupos etnicos y sus fronteras**: la organización social de las diferencias culturales. Cidade do México, DF: Fondo de Cultura Económica, 1976.

BOLTANSKI, L. **La souffrance à distance**. Morale humanitaire, médias et politique. Paris: Anne-Marie Métailié, 1993.

BRASIL. **Instrução Normativa do INCRA nº 57**. [Brasília, DF], 2009. Disponível em: https://direito.mppr.mp.br/arquivos/File/IN572009.pdf. Acesso em: 2 mar. 2022.

CARNEIRO, M. S. Da reforma agrária dos partidários à reforma agrária coletiva: luta pela terra e declínio de relações de patronagem no Maranhão recente. **Caderno Pós Ciências Sociais UFMA**, São Luís, v. 1, n. 2, p. 93-118, 2005.

CUNHA, R. C. Ocupação e o desenvolvimento das duas formações socioespaciais do Maranhão. **CaderNAU**, Rio Grande, v. 8, n. 1, p. 133-152, 2015.

FERRETTI, S. Festa da alma milagrosa, simbolismo de um ritual de aflição. **Ciencias Sociales y Religión = Ciências Sociais e Religião**, [s. l.], v. 6, n. 6, p. 135-151, 2004.

GLUCKMAN, M. Preface. *In*: TURNER, V. **Schism and continuity in an African society**. Manchester: Manchester University Press, 1996.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL (Brasil). **Tambor de crioula do Maranhão**. Brasília, DF: IPHAN, 2016.

KLEINMAN, A.; DAS, V.; LOCK, M. **Social suffering**. Berkeley: University of California Press, 1997.

OLIVEIRA, J. P. de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

PEIRANO, M. As árvores Ndembu, uma re-análise. *In*: ANUÁRIO Antropológico (1990). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993. p. 9-64.

RIBEIRO, Y. G. **Agentes políticos, especialistas e territórios de direitos**: os "remanescentes de quilombo" no Rio de Janeiro e os "descendentes de imigrantes" em Paris. 2017. 174 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.

SANTOS, S. M. **Lamento e dor**: uma análise sócio-antropológica do deslocamento compulsório provocado pela construção da barragem. 2007. 278 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Pará, Belém, PA, 2007.

TURNER, V. **Les tambours d'affliction**: analyse des rituels chez les Ndembu de Zambia. Paris: NRF, 1972.

TURNER, V. **Schism and continuity in an African society**. Manchester: Manchester University Press, 1996.

VÍCTORA, C. Sofrimento social e a corporificação do mundo: contribuições a partir da Antropologia. **RECIIS: Revista Eletrônica de Comunicação, Informação e Inovação em Saúde**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 4, p. 3-13, 2011.

ISSN 2525-4812 (versão online)
ISSN 2238-7641 (versão impressa)
http://www.revistaterceiramargem.com/index.php/terceiramargem/index

Recebido em: 4/11/2019
Aprovado em: 31/5/2020
Período de publicação: jan./jun. 2022

Revista Terceira Margem Amazônia
(v. 7 • n. 18 • Jan./Jun. 2022)

Como citar o artigo:

ROCHA, K. S. da C. S. C. Mediação, arbitragem e o processo de desapropriação por utilidade pública: o caso das comunidades quilombolas de Alcântara e a Lei nº 13.867/19. **Revista Terceira Margem Amazônia**, v. 7, n. 18, p. 47-72, 2022. DOI: http://dx.doi.org/10.36882/2525-4812.2022v7i18p47-72

MEDIAÇÃO, ARBITRAGEM E O PROCESSO DE DESAPROPRIAÇÃO POR UTILIDADE PÚBLICA

O CASO DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS DE ALCÂNTARA E A LEI Nº 13.867/19

Kelda Sofia da Costa Santos Caires Rocha[1]

Resumo: O presente artigo visa discutir a questão da utilização da mediação e arbitragem nos processos de desapropriação por utilidade pública tomando por referência o caso paradigmático de Alcântara, no estado do Maranhão, em razão da instalação do Centro de Lançamento de Alcântara. A Lei nº 13.867/19 procedeu com a alteração do Decreto-Lei nº 3.365/1941 acrescentando o artigo 10-B que prevê a utilização da mediação e arbitragem nos processos e procedimentos de desapropriação por utilidade pública para consignar os valores indenizatórios. A pesquisa discute se no seio dos processos de desapropriação podem ocorrer negociações que sigam os princípios dos métodos alternativos de resolução de conflitos e conclui que se trata de prática inviável pela incapacidade de uma das partes poder fazer frente à outra nas negociações.

Palavras-chave: mediação, arbitragem, desapropriação.

MEDIATION, ARBITRATION AND THE EXPROPRIATION PROCESS FOR PUBLIC UTILITY: THE CASE OF THE QUILOMBOLA COMMUNITIES OF ALCÂNTARA AND LAW Nº 13.867/19

Abstract: This article aims to discuss the issue of the use of mediation and arbitration in the processes of expropriation for public utility based on the paradigmatic case of Alcântara in the state of Maranhão due to the installation of the Alcântara Launching Center. Law No. 13.867/19 proceeded with the amendment of Decree-Law No. 3.365/1941 adding article 10-B that provides for the use of mediation and arbitration

[1] Advogada, professora de Direito da Universidade Estadual do Maranhão (Uema) e do Instituto Estadual de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão (Iema); membro do Núcleo de Estudos em Processo Penal e Contemporaneidade (NEPPC) da Uema; Especialista em Direito Processual Civil pela Universidade Federal do Maranhão/Escola Superior da Advocacia do Maranhão (UFMA) e em Direito do Trabalho e Previdenciário pela Faculdade Batista Brasileira; mestranda do Programa Interdisciplinar de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia da Uema, habilitação em Antropologia, com bolsa concedida pela Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão (Fapema).
E-mail: keldasofiacsc@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0002-0373-3010

in the processes and procedures of expropriation for public utility to assign the indemnity values. The research discusses whether within the processes of expropriation negotiations may take place that follow the principles of alternative methods of conflict resolution and concludes that this is an impracticable practice due to the inability of one party to face the other in negotiations.

Keywords: mediation, arbitration, expropriation.

Introdução

As ações de desapropriação por utilidade pública que possuem por objeto propriedades localizadas no município de Alcântara, no estado do Maranhão, correspondem a processos com décadas de tramitação que resistiram a mudanças legislativas de envergadura histórica (Constituição Federal, Código Civil e Código de Processo Civil são os principais exemplos) e que envolvem conflitos que se estendem ao longo do tempo entre o Estado, comunidades, iniciativa privada e interesses internacionais. O objeto de análise deste artigo começou a ser desenhado quando se partiu para a discussão da utilização da mediação e arbitragem nos processos de desapropriação por utilidade pública tomando por referência o caso de Alcântara em razão da instalação do Centro de Lançamento e da formação da chamada área de segurança.

A principal referência legislativa foi a Lei nº 13.867/19 (BRASIL, 2019a) que procedeu com a alteração do Decreto-Lei nº 3.365/1941 (BRASIL, 1941) acrescentando o artigo 10-B que prevê a utilização da mediação e arbitragem nos processos e procedimentos de desapropriação por utilidade pública para consignar os valores indenizatórios, aspecto que pode ser discutido pelo sistema normativo brasileiro após a declaração da desapropriação, salvo exceções.

A pesquisa discutiu se no seio dos processos de desapropriação podem ocorrer negociações que sigam os princípios dos métodos alternativos de resolução de conflitos e concluiu que se trata de prática inviável pela incapacidade de uma das partes poder fazer frente à outra nas negociações, ou seja, os quilombolas jamais teriam força para se opor ao Estado em negociações pela própria construção que o Estado brasileiro deu à desapropriação e, principalmente, noção de utilidade pública.

Essa questão chamou a atenção pelas nuances que o processo judicial, na acepção do termo proposto pelos juristas, passou a representar a realidade e o quanto essa representação implicou em destruição de direitos ou na concessão deles em meio ao embate jurídico que se arrasta há décadas.

Caso das comunidades quilombolas de Alcântara

Alcântara, segundo Müller (2010, p. 92), se trata de um município localizado "[...] no extremo norte do Estado do Maranhão, nordeste do Brasil, há 22 quilômetros de sua capital, São Luís, e possui uma área de 1.483 km". Sua economia é, grosso modo, pautada na pesca, agricultura e turismo. Nos anos 1980, a área atraiu o interesse do governo federal em razão da sua localização geográfica estratégica para a "[...] instalação de um grande projeto desenvolvimentista de caráter tecnológico e militar em seus territórios, o Centro de Lançamento de Alcântara – CLA" (ALMEIDA, 2006, p. 7), pois se encontra próximo à linha do Equador e é cercado pelo oceano.

Segundo o mencionado por José Ribamar Monteiro (Coronel Monteiro) – Superintendente do Patrimônio da União (informação verbal)[2], em audiência pública sobre o Acordo de Salvaguarda Tecnológica:

> Alcântara é em toda a linha do Equador, o lugar mais privilegiado para o lançamento de artefatos para o espaço. De todos na linha do Equador é o melhor, e isso, por questões físicoespaciais e de combustível. O lançamento, além de economia, precisa de simplicidade de manobras.

Nunes (2011, p. 26) descreve a área nos seguintes termos:

> Localizado na região da Baixada Ocidental Maranhense, Alcântara é recortada pelas Baías de Cumã a oeste e de São Marcos a sudeste; o oceano Atlântico, situado ao litoral norte e nordeste, confere-lhe feições peninsulares. Conforme os dados do censo demográfico de 2000 do IBGE, o município possui uma população residente de 21.291 habitantes, sendo que deste total apenas 27,8% reside na zona urbana.

Cabendo a necessidade de perfazer uma revisão teórica mais aprimorada sobre o município de Alcântara e os conflitos que ensejaram a propositura de diversas ações desapropriatórias será referenciado o construído por Nunes (2011). Ela aponta que o município e suas mais de duas centenas e meia de povoados "[...] não constitui uma unidade social facilmente controlada pela sua sede" (NUNES, 2011, p. 26), chamando à atenção a inexistência de acesso a bens e serviços básicos como fornecimento de água, energia, educação e saúde de qualidade, bem como a ausência de rodoviárias e ferrovias aptas.

Nunes (2011, p. 26) aponta que a sede do município não corresponde ao centro econômico e social da região, mas menciona o possível motivo ao dizer que especificamente pode ter relação com a própria construção histórica "[...] das unidades dos agrupamentos rurais, que estando referida ao processo, lento e gradual, de desagregação das fazendas [...] ou de propriedades de diferentes ordens religiosas alude a distintas temporalidades". A pesquisadora menciona quais são essas ordens religiosas, a saber, jesuítas, mercedários e carmelitas.

Considerando os séculos XVIII e XIX, Nunes (2013, p. 6) menciona que essas formações agrícolas "[...] estavam direcionados a ações de colonização por parte da Coroa Portuguesa". Nesse sentido demonstra-se que o acesso à terra foi dificultado, bem como a capacidade de reconstrução histórica de identificação de proprietários e posseiros, já que nem todos procederam com registros cartorários ou os documentos resistiram ao tempo.

Corroborando isso, Nunes (2013, p. 6) aponta que:

> Tal processo de desagregação evidencia que o acesso dos grupos a seus respectivos domínios territoriais está relacionado a diferentes contextos históricos: a expulsão dos jesuítas, em 1759, estendendo-se, no caso das ordens religiosas até 1891, quando o patrimônio acumulado pela ordem de Nossa Senhora do Carmo em Alcântara é doado ao governo da província do Maranhão; a crise das fazendas de algodão no início do século XIX; e a derrocada dos engenhos, em fins deste mesmo século, devido à impossibilidade dos produtores de açúcar sustentarem a concorrência com as Antilhas.

[2] Fala do Coronel José Ribamar Monteiro em audiência pública sobre o Acordo de Salvaguarda Tecnológica (CLA) na OAB/MA, em 2019.

Nesse ponto cabe mencionar que, segundo Nunes (2013, p. 6), "[...] os agentes sociais indicam, na atualidade, diferentes meios de transmissão da terra, descrevendo diferentemente a passagem da situação de escravos para aquela referida à constituição de um 'campesinato livre", a saber:

> [...] lugares em que houve doação formal das terras pelos proprietários falidos; lugares em que o proprietário tem como herdeiro o filho de uma escrava, doando a esta parte de suas terras; lugares em que a doação fora apenas apalavrada, sem registro cartorial; e outros lugares em que o proprietário simplesmente abandona as terras em face do grau de falência de seu empreendimento agrícola.

Nunes (2013, p. 6) aponta que a categoria "decadência da lavoura" difundida entre pensadores do século XIX representou em Alcântara o fenômeno da desconstituição das fazendas que na realidade se caracterizou como "[...] o abandono das terras por parte dos proprietários dos engenhos e das fazendas de algodão bem antes da abolição da escravatura; abandono este ocorrido de diferentes modos, como expresso atualmente pelos agentes sociais".

Continuando sua descrição da constituição da transmissão de terras no município, Nunes (2013) ressalta que desconstituição das grandes fazendas no período colonial tornou possível uma espécie de autonomia produtiva capaz de ser identificada desde o século XVIII. Com a queda das lavouras de monocultura, abandono das fazendas e extinção do trabalho escravo acabou resultando na formação de grupamentos sociais relativamente autônomos que não sofriam tanta interferência do poder administrativo.

Nunes (2013, p. 6) ressalta ainda que:

> Nesse sentido, os agentes sociais indicam, no presente, diferentes meios de transmissão da terra, descrevendo diferentemente a passagem da situação de escravos para aquela referida à constituição de um campesinato livre das grandes plantações: lugares em que houve doação formal das terras pelos proprietários falidos; lugares em que o proprietário tem como herdeiro o filho de uma escrava, doando a esta parte de suas terras; lugares em que a doação fora apenas apalavrada, sem registro cartorial; e outros lugares em que o proprietário simplesmente abandona as terras em face do grau de falência de seu empreendimento agrícola.

Ou seja, juridicamente nunca houve regularização da titularidade das propriedades ou mesmo uma organização que pudesse facilitar depois essa situação fática. As pessoas se organizaram de forma coletiva e passaram a viver conjuntamente realizando a devida manutenção da sua identidade vinculada aos seus ancestrais.

Nunes (2013) descreveu o processo de desapropriação de 52 mil hectares em 1980 por parte do governo do estado do Maranhão no município de Alcântara com o propósito de implantar a base de lançamento de foguetes. Cabe ressaltar que "[...] posteriormente foram acrescidos mais 10 mil hectares, totalizando 65 mil hectares, de um município cuja área conta com pouco mais de 120 mil hectares" (NUNES, 2013, p. 3).

O segundo Decreto (BRASIL, 1991) que declarou de utilidade pública para fins de desapropriação, áreas de terras e respectivas benfeitorias necessárias à implantação, pelo Ministério da Aeronáutica, do Centro de Lançamento de Alcântara, entrou em vigor durante o governo de

Fernando Collor e foi deflagrado pela União. O primeiro teve origem no governo do estado do Maranhão por meio do Decreto Estadual nº 7.320 de setembro de 1980 que desapropriou 52 mil hectares do município com o propósito de implantar o Centro de Lançamento (CLA) e "[...] instituiu ameaças de expulsão das terras a totalidade das famílias que residiam e trabalhavam nestas terras há muitas gerações" (LOPES, 2018, p. 2).

Nunes (2013, p. 3) aponta que, além da desapropriação em si de mais da metade da área do município, ocorreu o "[...] deslocamento compulsório de 312 famílias para unidades administrativas denominadas de agrovilas, ocorrido em 1986-87", bem como a existência de uma série de atos visando restringir o "[...] uso dos recursos ecológicos, da organização social prevalecente, bem como das manifestações culturais que têm ameaçado as formas de existência coletiva dos diferentes grupos sociais".

A Fundação Cultural Palmares, atualmente vinculada ao Ministério da Cidadania, contudo, em 2013, ainda sendo órgão do extinto Ministério da Cultura, reconheceu no ano de 2004 por meio de certificação a quantidade aproximada de 200 comunidades em Alcântara que se declaram e se identificam como quilombos, totalizando uma área aproximada de 85 mil hectares (NUNES, 2013). Ou seja, dos 120 mil hectares correspondentes ao município, a maior parte já era ocupada antes da base por comunidades tradicionais.

Conforme a Comissão Pró-Índio de São Paulo (2021), tomando por referência a última data de atualização 25 de outubro de 2021, a situação fundiária permanece como não regularizada. São, conforme a comissão, 3.350 famílias sem qualquer perspectiva em face da política desapropriatória da região.

O mapa a seguir descreve a imensa área desapropriada para esse fim e identifica as comunidades atingidas tanto pela primeira desapropriação quanto pela segunda, o que demonstra o impacto imensurável em toda a forma de viver dos grupos que ali residem e resistem.

Ele foi construído partindo da necessidade de percepção de quais comunidades foram atingidas em comparação com o tamanho da área desapropriada. Esses dados foram utilizados para instruir a ação civil pública proposta pelo Ministério Público Federal em prol da titularização das comunidades nos termos do art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e, ao mesmo tempo, tornar viável o projeto da base de lançamento.

De acordo com a legenda, a parte identificada em verde corresponde à "área da Base CLA em superposição às 'Terras de Preto' – terra das Comunidades Remanescentes de Quilombo". Esse mapa, que foi elaborado como parte do laudo antropológico requerido pelo Ministério Público Federal, demonstra graficamente quantos povoados foram atingidos, a dimensão da área que foi desapropriada e o afastamento das pessoas dos seus modos de viver que se integram diretamente a pesca, pois não terão mais acesso a faixa litorânea da mesma forma que havia antes, e a agricultura, reduzindo drasticamente a área de cultivo.

A partir de análise documental e etnográfica, Müller (2010, p. 88) estudou "[...] a utilização de meios alternativos de negociação e a harmonização coercitiva de conflitos" através do emprego de argumentos calcados nos valores que acabam por reforçar o Estado-Nacional.

Figura 1. Comunidades atingidas pela desapropriação.



Fonte: Nova cartografia social da Amazônia (FONTES, 2018).

Müller (2010, p. 94) aponta que foi ajuizada uma ação civil pública (nº 2003.37.00.008869-2 – novo número identificador 0008273-53.2003.4.01.3700)[3] objetivando proteger a posse daqueles que não possuíam título de propriedade dos que viviam na área objeto de desapropriação em Alcântara. A pesquisadora aponta que, em 2005, foi celebrado um acordo entre o Ministério Público Federal, representantes do Centro de Lançamento de Alcântara (CLA), Agência Espacial Brasileira e União objetivando que o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) precedesse com a realização das titulações das áreas de territórios quilombolas conforme disposto em laudo antropológico em até 180 dias.

Müller, em meados de 2010, já apontava que o acordo celebrado objetivando as titulações nunca foi inteiramente cumprido (MÜLLER, 2010) e tende-se a crer que mesmo em 2020 (conforme aferido na movimentação processual localizada na página do Tribunal Regional Federal da 1ª Região) o processo não avançou nesse sentido mesmo com as tentativas de acordo.

Em notícia publicada no site da Câmara dos Deputados em 2018 é mencionado que:

> O direito à terra já foi reconhecido pelo próprio Incra (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), através do Relatório Técnico Identificação e Delimitação (RTID) publicado em novembro de 2008. O Relatório nunca foi questionado juridicamente O passo seguinte seria a portaria de reconhecimento de posse dessas terras publicada em diários oficiais, pela Presidência da República, e o decreto autorizando a desapropriação. Mas há dez anos nada mais foi feito. "Não dá para aceitar qualquer expansão sem o reconhecimento imediato da terra para os quilombolas. Não é o Ministério da Defesa que tem que decidir. A Justiça já decidiu, tem que cumprir. Algumas famílias já perderam a área que dá acesso ao mar e vivem longe de onde antes tiravam o sustento. O governo federal quer fazer uma doação de uma terra que não é dele, é dos quilombolas", contesta Luiz Couto. De acordo com Danilo Serejo Lopes, representante do Movimento dos Atingidos pela Base Espacial de Alcântara (MABE), as famílias não foram formalmente comunicadas sobre a intenção do governo de expandir o centro. Nenhuma família foi indenizada na primeira remoção. Houve toda uma desestruturação cultura e social das famílias removidas. Não existe nenhuma possibilidade de saírem mais famílias agora, não tem negociação sem titularização, afirma Danilo (CALVI, 2018, não paginado).

Em sua pesquisa, Nunes (2013) sinaliza as peculiaridades de formação das comunidades quilombolas em relação a transmissão das terras e organização social de produção e sustento da localidade ligando tal conjectura à questão da derrocada das fazendas de engenho que faliram.

Ou seja, está-se diante de uma situação na qual o governo gerou um intenso conflito social na localidade entre os que "[...] foram compulsoriamente deslocados, [...] os que estão ameaçados de deslocamento, porquanto estejam localizados dentro da área de segurança[4], seja com aqueles que tiveram que dividir os recursos naturais com os grupos deslocados" e nunca cumpriu o acordado em sede de Ação Civil Pública, conforme Müller (2010, p. 94) e Nunes (2013, p. 4). Não importando de qual perspectiva se observe a questão é latente que as comunidades quilombolas se encontram vulneráveis ao extremo frente ao estado.

[3] Conferir em: https://processual.trf1.jus.br/consultaProcessual/processo.php.

[4] Sobre a questão da área de segurança é explicado no sítio eletrônico do Centro de Lançamento de Alcântara que: "Embora as atividades que são desenvolvidas no Centro de Lançamento de Alcântara - CLA não impliquem em riscos de proporções elevadas, a segurança é um aspecto prioritário. Por isso, o projeto do centro definiu que, nos 236 km^2 considerados área de segurança, não devem, portanto, existir moradias. Tornou-se, então, a necessária transferência de famílias residentes naquela faixa de terra, começando pelo cadastramento da população existente e a regularização de propriedades".

Alcântara demonstra a intervenção desapropriatória do Estado para a construção de um empreendimento que se arrasta há décadas ofendendo direitos individuais e coletivos consignados em tratados internacionais e a própria Constituição Federal de 1988. Contudo, tal como descrito, a intenção desse artigo é discutir a impossibilidade de comunidades poderem negociar valores com a administração pública, mas para isso é necessário saber o que é desapropriação por utilidade pública.

Aspectos da desapropriação por utilidade pública

A desapropriação é um ato de estado que define o que quer desapropriar bastando para isso legitimar seu intento mediante lei praticamente não cabendo contraditório (manifestação de contrariedade em face da ordem estatal) para o desapropriado, excetuando-se **discutir o valor da indenização**. O domínio da narrativa é, praticamente, todo dos órgãos públicos (desapropriantes) e são eles que oferecem o tom da marcha e determinam como ela se dará, mas a tentativa de tornar comum o incomum incomoda por diversas vezes em um discurso que sempre termina na quantia que deverá ser paga, para quem, quando e onde, sem atentar-se para outros aspectos dos atingidos pelas políticas desapropriatórias.

Por conta disso cabe destacar alguns pressupostos essenciais a serem enfrentados, como a noção de utilidade pública e interesse social. Ambos não possuem conceito estabelecido na lei, mas o art. 2º e o 5º do Decreto-Lei nº 3.365/41 (BRASIL, 1941) estabelecem quais casos são considerados como tal.

Conforme será visto adiante quem determina a utilidade ou interesse é o Estado e como ele se encontra vinculado ao princípio da legalidade (não pode fazer nada se não for autorizado por lei), o legislador optou por desenvolver nesses dois artigos o rol de casos de, no 5º, utilidade pública e, no 2º, de interesse social.

Segundo Harada (2015, p. 18), "[...] a utilidade pública aparece quando a incorporação da propriedade privada ao domínio estatal atende ao interesse coletivo que, encampado pelo poder político, converte-se em interesse público a ser satisfeito". Ou seja, o Estado identifica qual o suposto interesse coletivo que deve prevalecer em face de situações pré-existentes mediante o que a comissão que o integra julgar mais adequado.

Ademais, tendo em vista que a função da comissão (invenção organizacional investida de autoridade para decidir/produzir/liderar o Estado) ser a de produtora da visão oficial considerada legítima, a construção de Bourdieu (2014, p. 81), aponta que:

> [...] a adoção de uma política de ajuda à pessoa em vez de uma política de ajuda à pedra, é na verdade uma operação simbólica extremamente complexa de oficialização, que consiste em teatralizar uma ação política de criação de regras de ação imperativas impondo-se à totalidade de uma sociedade, em teatralizar a produção desse tipo de ordem capaz de confirmar e produzir a ordem social de tal maneira que ela pareça apoiada no oficial da sociedade considerada, portanto no universal sobre o qual o conjunto dos agentes é obrigado a ficar de acordo; e fazê-lo com sucesso.

Logo, essa comissão que compõe o Estado determinará o que é o interesse social e agirá de acordo. O discurso sustentado no caso de Alcântara é o de desenvolver a região levando tecnologia. A própria noção de desenvolvimento perpassa uma ideia de superioridade de quem fala e o "[...] 'outro' é descrito como simples, primitivo, básico, estático, carente de princípios ou regras fundamentais e necessitado das coisas mais simples e óbvias, o que resulta, desse modo, em uma incapacidade básica de autodeterminação" (MATTEI; NADER, 2013, p. 31).

Nesse sentido, Pierre Clastres (2017, p. 166) apresenta sua contundente crítica em relação à visão etnocêntrica de desenvolvimento que se pauta na perspectiva dominante observada pelo Estado ao dizer que "[...] sociedades primitivas estão privadas de alguma coisa – o Estado – que lhes é, tal como a qualquer outra sociedade – a nossa, por exemplo – necessária", logo essas sociedades seriam incompletas.

No caso aqui apresentado, o Estado sabe o que, de fato, corresponde ao interesse social ou representa a devida utilidade pública para que realize desapropriação, e ninguém deve questionar (e nem pode já que somente os valores das indenizações podem ser discutidos). A crença de que "a sociedade existe para o Estado" (CLASTRES, 2017, p. 166) é prejudicial quando não há diálogo com os atores envolvidos.

Dessa forma é deixado no campo das ideias o que é utilidade pública e interesse social, pois mudará de acordo com o representante político estatal e o jogo de interesses que preencherá essa noção.

Historicidade do instituto da desapropriação

Objetivando elucidar a temática, propõe-se discutir a historicidade e os fundamentos legais da desapropriação por utilidade pública com o propósito de descrever as suas peculiaridades como instrumento jurídico de exercício dos interesses do Estado em nome do suposto bem comum.

Di Pietro (2019) fez breve levantamento histórico sobre a evolução do instituto da desapropriação no direito brasileiro. Partindo da primeira Constituição Brasileira Imperial, datada de 1824, em seu artigo 179, inciso XXII que mencionava ser "garantido o Direito de Propriedade em toda a sua plenitude [...]", contudo, sinalizou a hipótese de que "Se o bem público legalmente verificado exigir o uso, e emprego da Propriedade do Cidadão, será elle préviamente indemnisado do valor dela" (BRASIL, 1824, não paginado).

O constituinte da época deixou relegado à legislação ordinária "[...] os casos, em que terá logar esta unica excepção, e dará as regras para se determinar a indemnisação" (BRASIL, 1824, não paginado), isso se dando por meio da Lei nº 422 de 1826 que, por sua vez, estabeleceu as hipóteses de necessidade pública e utilidade pública que vieram se repetir posteriormente nas constituições subsequentes e mantidas no Código Civil de 1916 em seu art. 590, o que não se manteve no Código Civil de 2002 (DI PIETRO, 2019).

Já no art. 72, §17 da Constituição de 1891, com a redação dada pela Emenda Constitucional de 3 de setembro de 1926, encontrava-se previsto que "o direito de propriedade mantem-se em toda a sua plenitude, salvo a desapropriação por necessidade, ou utilidade pública, mediante indenização prévia" (BRASIL, 1891, não paginado).

O art. 113, item 17 da Constituição de 1934 preconizou a garantia do direito de propriedade sinalizando "[...] que não poderá ser exercido contra o interesse social ou coletivo, na forma que a lei determinar" (BRASIL, 1934, não paginado). Elencou que se tratando da desapropriação em razão de necessidade ou utilidade pública deveria ser feita de acordo com lei ordinária observando-se os requisitos de prévia e justa indenização e "[...] em caso de perigo iminente, como guerra ou comoção intestina, poderão as autoridades competentes usar da propriedade particular até onde o bem público o exija, ressalvado o direito à indenização ulterior" (BRASIL, 1934, não paginado).

Di Pietro (2019, p. 388) aponta que enquanto em vigor a Constituição de 1934 "[...] foi editado o Decreto-Lei nº 3.365, de 21- 6-41, que fundiu em uma única modalidade – utilidade pública – as hipóteses de utilidade pública e necessidade pública referidas no artigo 590 do Código Civil de 1916 e na própria Constituição".

Já em 1946, passou-se a ser exigida a indenização em dinheiro além de ser prévia e justa. Em seu art. 147, passou-se a priorizar a ideia da supremacia do interesse social (bem-estar social), a saber: "O uso da propriedade será condicionado ao bem-estar social. A lei poderá, com observância do disposto no art. 141, § 16, promover a justa distribuição da propriedade, com igual oportunidade para todos" (BRASIL, 1946, não paginado). A Lei nº 4.132/62 (BRASIL, 1962) previa as hipóteses de desapropriação por interesse social.

O texto incluído pela Emenda Constitucional nº 10 de 1964 (BRASIL, 1964), no contexto da ditadura militar, constitucionalizou outra hipótese de desapropriação por interesse social cuja finalidade era a reforma agrária. Em 1969, mediante o Ato Institucional de nº 9 (BRASIL, 1969), as indenizações para desapropriação em prol da reforma agrária não precisariam mais ser prévias.

Di Pietro (2019, p. 389) aponta ainda que:

> A Constituição de 1967 manteve as mesmas hipóteses de desapropriação, às quais a Constituição de 1988 acrescentou nova modalidade, prevista no artigo 182, § 4º, inciso III, em que o pagamento da indenização também pode ser feito em títulos da dívida pública; é mais uma hipótese de desapropriação por interesse social, de competência exclusiva do Município, inspirada no princípio da função social da propriedade, pois incide sobre os imóveis que não atendem a essa função. Essa modalidade está disciplinada no Estatuto da Cidade (Lei nº 10.257, de 10-7-01, art. 8º). A atual Constituição prevê ainda uma hipótese de desapropriação sem indenização, que incidirá sobre terras onde se cultivem plantas psicotrópicas legalmente proibidas (art. 243), disciplinada pela Lei nº 8.257, de 26-11-91.

Como restou demonstrado sucintamente, a desapropriação possuiu uma evolução histórica que, não diferente de outras leis, veio atender as necessidades do momento nos quais passaram a vigorar.

Atualmente a desapropriação se trata de procedimento deflagrado administrativamente por meio do qual o ente público ou quem o represente "[...] mediante prévia declaração de necessidade pública, utilidade pública ou interesse social, impõe ao proprietário a perda de um bem, substituindo-o em seu patrimônio por justa indenização" (DI PIETRO, 2019, p. 390).

José dos Santos Carvalho Filho (2019, p. 1306) menciona que a natureza jurídica é de procedimento administrativo que, quase sempre, se torna processo judicial. Carvalho Filho (2019, p. 1306) sustenta, também, que:

> O objetivo da desapropriação é a transferência do bem desapropriado para o acervo do expropriante, sendo que esse fim só pode ser alcançado se houver os motivos mencionados no conceito, isto é, a utilidade pública ou o interesse social. E a indenização pela transferência constitui a regra geral para as desapropriações, só por exceção se admitindo [...] a ausência desse pagamento indenizatório.

Considerando o exposto e o pensamento de Carvalho Filho (2019, p. 1305) sobre os estudos da desapropriação "[...] sempre é bom não perder de vista que o instituto envolve aspectos de natureza política, administrativa, econômica e social, o que reclama cuidado maior quando de seu estudo".

Interessa para o presente artigo tratar sobre a desapropriação por utilidade pública tendo em vista o enquadramento legal adotado nas desapropriações ocorridas no município de Alcântara, não implicando necessidade de discutirem-se as exceções mencionadas por Carvalho Filho (2019).

Atualmente, na Constituição de 1988, a desapropriação encontra-se prevista no art. 5º, XXIV ao prever que "[...] a lei estabelecerá o procedimento para desapropriação por necessidade ou utilidade pública, ou por interesse social, mediante justa e prévia indenização em dinheiro, ressalvados os casos previstos nesta Constituição" (BRASIL, 1988, não paginado). Carvalho Filho (2019) aponta que essa regra é presente para todas as formas de desapropriação, podendo ser chamada de desapropriação comum ou ordinária.

A competência territorial para ajuizamento das ações de desapropriação é a da área onde se localiza o imóvel e que ocorreu a expropriação perante a justiça estadual ou, caso seja do interesse da União, de maneira excepcional, será de competência da Justiça Federal devendo ser ajuizada a ação na capital do Estado, como se deu o caso das desapropriações do município de Alcântara, MA, para a construção da base espacial (THEODORO JÚNIOR, 2019). As partes da ação são o poder público expropriante e o proprietário expropriado (ROSSI, 2019), caracterizando as comunidades quilombolas e as famílias relacionadas como expropriados/desapropriados e o Estado como expropriante/desapropriante.

O procedimento da desapropriação é bastante específico e parte da declaração pelo Estado até a realização da transferência da propriedade perpassando pela competência legislativa para regularizar a matéria (CARVALHO FILHO, 2019).

Quanto à competência declaratória, que se trata daquela que determina a utilidade pública ou o interesse social visando à desapropriação já que "[...] apenas reflete a manifestação do Estado no sentido do interesse público que determinado bem desperta com vistas à transferência coercitiva a ser processada no futuro" (CARVALHO FILHO, 2019, p. 1318), ou seja, a mera declaração não comporta a desapropriação. Trata-se do passo inicial, começo do procedimento.

Após a fase de declaração inicia-se a fase executória que, por sua vez, compreende a função de "[...] promover a desapropriação, ou seja, para adotar todas as medidas e exercer as atividades

que venham a conduzir à efetiva transferência da propriedade" (CARVALHO FILHO, 2019, p. 1320). Essa fase é iniciada por meio da negociação com o desapropriado até o final do processo judicial.

Requisito indispensável para o ajuizamento da ação de desapropriação é a autorização prévia mediante lei ou contrato. Segundo Carvalho Filho (2019, p. 1322) "[...] nem todas as pessoas administrativas, ou delegatárias não administrativas, podem propor a ação: sua legitimidade depende da permissão legal ou contratual".

Nota-se, a competência para legislar é da União, todavia, para declarar a utilidade pública é concorrente da União, dos Estados, do Distrito Federal, dos Municípios e dos Territórios que se encontra disposta no art. 2º do Decreto-lei no 3.365/1941 (CARVALHO FILHO, 2019). Carvalho Filho (2019, p. 1319) cita que todas as pessoas federativas podem proceder com a declaração dos casos de utilidade pública em prol da desapropriação, todavia tal regra possui sua exceção, pois:

> [...] atribui-se competência para declarar utilidade pública ao DNIT – Departamento Nacional de Infraestrutura de Transportes, cuja natureza jurídica é a de autarquia administrativa (sucessora do antigo DNER – Depto. Nacional de Estradas de Rodagem), para o fim de ser promovida desapropriação visando à implantação do Sistema Nacional de Viação. A competência, inclusive, estendeu-se à ANTT – Agência Nacional de Transportes Terrestres, para a execução de obras. Idêntica competência foi conferida à ANEEL – Agência Nacional de Energia Elétrica, também autarquia federal, com o objetivo de serem desapropriadas áreas para a instalação de concessionários e permissionários de energia elétrica. É discutível a opção do legislador no que concerne a tais exceções, visto que a declaração de utilidade pública ou de interesse social constitui um juízo público de valoração quanto à futura perda da propriedade, juízo esse que, a nosso ver, é próprio das pessoas da federação.

Ou seja, em suma, a desapropriação é um ato de estado que define o que quer desapropriar bastando para isso legitimar seu intento mediante lei praticamente não cabendo contraditório para o desapropriado, excetuando-se discutir o valor da indenização. Todavia, o valor da indenização possui referências, sendo uma delas o valor do imóvel e a possibilidade de o desapropriado conseguir outro de igual valor ou equivalente, ou seja, que não comprometa a vida do desapropriado e o transtorne para além do evitável.

A jurisprudência do Superior Tribunal de Justiça compartilha do mesmo entendimento, pois considera justa a indenização que seja equivalente ao valor do imóvel, possibilite ao expropriado a aquisição de novo bem, equivalente ao objeto da supressão e seja determinado no momento da realização da perícia judicial e não no passado, nos termos dos informativos disponibilizados em sede de Recurso Especial nº 1.286.886/MT (BRASIL, 2019b) e Recurso Especial n° 1.274.005-MA (BRASIL, 2019c).

O grande ponto que interessa destacar sobre a desapropriação de comunidades quilombolas em Alcântara, no Maranhão, perpassa não somente pelos valores das indenizações, mas pelo fato de que todo um sistema de vida foi atingido para que ocorresse a instalação da base de lançamento. Ou seja, a chamada "utilidade pública" que não pôde ser questionada afetou todo o sustento de um município, como se demonstrará a seguir.

Mediação e arbitragem: autonomia privada, imparcialidade do árbitro, economia processual, igualdade das partes e boa-fé

Consagrou-se com o Código de Processo Civil de 2015 no Brasil um período auspicioso de adoção de políticas públicas judiciárias de maior interesse nas resoluções de conflitos submetidos ao Poder Judiciário por meio de outros métodos que não fossem o processo judicial reafirmando o que já havia sido discutido em leis e resoluções anteriores. A ideia se apresenta como uma solução para o grande congestionamento processual nos tribunais e, supostamente, pugna pela ampliação do alcance do acesso à justiça para os cidadãos por meio de primar-se pelo interesse das partes.

Tal contextualização se tornou quase senso comum entre os membros da comunidade jurídica, mas como o objetivo da academia é questionar tal expressão da realidade e percebendo que, segundo Foucault (2001, p. 51), "[...] por trás de todo saber, de todo conhecimento, o que está em jogo é uma luta de poder" e como o "[...] poder político não está ausente do saber, ele é tramado com o saber", merece nosso estudo a perspectiva crítica dos métodos alternativos de solução de conflitos que foram abarcados pelo Poder Judiciário. Nesse sentido, considerando o espaço para tratamento da temática, tomar-se-á como foco cinco princípios dos métodos extrajudiciais de solução de conflitos.

O artigo 2º da Lei nº 13.140/15 – Lei de Mediação (BRASIL, 2015) – preconiza que os princípios da mediação são a imparcialidade do mediador; isonomia entre as partes; oralidade; informalidade; autonomia da vontade das partes; busca do consenso; confidencialidade e boa-fé. Para a arbitragem é necessário partir para uma análise doutrinária a fim de que possam ser identificados os seus princípios norteadores. Fichtner *et al.* (2019, p. 15) apontam vários merecendo destaque os que se assemelham a mediação, a saber: "[...] autonomia privada, imparcialidade do árbitro, economia processual, igualdade das partes e boa-fé".

Alguns outros que se aplicam a arbitragem e não estão previstos na lei de mediação podem ser aplicados em ambos, tais como o princípio do equilíbrio contratual, da força obrigatória dos contratos e da função social do contrato, pois tanto na mediação quanto na arbitragem se produzirá um título com força executiva que deverá ser cumprido, mesmo que nem o mediador e nem o árbitro possam executá-los.

Não é o objetivo da presente pesquisa exaurir a temática da análise dos cinco princípios elencados, mas mediante uma análise integrada buscou-se relacioná-los com a sua possibilidade de aplicação em negociações de valores das indenizações em processos de desapropriação por utilidade pública.

A Lei nº 13.867/19 (BRASIL, 2019a), ao permitir tanto a mediação quanto a arbitragem, resolveu abordar os principais métodos de resolução de conflitos extrajudicialmente reconhecidos pelo direito inserindo a conciliação como subtendida. Ambos os métodos sugerem igualdade entre as partes para negociar e isso perpassa pela noção de saber jurídico preexistente de domínio dos envolvidos.

Apontam também sobre a economia processual[5] e que é inegável a sua existência, pois o processo judicial é muito mais oneroso, tanto em termos financeiros quanto em relação ao tempo de duração, do que uma negociação, não deixando de mencionar que grandes são as chances de que não haja uma prestação jurisdicional a contento.

Mediação e arbitragem como métodos alternativos de solução de conflitos

Neste momento pretende-se descrever a mediação, arbitragem e a desapropriação por utilidade pública. Nota-se que ao analisar os três institutos jurídicos eles não se excluem, porém fazem saltar aos olhos pontos onde o equilíbrio que se preza nos meios de solução alternativos de controvérsias resta prejudicado.

Mediação

No dia 26 de agosto de 2019, o presidente Jair Messias Bolsonaro procedeu com a alteração do "[...] Decreto-Lei nº 3.365, de 21 de junho de 1941, para possibilitar a opção pela **mediação** ou pela via **arbitral** para a **definição dos valores** de indenização nas desapropriações por utilidade pública, nas condições que especifica" (BRASIL, 2019a, não paginado).

Foi incluído o art. 10-B no Decreto-Lei nº 3.365, principal norma reguladora da desapropriação por utilidade pública, mencionando que "[...] feita a opção pela mediação ou pela via arbitral, o particular indicará um dos órgãos ou instituições especializados em mediação ou arbitragem previamente cadastrados pelo órgão responsável pela desapropriação" (BRASIL, 1941, não paginado).

Ademais, restou ineditamente consignado no referido decreto que a mediação será regida pelos dispositivos da Lei nº 13.140/15 (BRASIL, 2015) e a arbitragem pela Lei nº 9.307/96 (BRASIL, 1996) e, em ambos os casos, será aplicado subsidiariamente "[...] os regulamentos do órgão ou instituição responsável" (BRASIL, 1941, não paginado). Será retomado em momento posterior a análise da referida alteração legal, porém caberá inicialmente apontar alguns destaques principiológicos[6] da lei da mediação.

A Lei nº 13.140/15 (BRASIL, 2015), por sua vez, regula a mediação entre particulares como meio de solução de controvérsias e sobre a autocomposição de conflitos[7] no âmbito da

[5] Economia processual está relacionada com a capacidade que os métodos extrajudiciais de resolução de conflitos possuem de não ensejar gastos como custas processuais, taxas, emolumentos, honorários advocatícios e de sucumbência, bem como ser representativamente mais célere a tramitação do que o processo judicial comum e permitir maior flexibilidade procedimental.

[6] A principiologia aqui mencionada representa que não somente a lei é fonte do direito, mas os princípios norteadores de interpretação da norma também o são. Nesse sentido, menciono os estudos de Bulos (2014, p. 506) ao dizer que "[...] a dogmática jurídica atual reconhece que os princípios possuem normatividade. [...] Assim, os princípios seriam normas jurídicas com um grau de generalidade relativamente elevado. Já as normas lograriam um espectro de ação muito mais reduzido do que os princípios [...]". O conteúdo da lei de mediação que será descrito passou a representar orientação para todos os demais sistemas processuais e a desapropriação é um deles. Apesar de a lei de mediação indicar os princípios que a norteiam, cabe ao jurista interpretar de acordo com o caso concreto, daí a necessidade de se perceber qual a inclinação interpretativa que é adotada.

[7] Autocomposição ocorre quando os envolvidos no conflito conseguem, sem a participação de terceiros, superar as questões que os levaram à disputa. Formalizam acordos ou desistem de suas demandas. Consoante Silva e Esteves (2016, não paginado): "Na autocomposição, as partes celebram acordo de vontades, resolvendo consensualmente o conflito de interesses, seja pela desistência (renúncia à pretensão), pela submissão (renúncia à desistência oferecida à pretensão), pela transação (concessões recíprocas) ou pela resolução colaborativa".

administração pública. No § único do artigo 1º é considerado mediação "[...] a atividade técnica exercida por terceiro imparcial sem poder decisório, que, escolhido ou aceito pelas partes, as auxilia e estimula a identificar ou desenvolver soluções consensuais para a controvérsia" (BRASIL, 1941, não paginado).

Em relação aos princípios da mediação, Vasconcelos (2015, p. 57-58, grifo nosso) aponta criticamente que:

> Embora os vários modelos de mediação acolham os princípios da autonomia da vontade, da confidencialidade e da inexistência de hierarquia, a conciliação (espécie de mediação avaliativa) **implica numa ascendência hierárquica do mediador, limitando a confidencialidade e a autonomia da vontade, pois as respectivas abordagens supõem um mediador com autoridade funcional para sugerir**.

Nota-se que não se deslegitima a mediação como método de autocomposição, mas não é ignorada a posição de supremacia do mediador na relação, o que vai variar é a intensidade da sua interferência mediante a observação de cada caso concreto.

O art. 11 da Lei nº 13.140/15 (BRASIL, 2015) aponta de maneira específica quem pode ser mediador[8]. Di Pietro (2019, p. 1898) menciona que a função precípua do mediador "[...] não é a de proferir decisão pondo fim ao conflito, mas auxiliar as partes na busca do consenso". O procedimento é finalizado quando se obtém um acordo com a lavratura do termo ou não se chega a consenso. Tal termo possui força de título executivo, judicial quando no curso do processo e extrajudicial quando fora do processo.

Carlos Eduardo Vasconcelos (2015, p. 56, grifo nosso) coloca que a mediação é o

> […] método dialogal de solução ou transformação de conflitos interpessoais em que os mediandos escolhem ou aceitam terceiro(s) mediador(es), com aptidão para conduzir o processo e facilitar o diálogo, a começar pelas apresentações, explicações e compromissos iniciais, sequenciando com narrativas e escutas alternadas dos mediandos, recontextualizações e resumos do(s) mediador(es), **com vistas a se construir a compreensão das vivências afetiva e materiais da disputa, migrar das posições antagônicas para a identificação dos interesses e necessidades comuns e para o entendimento sobre as alternativas mais consistentes, de modo que, havendo consenso, seja concretizado o acordo**.

Ou seja, a mediação perpassa por uma ideia de alteridade mediante a identificação das características do conflito para além da norma, tomando para si os aspectos emocionais e os tornando relevantes para discussão. Não se trata de mero estabelecimento objetivo de valores e materiais, mas de como o litígio afeta as partes para além do processo.

[8] Conferir art. 11. "Poderá atuar como mediador judicial a pessoa capaz, graduada há pelo menos dois anos em curso de ensino superior de instituição reconhecida pelo Ministério da Educação e que tenha obtido capacitação em escola ou instituição de formação de mediadores, reconhecida pela Escola Nacional de Formação e Aperfeiçoamento de Magistrados - ENFAM ou pelos tribunais, observados os requisitos mínimos estabelecidos pelo Conselho Nacional de Justiça em conjunto com o Ministério da Justiça.".

Arbitragem

Demonstrar-se-á, nesse ponto, a razão da arbitragem não ser a principal escolha para lidar com as questões de estabelecimento dos valores de indenização das desapropriações das comunidades quilombolas, como é o caso de Alcântara, MA.

Diferentemente do particular que foi desapropriado e pode negociar com a administração pública o valor da indenização sob a consultoria de advogados, peritos, corretores e demais profissionais, observa-se que o caso de Alcântara perpassa por situações que tornam esse instrumento de resolução de controvérsia como inócuo tendo em vista seu alto custo monetário e exigência de recursos que são inalcançáveis por grupos sociais que sequer tem acessos ao básico de bens e serviços.

A arbitragem é "[...] um método de heterocomposição[9] de conflitos em que o árbitro, exercendo a cognição nos limites da convenção de arbitragem livremente estabelecida pelas partes, decide a controvérsia[10] com autonomia e definitividade[11]" (FICHTNER *et al.*, 2019, p. 65).

Silva (2008, p. 22) menciona que um aspecto interessante da arbitragem é a característica possuir acesso restrito, "[...] não se destinando à parcela carente da população, uma vez que envolve gastos[12] que podem tornà-la ainda mais elitista que a forma tradicional[13] não contribuindo, consequentemente, para redução das desigualdades sociais".

Nesse ponto, percebe-se que a arbitragem deve ser desconsiderada por eliminação quando se tratar da desapropriação de comunidades ditas tradicionais (caso dos quilombolas), pois é latente a incapacidade desses grupos de submeterem seus direitos ao sistema arbitral, conforme apresentado no tópico anterior. José Alcebíades de Oliveira Júnior (2008, p. 220) aponta que a arbitragem deve ser aplicada preferencialmente em "negócios e contratos internacionais".

Fernanda Tartuce (2019, p. 19) aponta que a decisão arbitral "[...] será proferida por uma pessoa de confiança, mas equidistante em relação às partes; o árbitro, embora desprovido de poder estatal (porquanto não integrante do quadro dos agentes públicos), profere decisão com força vinculativa", ou seja, alguém que detenha a confiança de todos os envolvidos no conflito será o responsável por "julgar" (no conceito mais coloquial do termo) a questão e ditar quais os rumos que deverão ser tomados.

---

[9] A heterocomposição já se diferencia da autocomposição por necessitar que terceiro decida sobre o conflito. Não são as partes que negociam entre si, mas outra pessoa escolhida pelas partes que determina o que será feito tal como acontece no processo judicial.

[10] Pode ser compreendido como parte do conflito. Vasconcelos (2015, p. 21) aponta que "o conflito é dissenso". As pessoas envolvidas que se colocam em polos opostos e digladiam-se concentram suas forças em provar a sua posição unilateral como a mais acertada. A controvérsia vem nesse sentido de que duas posições antagônicas entram em confronto e uma deve prevalecer sobre a outra.

[11] A definitividade importa o reconhecimento de que a sentença arbitral possui força idêntica a sentença judicial. Nesse sentido a própria Lei nº 9.307/96, em seu art. 31, menciona que "a sentença arbitral produz, entre as partes e seus sucessores, os mesmos efeitos da sentença proferida pelos órgãos do Poder Judiciário e, sendo condenatória, constitui título executivo".

[12] Como exemplo dos referidos gastos, cita-se a tabela de custos da Câmara de Conciliação, Mediação e Arbitragem CIESP/FIESP. De forma ilustrativa menciono a Taxa de Administração que "[...] será equivalente a 2% (dois por cento) do valor envolvido no conflito, observando o seguinte critério: Valor da Causa - Até R$ 30.000.000,00, o mínimo será R$ 10.000,00 e o máximo será R$ 120.000,00". Para consulta do restante dos valores, acessar a tabela na íntegra disponível em: https://www.camaradearbitragemsp.com.br/pt/arbitragem/tabela-custas.html.

[13] Antônio Hélio Silva (2008) consigna que a forma tradicional de resolução de conflitos no Brasil é a ação judicial através da invocação do Poder Judiciário, porém ressalta que a busca pela solução de controvérsias fora do judiciário é o grande movimento a ser seguido.

A Lei nº 9.307/1996 prevê que "Art. 1º. As pessoas capazes de contratar poderão valer-se da arbitragem para dirimir litígios relativos a direitos patrimoniais disponíveis[14]". No art. 18 da referida lei o árbitro "[...] é tomado como juiz de fato e de direito do conflito, não havendo obrigação do que for decidido por si ser sujeito a homologação ou recurso perante o Poder Judiciário" (TARTUCE, 2019, p. 19).

Percebe-se que no bojo da Constituição Federal de 1988 não há tantas referências claras à arbitragem exceto o disposto no § 1.º do art. 114, sobre a competência da Justiça do Trabalho, que "[...] frustrada a negociação coletiva, as partes poderão eleger árbitros" (FICHTNER *et al.*, 2019, p. 61-63). A Lei nº 9.307/1996, conhecida como Lei de Arbitragem, colocou em vigor de maneira mais consistente o instituto da arbitragem no Brasil. Essa lei foi fruto de variadas tentativas legislativas de regular o procedimento, que só encontrou guarita nos anos 1990 (FICHTNER *et al.*, 2019).

Em 2001, a constitucionalidade da arbitragem se viu contestada no Supremo Tribunal Federal em razão de acreditar-se que ela ocasionava ofensa direta ao texto constitucional em razão de suposta exclusão da apreciação da lesão pelo Poder Judiciário por tornar o árbitro juiz natural, contudo o STF decidiu que deveria ser reconhecido o poder das partes de "[...] no exercício de sua autonomia e nos termos da lei, optarem validamente pela via arbitral como meio idôneo de solução de controvérsias" (TARTUCE, 2019, p. 19). Já em 2002, o Código Civil apresentou alguns dispositivos que referenciavam a arbitragem nos artigos 851 a 853, que tratam do compromisso arbitral sem se opor à lei de arbitragem, excetuando-se, conforme apontam Fichtner *et al.* (2019, p. 62), a "[...] noção de arbitralidade objetiva que se adota no Brasil".

Apresentado o breve panorama da legislação arbitral, destacar-se-ão alguns pontos sobre a arbitragem suscitados pela doutrinadora Fernanda Tartuce, tendo em vista o contexto hodierno de maior utilização dos métodos extrajudiciais de resolução de controvérsias, alguns pressupostos merecem destaque, tais como o fato de que existe uma tendência de ampliar-se a disponibilidade de direitos, pois apesar de algumas relações jurídicas possuírem caráter indisponível, existem pontos patrimoniais (financeiros, lê-se) disponíveis com capacidade de serem submetidos à apreciação de um árbitro (TARTUCE, 2019).

Ou seja, se ao analisar um caso concreto o juiz pode tornar uma questão patrimonial que seria considerada como objeto desimpedido para negociação, ou seja, disponível, como indisponível em razão de circunstâncias específicas, o contrário também pode acontecer, e aspectos de uma situação que de início seria considerado indisponível pode se tornar disponível.

Os critérios para que isso possa ocorrer são dois, conforme Tartuce (2019, p. 19), a saber: "Possibilidade de as partes livremente disporem sobre o objeto controvertido; ausência de reserva específica do Estado quanto ao seu conteúdo (pelo resguardo de interesses coletivos fundamentais)". Mas aí fica o questionamento: e quando se tratar de relação com a administração pública? Prefacialmente, deve-se destacar que tal disposição já existe no ordenamento pátrio, mas deve ser mencionado (TARTUCE, 2019, p. 20) que:

[14] A diferença entre direitos disponíveis e indisponíveis perpassa pela ideia de que existem direitos que as pessoas podem negociar ou não. Os direitos indisponíveis são os quais a pessoa não pode abrir mão, como o direito à vida, à liberdade, à saúde e à dignidade. Por exemplo: uma pessoa não pode vender um órgão do seu corpo, embora ele lhe pertença (BRASIL, 2008). Os direitos disponíveis são os que, de início, a pessoa pode abrir mão e geralmente estão relacionados com questões patrimoniais, todavia isso é relativizado quando se analisa o caso concreto e um suposto direito disponível pode se tornar indisponível.

> [...] Em síntese, mais do que resumir os interesses públicos a critérios dicotômicos, como primário ou secundário, o autor propõe que, em contratos administrativos, a possibilidade de adoção de arbitragem seja considerada ampla mesmo que o litígio envolva direitos tidos como "indisponíveis". Para o autor, independentemente dessa discussão, é fato que não há obrigatoriedade de a Administração litigar na jurisdição estatal, pois não existe "reserva de jurisdição" para tanto; há, sim, necessidade de que a arbitragem envolvendo o Poder Público seja adequada aos valores próprios de Direito Público (como a publicidade e, especialmente, a responsabilidade dos árbitros).

Ou seja, obedecidos os critérios adotados para estabelecimento do interesse público o qual se assegura a administração pública, não deve ser objeto de maiores delongas submeter os litígios a via arbitral. O importante é assegurar a continuidade do serviço público pautando-se na observação dos requisitos legais que já estão balizados.

Presume-se que uma das principais vantagens da arbitragem é a chamada maior efetividade da decisão arbitral em detrimento de uma sentença judicial, todavia, para isso, presume-se que ambas as partes atuem de maneira consensual na escolha do árbitro e arquem com os custos do procedimento.

Para as partes não há interesse que o litígio se propague no tempo, pois é perda de recursos de ambos os lados, e a flexibilidade procedimental desse método e da mediação é clara, contudo a mediação estaria mais próxima da realidade do homem médio do que a arbitragem.

A arbitragem não seria o meio mais apto para proceder com os acordos diante de comunidades quilombolas para estabelecer os valores de indenizações por exigir um sofisticado e caro sistema procedimental que pouco diferiria do judicial, o que não é o caso da mediação.

Desvirtuamento dos métodos alternativos de solução de conflitos: a pilhagem e o exaurimento da força da contra-hegemonia

Considerando o exposto até o presente momento, percebe-se que no seio do processo de desapropriação não existe a autonomia privada (o desapropriado basicamente não pode se negar a perder sua propriedade e sequer pode escolher propriamente o árbitro/mediador), imparcialidade do árbitro/mediador (afinal, quem contrata é a administração pública), igualdade das partes (o Estado sempre será o mais forte) e quanto à boa-fé resta prejudicada em demasia pela própria construção do sistema.

Parte-se do princípio de que o meio natural de resolução de conflitos no direito brasileiro é o litigioso no seio do Poder Judiciário. Fichtner *et al.* (2019, p. 66) mencionam que a arbitragem, a mediação, a conciliação e a negociação correspondem a meios alternativos de solução de conflitos. Aduzem que a utilização da expressão "alternativo" não implica desmerecimento do Poder Judiciário ou desses meios, apenas que aponta a existência de uma via considerada "natural" (Poder Judiciário) e outras "alternativas".

Tal posicionamento nos parece equivocado tendo em vista que já muito se discute na seara da antropologia social que os mecanismos de solução de controvérsias fora do Poder Judiciário

possuem tanta expressividade quanto, mas que pela forma adotada no sistema de justiça brasileiro não se encontra legitimado já que este procura, por sua vez, abarcar todas as formas de resolução de controvérsias.

Prefacialmente, para fins de discussão, deve ser destacada qual a percepção a ser seguida sobre o que é mediação para além da norma. A Lei nº 13.140/2015 (BRASIL, 2015) apresenta o seu conceito legal nos termos do § único do art. 1º. Para Vasconcelos (2015, p. 57), a mediação se identifica como um

> […] método dialogal e autocompositivo, no campo da retórica material e, também, como uma metodologia, em virtude de estar baseada num complexo interdisciplinar de conhecimentos científicos extraídos especialmente da comunicação, da psicologia, da sociologia, da antropologia, do direito e da teoria dos sistemas. E é, também, como tal, uma arte, em face das habilidades e sensibilidades próprias do mediador.

Aquino (2016) faz considerações sobre a Resolução CNJ nº 125/2010 mediante perspectiva de avaliar politicamente a política judiciária brasileira adotada. Por meio de sua análise, denota-se que o principal objetivo do Poder Judiciário, ao implementar as políticas de resolução extrajudicial de conflitos, foi descongestionar os tribunais pelo alto índice de litigiosidade.

Ademais, a política pública de implantação de tratamento adequado de conflito de interesses não ter apontado precisamente quem seria o sujeito destinatário e muito menos os "[...] critérios aplicados e esse sujeito, entende-se que a política se direciona a toda pessoa que seja titular de direito" (AQUINO, 2016, p. 190). Ou seja, qualquer pessoa pode convocar ou ser convocada para figurar em situação de método extrajudicial de solução de conflito, pois não há óbice para sua participação e, frisa-se, em momento algum a ideia de tirar o caráter burocrático do processo para se alcançar a pacificação deve ser depreciado, mas deve-se observar com cautela, principalmente quando ocorre a intensa disparidade entre as partes.

A grande questão se manifesta quando os métodos extrajudiciais de resolução de controvérsias são apropriados como mecanismos de pilhagem. Conceitualmente adotaremos a referência dos autores Ugo Mattei e Laura Nader (2013, p. 17) sobre o tema ao dizerem que pilhagem se trata da "[...] distribuição de recursos praticada pelos fortes à custa dos fracos", "[...] resguardados no Estado de Direito por advogados e juristas ilustres".

Mattei e Nader (2013, p. 29) sustentam que o mecanismo adotado como justificativa da pilhagem pelo Estado de Direito necessita de vários instrumentos e entre eles encontra-se a noção de hegemonia que se traduz por "[...] poder alcançado por uma combinação de força e consentimento" já que se presume que "O poder não pode ser mantido de maneira indefinida só por meio da força. Mais comumente, é imposto a grupos de indivíduos que, de maneira mais ou menos 'voluntária', aceitam a vontade do mais forte".

Mattei e Nader (2013, p. 30) apontam que:

> O exame detalhado do uso do Direito no período colonial mostra que a "concessão de poder" é consequência involuntária do Estado de Direito formal. Os subordinados com frequência viam com bons olhos o advento de juízos em que vigorava o sistema de confrontação das partes, nas quais podiam reivindicar seus direitos e alcançar justiça.

Para manter a paz é melhor que exista uma instituição respeitada por todos que possa decidir eventuais litígios e responsabilizar quem ofenda o direito. Todavia, essa contra-hegemonia que é oriunda dessa concessão de poder tende sempre a ser suprimida ao máximo, beneficiando sempre os maiores ofensores do direito.

O Estado de Direito, segundo Mattei e Nader (2013), serve como uma faca de dois gumes: pode servir para legitimar a dominação e exploração, mas também permite que se busque a reparação pelos danos causados e responsabilização dos criminosos; contudo, quem se encontra na posição dominante jamais facilitará essa luta.

Mattei e Nader (2013, p. 30-31) sinalizam também que por esse motivo "[...] que com tanta frequência agentes poderosos tentam sufocar a contra-hegemonia mediante a adoção de um enfoque 'moderado', com o objetivo de eliminar a resistência potencial oferecida pelos oprimidos, restringindo seu acesso ao sistema judicial de confrontação das partes".

Em síntese: é criado um sistema que não admite contraditório e onde ainda poderia ocorrer discussão mitiga-se ainda mais com supostas tentativas conciliatórias.

Durante a realização da mesa de diálogos: "acordo de salvaguardas tecnológicas do centro de lançamento de Alcântara: diálogos sobre os principais aspectos", ocorrida em 2019 na sede da OAB no Maranhão, era perceptível o discurso de progresso e desenvolvimento, bem como o tratamento das comunidades como ora opositoras ao desenvolvimento, ora empecilhos, ora problemas a serem solucionados entre outros aspectos.

Necessário apresentar alguns trechos do tratado pelas autoridades presentes como o referido pelo Deputado Federal Pastor Gildenemyr (informação verbal, grifo nosso)[15] ao dizer que:

> Hoje a crítica maior em relação a aprovação do acordo, é por causa das comunidades e dos quilombolas que ficam ali em torno, **nós[16] entendemos que essas comunidades não devem inviabilizar a aprovação desse acordo**, porque eu mesmo já tive algumas vezes lá, inclusive, temos uma entrada por conta de ter muitos evangélicos ali[17], tivemos também vários encontros, tivemos também presentes na ocasião da ida do ministro Marcos Pontes, ali, andamos por várias casas, de casa em casa, **e não vimos por parte de nenhum morador ou quilombola, algum tipo de aversão a ideia do acordo ou de que o Brasil está alugando o centro aos EUA**.

Já Hildo Augusto da Costa Neto, deputado federal e relator (informação verbal)[18], menciona que:

> O CEA estará sempre sob o controle do Brasil. O Brasil tem poder para aprovar profissionais a serem credenciados. Os benefícios deste Acordo de Salvaguarda Tecnológicas, que vai viabilizar a base de Alcântara: em 20 anos, nós estimamos que devido a não aprovação do acordo (me refiro desde a época de [Fernando Henrique Cardoso] FHC) **nós perdemos aproximadamente 3, 9 bilhões de dólares, 15 bilhões de reais, em**

[15] Fala do deputado federal Gildenemyr em mesa de diálogos sobre o Acordo de Salvaguardas Tecnológicas do Centro de Lançamento de Alcântara (CLA) na OAB/MA em 2019.

[16] O parlamentar deu a entender que as autoridades ali estavam todas favoráveis ao acordo e estabeleceu a posição que seria adotada de ser favorável.

[17] O deputado é pastor evangélico e considera os membros do grupo religioso local como facilitadores da implantação do projeto.

[18] Fala do deputado federal Hildo Augusto da Costa Neto em mesa de diálogos sobre o Acordo de Salvaguardas Tecnológicas do Centro de Lançamento de Alcântara (CLA) na OAB/MA em 2019.

> **receita de lançamentos não realizados, considerando apenas 5% dos lançamentos realizados no mundo, nesse período, além de não desenvolver o potencial tecnológico possível**. Com a aprovação do AST, o uso comercial se torna viável, isso fará com que o Brasil se consolide como forte em lançamentos. V**ai beneficiar toda a região adjacente, do ponto de vista social e econômico, gerando empregos, riquezas, ampliando o empreendedorismo, negócios locais, serviços gerais, melhorando mão de obra especializada, isto é, melhorando e ampliando as estruturas básicas da região**. (Fala que o representante do Sebrae está presente).

O posicionamento do deputado é de melhoria da região e crescimento econômico com as devidas intervenções em prol do estabelecimento da base e passando a valer o Acordo de Salvaguarda Tecnológica com os Estados Unidos da América.

Por sua vez, Allan Kardec Duailibe Barros Filho, pró-reitor de Pesquisa, Pós-Graduação e Inovação da UFMA (informação verbal)[19], menciona que: "E a gente está falando de algo que não é importante somente para o Maranhão, mas sim que é estratégico para o Brasil, nós estamos falando de nação, de algo estratégico para a construção da identidade brasileira".

A intervenção do Sr. Diniz, "[...] morador de Alcântara, [que] levantou questões relacionadas à falta de benefícios concretos previstos no Acordo para a população local da cidade" (OAB/MA, 2019, não paginado). No site da OAB/MA foi divulgado que no dia ele mencionou "O nosso povo não é contra o acordo, nós queremos é que sejam apresentadas, de forma concreta, oportunidades de renda e qualificação da mão de obra local que vão garantir emprego para a gente" (OAB/MA, 2019, não paginado).

Ao analisar os discursos são vistas várias vezes expressões tais quais: "Como todos nós sabemos, o nosso estado comparado aos demais, é um estado carente e a cidade de Alcântara é também muito carente (informação verbal)[20]", e expressões de alto cunho evolucionista, não só para Alcântara, mas todo o estado do Maranhão.

A ideia que foi passada para a "Casa da Cidadania", título que a OAB/MA se atribui, é de que com a aprovação do acordo o município de Alcântara sairá das trevas da ignorância para a luz do desenvolvimento tecnológico que se observou em Kourou ou Cabo Canaveral[21].

Os trechos acima transcritos são fragmentos de discursos maiores de autoridades públicas e juristas que se propuseram a esclarecer as vantagens da celebração do acordo internacional com os Estados Unidos para primar pelo desenvolvimento do Maranhão como polo tecnológico aeroespacial, contudo sem perspectivas práticas de resolução de conflitos com as comunidades da região e preservação da sua existência.

Em negociações com o Estado o particular já é hipossuficiente (vulnerável), todavia existem aqueles que se encontram em situação ainda maior de desvantagem perante a administração

[19] Fala do Pró-Reitor da UFMA, Allan Kardec Duailibe Barros Filho, em mesa de diálogos sobre o Acordo de Salvaguardas Tecnológicas do Centro de Lançamento de Alcântara (CLA) na OAB/MA em 2019.

[20] Fala do Pró-Reitor da UFMA, Allan Kardec Duailibe Barros Filho, em mesa de diálogos sobre o Acordo de Salvaguardas Tecnológicas do Centro de Lançamento de Alcântara (CLA) na OAB/MA em 2019.

[21] Trecho da fala do Pastor Gildenemir: "A resposta foi que 80% vêm daqui, é qualificada no centro tecnológico e universitário, então, por aí dá para vermos o quanto é [foi] de importância daquele centro para aquela cidade, que é mais ou menos do mesmo tamanho de Alcântara e hoje é o maior [Produto Interno Bruto] PIB da América Latina, está em Kourou, por causa do centro".

pública. Logo é necessário questionar como supor que em eventuais negociações se presumiria a igualdade entre as partes em procedimentos extrajudiciais de resolução de conflitos.

Considerações Finais

Aqui cabe mencionar Mattei e Nader (2013, p. 7) sintetizando uma parte do seu pensamento ao dizer que "Em todos os casos que examinei, a regra é que a parte mais fraca vá em busca da lei e a mais forte prefira negociar".

Como já mencionado sobre a arbitragem, ela não seria o meio mais apto para proceder com os acordos diante de comunidades quilombolas para estabelecer os valores de indenizações por exigir um sofisticado e caro sistema procedimental que pouco se diferiria do judicial, o que não é o caso da mediação.

O objetivo do presente artigo é chamar a atenção para a flexibilização do processo desapropriatório oferecendo ainda mais capacidade de imposição do poder estatal sobre o particular mediante a ideia de aplicação indiscriminada dos métodos extrajudiciais de solução de conflitos, considerando que as comunidades quilombolas, caso Alcântara em comento, são ainda mais vulneráveis no seio da ação de desapropriação.

O Ministério Público Federal atuou no sentido de tentar minimizar essa discrepância agindo como mediador do conflito e atuando junto às instâncias do Executivo e Judiciário, contudo observa-se que acordos celebrados há mais de 10 anos para a titularização nunca foram cumpridos.

O caso da Ilha da Marambaia, localizada no Rio de Janeiro, perpassa por uma situação semelhante, pois as 100 famílias que ali vivem (e resistem) encontram-se enfrentando disputas judiciais desde o final do século XX para permanecer em suas terras em face da Marinha Brasileira. Tal como no caso de Alcântara, existe um discurso adotado no seio do Poder Executivo que diverge do que é construído judicialmente e em uma tentativa de consenso prevalece a controvérsia e o desmantelamento das comunidades que não conseguem se opor ao poder do Estado.

Alguns pontos a serem levantados demonstrando a vulnerabilidade das comunidades em alguma formalização de acordo individual para pagamento das indenizações: observa-se que há inicialmente o sequestro de territórios (desapropriações com as ordens de imissão na posse), modos de vida (as comunidades se veem impedidas de continuar a pescar na área permanentemente ou quando existe a ordem de restrição em vigor enquanto ocorre alguma atividade da base) e identidades (lutas que ocorrem há tempos para serem reconhecidos como se autodeterminam), em nome do suposto desenvolvimento que é apregoado desde os anos 1980 e reiterado como inovador hodiernamente.

Aspecto interessante da Lei nº 13.867/19 (BRASIL, 2019a) é o fato de ela permitir que o particular escolha se quer partir para a mediação ou arbitragem, desde que decida dentre os órgãos ou instituições cadastrados previamente pela Administração Pública que, por sua vez, foi a mesma que lhe desapropriou e que irá pagar a indenização e, veja só, também é quem paga os honorários dos mediadores e árbitros.

E, mesmo que o particular não queira o acordo, a saída para ele é aguardar discutir no judiciário, sabe-se lá por quanto tempo, o valor da desapropriação gastando com honorários advocatícios, periciais técnicas, análises de corretores, enfim, todo um sistema gerado para desestimular a busca pela justiça em nome do acordo do "se só tem tu, vai tu mesmo".

Isso seria, de fato, tradução da imparcialidade do árbitro/mediador? Ou da autonomia da vontade? Parece-nos que se trata de situação de pilhagem na acepção do termo elencado na presente pesquisa de "instrumento de distribuição de recursos praticada pelos fortes à custa dos fracos".

Ademais, por ser uma lei recente ainda não se percebe uma atribuição em larga escala em relação às comunidades, contudo, já estando em vigor a Lei nº 13.867/19, é necessário chamar a atenção para a sua aplicação indiscriminada e qual a intenção do legislador se apropriando dos métodos extrajudiciais sob a asas do estado.

Referências

ALMEIDA, A. W. B. de. **Os quilombolas e a base de lançamento de foguetes de Alcântara**: laudo antropológico. Brasília, DF: Editora MMA, 2006. v. 2.

AQUINO, M. da G. C. G. de S. **Considerações sobre a Resolução CNJ n° 125/2010**: uma avaliação política da política judiciária brasileira a solução dos conflitos de interesses? 2016. 313 f. Tese (Doutorado em Políticas Públicas) – Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2016.

BOURDIEU, P. **Sobre o Estado**: cursos no Collège de France (1989-92). Tradução Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2014.

BRASIL. Congresso. Câmara. **Direitos indisponíveis**. Brasília, DF, 2008. Disponível em: https://www.camara.leg.br/noticias/115436-direitos-indisponiveis/. Acesso em: 1 out. 2019.

BRASIL. **Constituição Política do Império do Brasil** (de 25 de março de 1824). Manda observar a Constituição Politica do Imperio, offerecida e jurada por Sua Magestade o Imperador. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm. Acesso em: 1 out. 2019.

BRASIL. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil** (de 24 de fevereiro de 1891). Nós, os representantes do povo brasileiro, reunidos em Congresso Constituinte, para organizar um regime livre e democrático, estabelecemos, decretamos e promulgamos a seguinte. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm. Acesso em: 3 out. 2019.

BRASIL. **Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil** (de 16 de julho de 1934). Nós, os representantes do povo brasileiro, pondo a nossa confiança em Deus, reunidos em Assembléia Nacional Constituinte para organizar um regime democrático, que assegure à Nação a unidade, a liberdade, a justiça e o bem-estar social e econômico, decretamos e promulgamos a seguinte. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao34.htm. Acesso em: 3 out. 2019.

BRASIL. Decreto-Lei nº 3.365, de 21 de junho de 1941. Dispõe sobre desapropriações por utilidade pública. **Diário Oficial**: República Federativa do Brasil: seção 1, Brasília, DF, p. 14427, 18 jul. 1941.

BRASIL. **Constituição dos Estados Unidos do Brasil** (de 18 de setembro de 1946). Rio de Janeiro: Presidência da República, 1946. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao46.htm. Acesso em: 1 out. 2019.

BRASIL. **Lei nº 4.132 de 10 de setembro de 1962**. Define os casos de desapropriação por interesse social e dispõe sobre sua aplicação. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l4132.htm. Acesso em: 1 out. 2019.

BRASIL. **Emenda Constitucional nº 10 de 1964**. Altera os artigos 5º, 15, 29, 141, 147 e 156 da Constituição Federal. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/emecon/1960-1969/emenda-constitucional-10-9-novembro-1964-364969-publicacaooriginal-1-pl.html. Acesso em: 1 out. 2019.

BRASIL. **Ato Institucional de nº 9 de 1969**. Dá nova redação aos parágrafos 1º e 5º e revoga o parágrafo 11 do artigo 157 da Constituição Federal, de 24 de janeiro de 1967. Disponível em: https://presrepublica.jusbrasil.com.br/legislacao/103937/ato-institucional-9-69. Acesso em: 1 out. 2019.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, [2019]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 3 out. 2019.

BRASIL. **Decreto de 8 de agosto de 1991**. Declara de utilidade pública, para fins de desapropriação, áreas de terras e respectivas benfeitorias necessárias à implantação, pelo Ministério da Aeronáutica, do Centro de Lançamento de Alcântara, em Alcântara no Maranhão. Brasília, DF: Presidência da República, 1991. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/dnn/anterior_a_2000/1991/Dnn241.htm. Acesso em: 3 out. 2019.

BRASIL. **Lei nº 9.307, de 23 de setembro de 1996**. Dispõe sobre a arbitragem. Brasília, DF: Presidência da República, 1996. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9307.htm. Acesso em: 1 out. 2019.

BRASIL. Lei nº 13.140, de 26 de junho de 2015. Dispõe sobre a mediação entre particulares como meio de solução de controvérsias e sobre a autocomposição de conflitos no âmbito da administração pública; altera a Lei nº 9.469, de 10 de julho de 1997, e o Decreto nº 70.235, de 6 de março de 1972; e revoga o § 2º do art. 6º da Lei nº 9.469, de 10 de julho de 1997. **Diário Oficial**: República Federativa do Brasil: seção 1, Brasília, DF, p. 4, 29 jun. 2015.

BRASIL. Lei nº. 13.867, de 26 de agosto de 2019. Altera o Decreto-Lei nº 3.365, de 21 de junho de 1941, para possibilitar a opção pela mediação ou pela via arbitral para a definição dos valores de indenização nas desapropriações por utilidade pública, nas condições que especifica. **Diário Oficial**: República Federativa do Brasil: seção 1, Brasília, DF, ano 165, p. 1, 26 ago. 2019a.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. (2. Turma). **Recurso Especial n. 1.286.886/MT**. Direito administrativo. Delimitação do valor de indenização por desapropriação para fins de reforma agrária. Relator: Min. Herman Benjamin, julgado em 6 de maio de 2014. STJ: Informativo de Jurisprudência, 2019b. Disponível em: https://ww2.stj.jus.br/jurisprudencia/externo/informativo/?acao=pesquisar&livre=INDENIZA%C7%C3O++E+DESAPROPRIA%C7%C3O+E+VALOR&operador=mesmo&b=INFJ&thesaurus=JURIDICO&p=true. Acesso em: 3 out. 2019.

BRASIL. Superior Tribunal de Justiça. (2. Turma). **Recurso Especial n. 1.274.005-MA**. Desapropriação. Valor da indenização. Data da avaliação. Relator Originário: Min. Mauro Campbell Marques, Relator para acórdão: Min. Castro Meira, julgado em 27 de março de 2012. STJ: Informativo de Jurisprudência, 2019c. Disponível em: https://ww2.stj.jus.br/jurisprudencia/externo/informativo/?acao=pesquisar&livre=INDENIZA%C7%C3O++E+DESAPROPRIA%C7%C3O+E+VALOR&operador=mesmo&b=INFJ&thesaurus=JURIDICO&p=true. Acesso em: 3 out. 2019.

BULOS, U. L. **Curso de direito constitucional**. 8. ed. São Paulo: Saraiva, 2014.

CALVI, P. CDHM faz diligência ao Maranhão e visita quilombos ameaçados por expansão da base de lançamentos de Alcântara. *In*: BRASIL. Congresso. Câmara dos Deputados. **Comissão de Direitos Humanos e Minorias**. Brasília, DF, 4 dez. 2018. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-permanentes/cdhm/noticias/cdhm-faz-diligencia-ao-maranhao-e-visita-quilombos--ameacados-por-expansao-da-base-de-lancamentos-de-alcantara. Acesso em: 10 out. 2019.

CARVALHO FILHO, J. dos S. **Manual de direito administrativo**. 33. ed. São Paulo: Editora Atlas, 2019.

CLASTRES, P. **A sociedade contra o Estado: pesquisas** de antropologia política. Tradução Theo Santiago. São Paulo: Ubu Editora, 2017.

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO. **Terra quilombola de Alcântara**. São Paulo, 2021. Disponível em: https://cpisp.org.br/. Acesso em: 10 dez. 2021.

DI PIETRO, M. S. Z. **Direito administrativo**. 32. ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2019.

FICHTNER, J. A.; MANNHEIMER, S. N.; MONTEIRO, A. L. **Teoria geral da arbitragem**. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2019.

FONTES, W. F. Mapas. *In*: ALMEIDA, A. W. B. de (*org.*). **Nova cartografia social da Amazônia**. Manaus, 2018. Disponível em: http://novacartografiasocial.com.br/download/mapa-territorio-das-comunidades-remanescentes-de-quilombos-alcantara-ma-novembro-2005/. Acesso em: 10 set. 2019.

FOUCAULT, M. **A verdade e as formas jurídicas**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2001.

HARADA, K. **Desapropriação: doutrina e prática**. 11. ed. São Paulo: Editora Atlas, 2015.

LOPES, D. S. **Ocorrências do conflito instituído em Alcântara com a criação do Centro de Lançamento de Alcântara (C.L.A)**. [S.l]: Movimento dos Atingidos pela Base Espacial de Alcântara, 2018. Disponível em: http://diretrizes-grandesobras.gvces.com.br/wp-content/uploads/2017/08/Apresenta%C3%A7%C3%A3o_MABE_03abr2018.pdf. Acesso em: 10 out. 2019.

MATTEI, U.; NADER, L. **Pilhagem**: quando o estado de direito é ilegal. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

MÜLLER, C. B. A utilização de meios alternativos de solução de conflitos em processos de territorialização: casos de Alcântara e Marambaia. *In*: ALMEIDA, A. W. B. de. *et al.* (*org.*). **Nova cartografia social:** territórios quilombolas e conflitos. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia: UEA, 2010. p. 88-100.

NUNES, P. M. P. **Canelatiua, terra dos pobres, terra da pobreza**: uma territorialidade ameaçada, entre a recusa de virar Terra da Base e a titulação como Terra de Quilombo. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, 2011.

NUNES, P. M. P. A terra da pobreza e as comunidades remanescentes de quilombos de Alcântara: identidade étnica e territorialidade. *In*: COLÓQUIO INTERNACIONAL DE DOUTORANDOS/AS DO CES, 4., 2013, Coimbra, Portugal. **Cabo dos trabalhos**. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2013. Disponível em: https://cabodostrabalhos.ces.uc.pt/n10/docum/10.1.3_Patricia_Maria_Portela_Nunes.pdf. Acesso em: 10 out. 2019.

OLIVEIRA JÚNIOR, J. A. de. O exercício do poder no direito estatal, arbitral e de mediação. *In*: LEITE, E. de O. (coord.). **Arbitragem, mediação e conciliação**. Rio de Janeiro: Forense, 2008. p. 219-234.

ORDEM DOS ADVOGADOS DO BRASIL/MA. **Diálogos sobre o acordo de salvaguardas tecnológicas do Centro de Lançamento de Alcântara na OAB Maranhão**. São Luís: OAB/MA, 2019. Disponível em: http://www.oabma.org.br/agora/noticia/dialogos-sobre-o-acordo-de-salvaguardas-tecnologicas-do-centro-de-lancamento-de-alcantara-na-oab-maranhao-4293 Acesso em: 7 mar. 2020.

ROSSI, L. **Manual de direito administrativo**. 5. ed. São Paulo: Saraiva Educação, 2019.

SILVA, A. H. Arbitragem, mediação e conciliação. *In*: LEITE, E. de O. (coord.). **Arbitragem, mediação e conciliação**. Rio de Janeiro: Forense, 2008. p. 17-38.

SILVA, F. R. A.; ESTEVES, D. Os métodos adequados de solução de controvérsias e a defensoria pública. **Consultor Jurídico**, São Paulo, 30 ago. 2016. Disponível em: https://www.conjur.com.br/2016-ago-30/metodos-adequados-solucao-controversias-defensoria. Acesso em: 10 out. 2019.

TARTUCE, F. **Mediação nos conflitos civis**. 5. ed. Rio de Janeiro: Editora Forense; São Paulo: Editora Método, 2019.

THEODORO JÚNIOR, H. **Curso de direito processual civil**: teoria geral do direito processual civil, processo de conhecimento, procedimento comum. 60. ed. Rio de Janeiro: Editora Forense, 2019. v. 1.

VASCONCELOS, C. E. de. **Mediação de conflitos e práticas restaurativas**. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora Forense; São Paulo: Método, 2015.

ISSN 2525-4812 (versão online)
ISSN 2238-7641 (versão impressa)
http://www.revistaterceiramargem.com/index.php/terceiramargem/index

Recebido em: 2/12/2019
Aprovado em: 21/7/2020
Período de publicação: jan./jun. 2022

Revista Terceira Margem Amazônia
(v. 7 • n. 18 • Jan./Jun. 2022)

Como citar o artigo:

VAZ, L. de V. A.; BARROS, F. B. Soberania e segurança alimentar para o "Bem Viver": um estudo de experiência quilombola em Salvaterra/Ilha do Marajó (PA). **Revista Terceira Margem Amazônia**, v. 7, n. 18, p. 73-89, 2022. DOI: http://dx.doi.org/10.36882/2525-4812.2022v7i18p73-89

SOBERANIA E SEGURANÇA ALIMENTAR PARA O "BEM VIVER"

UM ESTUDO DE EXPERIÊNCIA QUILOMBOLA EM SALVATERRA/ ILHA DO MARAJÓ, PA[1]

Lara de Victória Almeida Vaz[2]
Flávio Bezerra Barros[3]

Resumo: Esta pesquisa, realizada no âmbito da iniciação científica, se insere no campo de estudo acerca da soberania e segurança alimentar e nutricional de povos e comunidades tradicionais em situação de ameaças aos seus territórios e sistemas alimentares, com foco em práticas de resistência contra-hegemônicas a partir do modo de viver e de criar de comunidades quilombolas da Ilha do Marajó, em Salvaterra, Pará. A partir da observação participante em campo (MALINOWSKY, 1978; SPRADLEY, 1980), nota-se que as principais formas de subsistências alimentares, como a caça e a pesca, encontram-se ameaçadas em razão da invasão das terras quilombolas para a criação de gado ou para a plantação de capim e arroz, além dos diversos modos de apropriação de recursos naturais. Em contrapartida, há um cenário de luta em prol da regularização territorial protagonizada pelas comunidades perante os órgãos do Estado e da União, onde se reivindica a titulação territorial para efetivação de direitos e para se pôr em prática o bem viver desejado.

Palavras-chave: soberania e segurança alimentar, povos e comunidades tradicionais, Bem-Viver.

[1] Uma primeira versão deste artigo foi apresentada na XIII Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM), ocorrida em julho de 2019 em Porto Alegre, RS. Pesquisa apoiada pelo Projeto Comida de Quilombo no Brasil: Saberes, Práticas Alimentares e Experiências em Contextos do Sul, Centro-Oeste e Norte, financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) (Processo nº 443223/2016-5).

[2] Estudante do Curso de Graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Pará (Uepa) e bolsista Pibic/CNPq pelo Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares (INEAF) da Universidade Federal do Pará (UFPA); integrante do Grupo de Pesquisa BioSE/CNPq
E-mail: lara.vaz1999@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-3551-0214

[3] Professor Associado do Instituto Amazônico de Agriculturas Familiares (INEAF/UFPA). Líder do grupo de pesquisa BioSE/CNPq. Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq.
E-mail: flaviobb@ufpa.br
https://orcid.org/0000-0002-6155-0511

FOOD SOVEREIGNTY AND SECURITY FOR THE "GOOD LIVE": A QUILOMBOLA EXPERIENCE STUDY IN SALVATERRA MUNICIPALITY, MARAJÓ ISLAND (PARÁ STATE)

Abstract: This research undertaken within the scope of scientific initiation falls within the field of study on the sovereignty and food and nutritional security of traditional peoples and communities threatened with their territories and food systems, focusing on counter-hegemonic resistance practices based on way of living and raising of quilombola communities of Marajó Island, in Salvaterra, State of Pará. From participant observation in the field (MALINOWSKY, 1978; SPRADLEY, 1980), it is noted that the main forms of food subsistence, such as hunting and fishing, are threatened due to the invasion of quilombola lands for cattle breeding or for the planting of grass and rice, besides the various ways of appropriation of natural resources. On the other hand, there is a scenario of struggle in favor of territorial regularization carried out by the communities before the State and Union organs, in which the territorial title is claimed for the realization of rights and to put into practice the desired good living.

Keywords: food sovereignty and security, peoples and traditional communities, good living.

Introdução

As comunidades quilombolas são grupos étnicos formados a partir de remanescentes de quilombo que compartilham uma cultura própria, conhecimentos, identidade e práticas por meio de sua ancestralidade e território. São comunidades que podem ser rurais ou urbanas, porém a maioria vive no espaço rural e baseia suas práticas nos mais distintos usos e maneiras de apropriação dos territórios, tendo em vista que estes são importantes para esses grupos sociais, uma vez que mantêm uma relação direta e específica com a terra (ALMEIDA, 2002).

Segundo a Fundação Cultural Palmares (2016, não paginado), tais comunidades são comumente "[...] comunidades oriundas daquelas que resistiram à brutalidade do regime escravocrata e se rebelaram frente a quem acreditava serem eles sua propriedade", e como forma de tentar sanar a dívida histórica que o Brasil mantém com esses grupos, foi estabelecido, a partir de 1988, na Constituição Federal, o reconhecimento legal das terras quilombolas, devendo ao Estado a emissão de seus títulos (BRASIL, 1988). O artigo 68 das Disposições Constitucionais Transitórias garante aos remanescentes das comunidades de quilombo o direito à propriedade de suas terras, mas somente em 1995 foi feito um documento que solicitava a regularização fundiária dessas terras. Em 1988, houve a criação da Fundação Cultural Palmares, instituição criada pelo governo federal para a promoção e valorização da cultura negra. O Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, reservou a essa fundação o dever de certificar as comunidades quilombolas para a devida regularização fundiária com base na autoatribuição e nas relações territoriais que a comunidade mantém com a terra (BRASIL, 2003).

Apesar dos direitos garantidos em lei, as comunidades quilombolas sofrem com a invisibilidade perante o Estado, que não garante regularização fundiária e nem os direitos. A ameaça aos seus territórios e a falta de inclusão em políticas públicas efetivas são fatores diretamente ligados a insegurança alimentar, apesar de, na primeira década dos anos 2000, várias políticas terem sido implantadas, como o Plano Brasil sem Miséria, a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra e o Programa Brasil Quilombola (SOUSA *et al.*, 2013). Diante da problemática

territorial vivida por grande parte dos povos e comunidades tradicionais do Brasil, este artigo pretende discutir como a comunidade quilombola de Mangueiras, localizada na Ilha do Marajó, no Pará, desenvolve formas de resistência intrinsecamente ligadas ao Bem Viver enquanto oposição ao desenvolvimento rural hegemônico praticado na Amazônia paraense, baseado no agronegócio e no capital.

Por sua vez, o Bem Viver (ou *Suma Qamaña, Sumak Kawsay*) é um modo de viver inspirado a partir de povos indígenas da América do Sul que se coloca como alternativa ao modelo capitalista, que visa somente ao crescimento econômico e degrada, de diferentes maneiras, a diversidade da natureza e das sociedades. O Bem Viver é um conceito em aberto que se coloca à disposição para as diversas formas de se pensar o mundo, baseando-se na cosmovisão indígena para lutar por condições melhores de vida e valorizando uma relação de respeito com a natureza e a noção de comunidade (ACOSTA, 2008; GUDYNAS, 2012). Tais lógicas de vida não são próprias apenas dos indígenas. As comunidades quilombolas têm sua organização social e sua relação com o território assentadas em perspectivas e cosmovisões que levam em consideração a lógica da partilha, da solidariedade, da reciprocidade e do respeito à natureza como formas de celebração da vida em comunhão.

São diversas as pesquisas e escritos acadêmicos sobre o Bem Viver, como as produções de Aníbal Quijano (2005), Arturo Escobar (1996) e Eduardo Gudynas (2012) e, como nota Freitas (2017), essas diferentes visões e o grande dinamismo sobre o tema permite se pensar o Bem Viver em comunidades quilombolas, já que o consenso da ideia é que "[o Bem Viver] se inspira na igualdade social e no respeito à natureza" (FREITAS, 2017, p. 10).

O pensador David Choquehuanca (2010) entende que o Bem Viver significa que todos somos parte da natureza como seres em sintonia. Seus escritos e modo de pensar se assemelham à fala de uma moradora da comunidade de Mangueiras: "A gente que vive em comunidade, vive em harmonia com a natureza... A gente sabe a hora de pescar, de colher e de plantar". O modo de viver e de criar das comunidades quilombolas pode ser relacionado com o conceito andino, tendo em vista suas práticas de existência frente ao modelo de desenvolvimento rural hegemônico que se expande na região do Marajó[4], no Pará.

Os principais objetivos desta pesquisa, que se insere no projeto maior: Comida de Quilombo no Brasil, foram identificar as relações socioculturais e ambientais que a comunidade mantém com o território para obtenção de recursos úteis à alimentação, e o que isso nos diz sobre as práticas em vistas ao Bem Viver; refletir sobre o atual modelo de desenvolvimento rural dominante no Brasil e, em particular, na Amazônia paraense, e quais ameaças afetam e colocam em risco a soberania e segurança alimentar de povos quilombolas. Para isso, entendemos que o sistema alimentar contém a cultura de quem o pratica como identidade de um grupo, constituindo um veículo de autorrepresentação e de troca entre os seres humanos; ou seja, as preparações e os hábitos culinários de um povo nos dizem muito sobre os valores econômicos, culturais, sociais e religiosos de determinado grupo (BONIM; ROLIM, 1991). Também consideramos que o "alimentar" é um conjunto de práticas e processos sociais que estão interligados, que vão desde as técnicas com a matéria-prima para a extração de alimento, até o consumo de práticas exteriores (HINTZE, 1997).

[4] Consultar Meirelles Filho (2014).

Soberania e segurança alimentar no Brasil

Foi a partir do documento proposto pelo Partido dos Trabalhadores (PT), em 1991, que a questão alimentar passou a estar presente na agenda política brasileira. O documento intitulado "Política Nacional de Segurança Alimentar" surge reivindicando políticas públicas e direitos básicos das camadas mais pobres; além disso, associa a insegurança alimentar à oferta e às problemáticas que ocorrem no acesso aos alimentos. Foi a primeira vez que fora discutido o foco governamental no modelo do agronegócio voltado para a exportação e a desigualdade de renda como principais fatores geradores da insegurança alimentar de grande parte da população brasileira (PESSANHA, 2002).

O documento proposto pela oposição ao governo Collor era inovador não somente por colocar a questão alimentar das camadas mais pobres na agenda brasileira, era inovador pelas contrapropostas ao desenvolvimento predominante na época, um desenvolvimento que fortalecia o latifundiário e a produção para a exportação. O documento propunha a promoção de políticas públicas para o desenvolvimento que favorecesse a agricultura familiar.

Foi apenas em 1993, no governo Itamar Franco, que se criou o Conselho Nacional de Segurança Alimentar (Consea). Esse conselho surgiu com o intuito de promover direitos em torno da alimentação adequada a partir de debates entre representantes civis e governamentais. Na tentativa de debater os dados do Mapa da Fome, o Conselho promoveu, em 1994, a I Conferência Nacional de Segurança Alimentar para:

> [...] reunir ideias e propostas e todos aqueles que estão reunidos em torno de um projeto para mudar a face do país, acabar com a fome e transformar cidadãos excluídos em membros efetivos de uma sociedade ética, justa e humana, onde todos têm direito ao trabalho, moradia, saúde, educação e bem-estar. (CONSELHO NACIONAL DE SEGURANÇA ALIMENTAR, 1994).

Porém, pela conjuntura política e por uma inserção não efetiva de fato, o Consea foi extinto em 1994. Recriado em 2003, no governo Lula, o Conselho foi fundamental para impulsionar a criação da Lei nº 11.346, que cria o Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional com o intuito de promover e monitorar a alimentação adequada como direito humano. A lei determina que:

> A segurança alimentar e nutricional consiste na realização do direito de todos ao acesso regular e permanente a alimentos de qualidade, em quantidade suficiente, sem comprometer o acesso a outras necessidades essenciais, tendo como base práticas alimentares promotoras de saúde que respeitem a diversidade cultural e que sejam ambiental, cultural, econômica e socialmente sustentáveis. (BRASIL, 2006).

Na III Conferência Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (BRASIL, 2007b), ocorrida em Fortaleza, em 2007, fora legitimada a influência do debate acerca de segurança e soberania alimentar. Segundo o relatório final da Conferência, o conceito de segurança e soberania alimentar implica criar uma forma de desenvolvimento que questiona os componentes tradicionais e hegemônicos geradores das desigualdades sociais, fome e pobreza, além dos problemas gerados ao meio ambiente e à saúde daqueles que mantêm ligação com a terra. A Consea, desde sua gênese, obteve muitos avanços nos debates políticos acerca da segurança e soberania alimentar,

fazendo com que o fato de o ser humano ter o direito à alimentação saudável e adequada estivesse realmente na agenda pública do Brasil com a recriação e consolidação do Conselho Nacional de Segurança e Soberania Alimentar, que até 2019 era o Conselho responsável por promover a alimentação humana segura e adequada. Com esse órgão foram promovidas diversas ações de incentivo à agricultura familiar e à pesca, como a extensão do Programa de Fortalecimento da Agricultura Familiar (Pronaf) e o Programa de Aquisição de Alimentos da Agricultura Familiar (PAA) e diversas pesquisas sobre a situação alimentar da população brasileira.

O Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome, em parceria com a Secretaria Especial de Promoção das Políticas de Igualdade Racial (Seppir), o Fundo das Nações Unidas para a Infância (Unicef) e o Ministério da Saúde promoveram a Chamada Nutricional Quilombola de 2006 (BRASIL, 2007a). Com os dados da chamada foi possível identificar números e pesquisas referentes à qualidade de vida de comunidades quilombolas. Essa pesquisa, pioneira no tema, revelou que, 11,6% das crianças que vivem em comunidades de remanescentes de quilombos apresentam déficit de altura para a idade correspondente. Dados mostraram que, 57,5% das famílias entrevistadas pertencem à classe E, e nestas a desnutrição infantil chega a 15,6% do total de crianças. A pesquisa revelou números assustadores numa época em que o Brasil pensava ter superado a desnutrição infantil e recomendou que fossem realizados programas de aceleração e assistência para esses grupos.

No Pará, a agenda política do debate acerca do tema está inserida no Plano Estadual de Segurança Alimentar e Nutricional Sustentável (Pesans/PA), que é resultado de um pacto formado por vários setores da administração pública estadual, e é o responsável por identificar e analisar os fatores condicionantes da insegurança alimentar no território paraense; além de fortalecer a agroecologia entre os povos e comunidades tradicionais, a fim de assegurar a alimentação adequada e segura, respeitando a diversidade cultural e formas de viver. O Plano também busca identificar quais são as regiões mais pobres do Pará, sendo a pobreza um dos maiores condicionantes da insegurança alimentar. O quadro presente no II Pesans/PA (CÂMARA INTERSETORIAL DE SEGURANÇA ALIMENTAR E NUTRICIONAL, 2016) mostra dados do IBGE que revelam ser a região do Marajó a área que concentra maior parte da população abaixo da pobreza, sendo 64,14% da população total. A presente pesquisa foi realizada na área da Ilha do Marajó, região com alto índice de pobreza, fato este que está diretamente ligado à insegurança alimentar brasileira.

Área de estudo e aspectos metodológicos

A Ilha do Marajó está localizada no estado do Pará e é considerada a maior ilha fluviomarítima do mundo. A comunidade escolhida para a realização da pesquisa está situada em Salvaterra, munícipio que é uma das principais entradas da ilha e pertencente à microrregião do Arari, sendo três microrregiões compreendendo a Ilha do Marajó: Ariri, Portel e Furo de Breves.

Salvaterra está localizado a 90 km de Belém do Pará cuja população está estimada em 22.740 habitantes (IBGE, 2016). O munícipio conta com 16 comunidades quilombolas (FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, 2016), sendo que a maioria destas não possui títulos de terra, sendo algumas reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares.

A pesquisa foi conduzida no quilombo de Mangueiras, localizado a 23 km do centro do município de Salvaterra. Segundo dados do Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA, 2018)[5], a comunidade de Mangueiras aguarda sua titulação desde 2010. Segundo a Associação dos Remanescentes de Quilombo de Mangueiras[6], residem na comunidade aproximadamente 170 famílias, as quais garantem seus meios de reprodução social e material mediante diversas formas do extrativismo, como caça, pesca, coleta de frutos, de benefícios sociais, como o Bolsa Família, Seguro Defeso e a aposentadoria. A pesquisa focou nas famílias que encontram na floresta e nos sistemas hídricos seu sustento econômico e alimentar, tendo em vista que estes são importantes ecossistemas produtivos para a soberania e segurança alimentar da comunidade.

Figura 1. A travessia para a comunidade de Mangueiras.



Foto: Ygor Matheus, 2019.

Figura 2. Coleta de turu no mangue.



Foto: Ygor Matheus, 2019.

O Rio Mangueiras (Figura 1), que cerca a comunidade do mesmo nome, alimenta e sustenta a maioria das famílias da região. Nele são encontradas diversas espécies de peixe que estão entre os mais citados pela comunidade, como o bacú, acará e jiju, além de jacarés, siris, camarões, turus (Figura 2) e muitos outros alimentos que o rio fornece.

Assim como mostra a Figura 3, a Comunidade de Mangueiras está cercada por fazendas. Além das que aparecem no mapa (Fazenda Dalas e Fazenda Renascença), há a Fazenda São Joaquim, localizada atrás da comunidade. São três grandes terras que abrigam criação de bubalinos, gado bovino, criação de bodes, galinhas e cabras, além da monocultura de dendê. Essas fazendas são territórios de grandes conflitos com a comunidade, já que os fazendeiros (com exceção da Fazenda Dalas) se apossaram de terras que pertenciam à comunidade de Mangueiras ou à comunidade quilombola de Salvar[7], e não permitem que os moradores da comu-

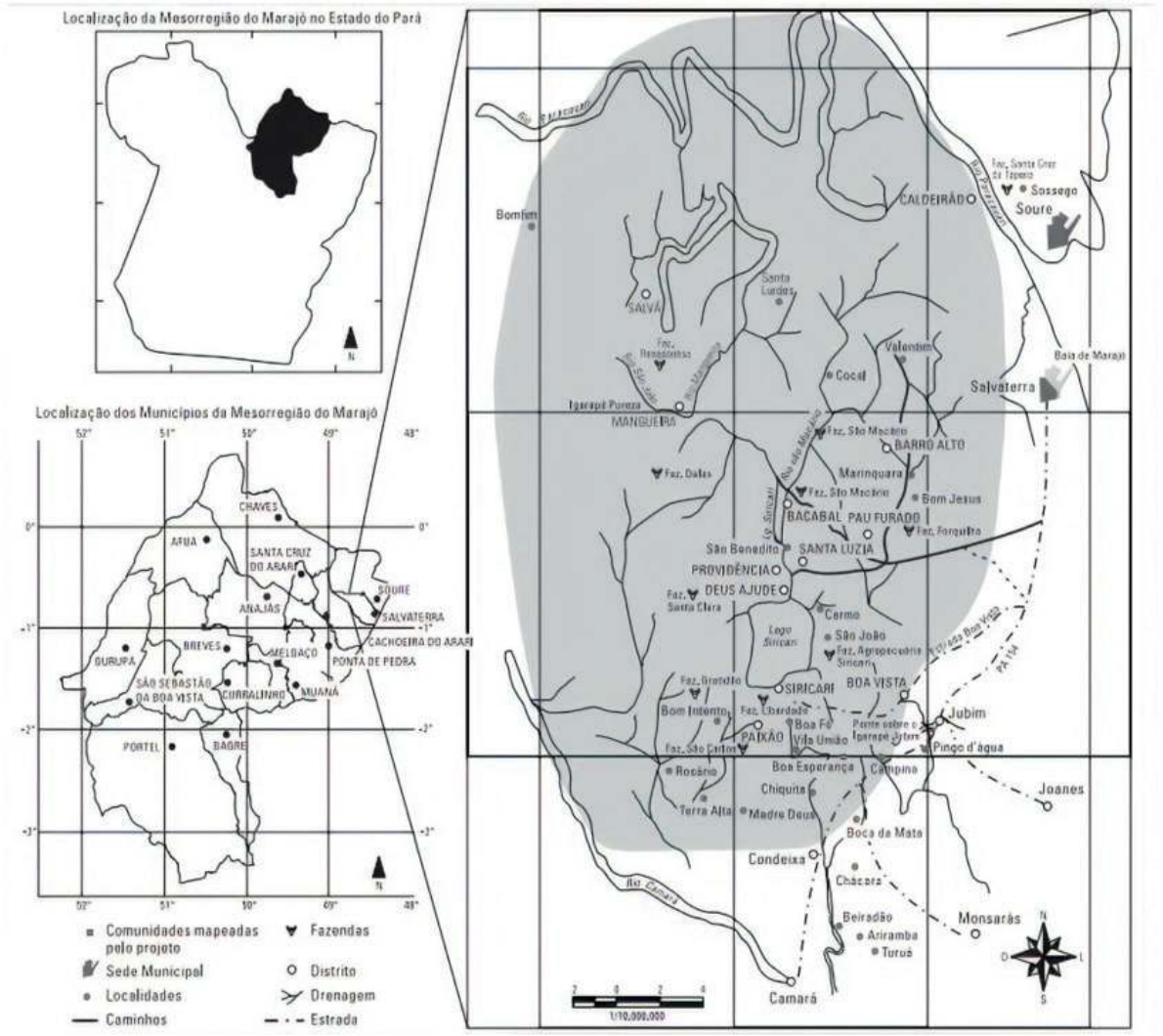
[5] Ver a relação de processos de regularização abertos no Incra, disponível em: http://www.incra.gov.br/media/docs/quilombolas/processos_abertos.pdf. Acesso em: 8 jul. 2020.

[6] Informação verbal fornecida pela Associação dos Remanescentes de Quilombo de Mangueiras em 2019.

[7] A comunidade quilombola de Salvar está localizada próxima à comunidade de Mangueiras e aguarda a regularização fundiária junto ao Incra desde 2005.

nidade entrem no território para pescar, caçar ou coletar frutos, como bacuri, açaí e pequiá, sendo necessário em diversos casos o pagamento em dinheiro para a garantia da entrada. Os moradores de Mangueiras alegam diversas situações em que não pagaram o que os fazendeiros ou seus seguranças pediram e foram obrigados a fugir de tiros ou tiveram suas coletas jogadas ao rio.

Figura 3. Representação do Território Quilombola no município de Salvaterra, Ilha do Marajó, PA.



Fonte: Rosa Acevedo Marin e Adaise Lopes (ACEVEDO MARIN, 2009, p. 221).

Entre as ocorrências envolvendo a fazenda e a comunidade está o conflito específico com a Fazenda Dalas. Essa fazenda está em processo de venda, e o medo dos moradores de Mangueiras é que os compradores sejam produtores de arroz, já que grandes empresários do ramo visitaram a área, e a Ilha do Marajó vem passando, nas últimas décadas, por um processo de especulação de terras para o plantio de grãos (MEIRELLES FILHO, 2014). O medo dos moradores quanto ao plantio de arroz na região é por causa dos agrotóxicos usados, que são fortes demais, escoarem para água e acabar contaminando o rio e matando os peixes, como já ocorreu em outras comunidades quilombolas da Ilha do Marajó, como mostra a pesquisa de Meirelles Filho (2010).

Como metodologia, adotamos a técnica fundamental proposta por Malinowski (1978), ou seja, a observação participante. Fizemos a pesquisa de campo como ferramenta não só para a coleta de dados, mas como uma forma que permite trocas, vivências e experiências do outro e com os outros a partir da observação participante. Também se adotou a etnografia (CLIFFORD, 2011) visando estabelecer relações, mapear o campo e manter um diário para uma descrição densa (GEERTZ, 1978). Escolhemos ainda, como ferramenta metodológica, a realização de grupos focais que, segundo Morgan (1997), é uma técnica de pesquisa que permite a coleta de dados por meio das interações em grupo ao se debater um tema gerador proposto pelo próprio pesquisador. Esse método estimula a participação do grupo e dá ao pesquisador a oportunidade de comparar as informações compartilhadas a partir dos diferentes argumentos dos participantes do grupo. Foi a partir desse método que a comunidade revelou uma das maiores causas da insegurança alimentar na comunidade: a falta de titulação das terras.

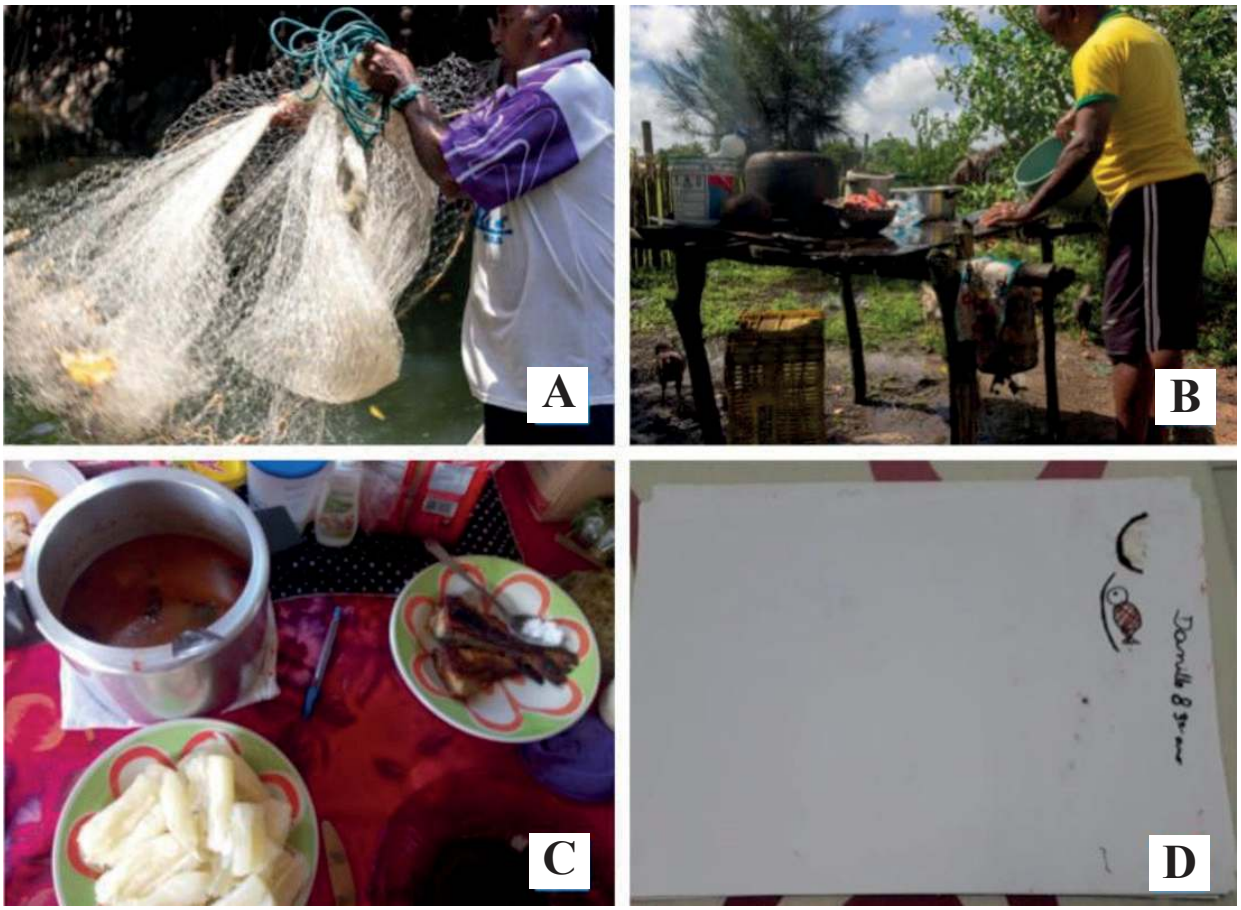
A partir da observação participante foi possível identificar quais práticas os moradores mantêm com a terra e os recursos hídricos, além dos distintos aspectos que estão interligados à ideia de comida e cultura (MENASCHE *et al.*, 2012). Identificou-se que a pesca é a maior fonte de renda da comunidade, uma atividade produtiva que envolve saberes, técnicas e práticas culturais que são transmitidas ao longo das gerações. Executamos oficinas de desenhos e pinturas com 15 crianças do 3° ano na escola da comunidade, o que revelou os gostos e costumes alimentares das famílias com as quais aquelas crianças residem.

Resultados e Discussões

Na região amazônica, nota-se maior interdependência das comunidades com as florestas e os sistemas hídricos (igarapés e rios), pois a pesca constitui elemento fundamental à segurança alimentar, além de ser a maior fonte de renda da comunidade. Segundo Mendes (2006), o peixe é um dos campeões na dieta alimentar da população amazônica, tendo em vista que esse alimento representa quase sempre a única opção para as famílias de baixa renda. Os desenhos feitos em uma oficina realizada com crianças da escola confirmam esse dado, já que em 11 dos 15 desenhos, o peixe é citado como alimento predileto ou o mais consumido em suas casas (Figura 4B).

Os moradores da comunidade relatam a escassez de algumas espécies, como tamuatá, pirarucu e botos (considerado mamífero pela ciência biológica, para os quilombolas é classificado como peixe). São diversos os fatores relatados para que tais animais diminuíssem seus números, mas os relatos são majoritariamente em relação aos búfalos que são criados pelos fazendeiros e quase sempre destroem a cerca das fazendas e andam em bando pela comunidade. Esse gado, que é facilmente adaptado ao ambiente da várzea, pisoteia a vegetação em torno e no fundo dos lagos e dos rios, o que causa a morte gradual dos peixes. Além disso, a criação de búfalos também causa problema nas águas, já que seus dejetos contaminam poços, lagos e rios, provocando danos à saúde.

Figura 4. As diversas visões da pesca em Mangueiras: (A) morador da comunidade praticando a pesca; (B) morador da comunidade preparando o peixe; (C) peixe frito, peixe cozido e macaxeira servidos para o almoço; (D) peixe na representação de Danilo, criança de 8 anos de idade.



Fotos: 1 e 2) Ygor Matheus, 2019; 3 e 4) Lara Vaz, 2019.

Outra queixa recorrente é a falta de seletividade alimentar dos búfalos. Os animais comem qualquer coisa e a qualquer hora: roupas, plantas, sacos plásticos, sapatos, redes de pescas, etc. Esse fato prejudicou diretamente as práticas de agricultura da comunidade, que tiveram que cercar seus quintais para tentar produzir pequenas plantações. Mesmo cercada, ainda há ocorrências de búfalos que destruíram os limites e pisotearam as plantações. O estudo desenvolvido por Barros *et al.* (2019) relata os problemas enfrentados pelos quilombolas da Baixada Maranhense em torno dos búfalos criados por fazendeiros.

Vale ressaltar que esse modelo de criação de gado bubalino foi implantado e fortalecido por instituições públicas, como a Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa) e a Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural (Emater), que apostam na produção de leite, carne e queijo a partir da criação não confinada. Mas o rebanho bubalino cresceu e se multiplicou sem nenhum controle sanitário, e os fazendeiros não apresentam vontade em mudar o quadro.

A caça também constitui importante fonte alimentar na comunidade. Segundo Figueiredo e Barros (2015), o termo "caça" pode ser usado para definir o ato de abater espécies silvestres, sejam mamíferos, aves ou répteis, que tenham utilidade alimentar. Esse recurso alimentar também se encontra em estado de ameaça. Segundo os moradores, a criação de búfalos nas fazen-

das fez com que os animais silvestres fossem desaparecendo como consequência da devastação da área para a criação de pastos e do próprio gado que assusta tais animais. Animais como a cutia e a paca, que antigamente eram vistos com facilidade na comunidade, já não é facilmente encontrado. A preguiça também não é mais encontrada com tanta frequência, tendo em vista a devastação de árvores para a criação de búfalos. O camaleão e o jacuraru são animais que a comunidade também relata sentir falta, mas estes são encontrados mais facilmente nas fazendas, já que Mangueiras está localizada em uma região alagada e dificilmente há ocorrências desses animais na comunidade. A banha do jacuraru (Figura 5), usada como remédio pelas famílias de Mangueiras, hoje é considerada rara, já que são poucos os moradores que conseguem caçar esse animal. Para o abate desses animais é necessário que haja a permissão dos donos das fazendas ou que a caça seja escondida dos fazendeiros, o que representa risco de morte para os moradores, pois relatam inúmeras fugas das fazendas por causa de tiros.

Figura 5. Banha de jacuraru usada para tratar inflamações.



Foto: Lara Vaz, 2019.

Além de um importante recurso, a caça se mantém como prática cultural repleta de conhecimentos etnoecológicos acerca das espécies silvestres, já que por muito tempo foi a principal fonte alimentar. A falta do hábito de caçar por ausência de animais gera, não só aumento na insegurança alimentar da comunidade, mas resulta em ataques a uma prática cultural, tendo em vista que, segundo Toledo e Barrera-Bassols (2009), a caça se realiza como experiência cotidiana e que requer anos de prática.

Como resultados de tais dificuldades ao acesso e manutenção dos principais recursos alimentares da comunidade de Mangueiras, os moradores precisam comprar carnes variadas de pequenos comerciantes da região. Os alimentos processados estão cada vez mais presentes na comunidade por causa do baixo custo, fácil acesso e até pela preferência alimentar que mudou bastante com o passar dos anos, segundo os moradores mais antigos. Esses alimentos são comercializados na própria comunidade em pequenas mercearias e tabernas por um preço considerado baixo e têm sido cada vez mais consumidos na comunidade. Segundo Costa (2011), antigamente a relação alimento e renda se dava apenas em centros urbanos, mas atualmente os meios rurais dependem cada vez mais do mercado para a compra de alimentos. Isso afeta diretamente os padrões alimentares das populações rurais, que foram atingidas pelos diversos ataques a sua terra e acabam tendo que consumir outros alimentos aos quais estavam habituados.

Figura 6. Período de cheia na comunidade de Mangueiras, PA.



Foto: Lara Vaz, 2019.

Figura 7. Roça de Cristina e sua família.



Foto: Lara Vaz, 2019.

A roça também é vista com pouca frequência na comunidade. A maioria das terras consideradas boas para o feitio de roças está nas mãos de fazendeiros que adentram o limite da comunidade com cercas e títulos falsos; além disso, os moradores alegam que "as terras boas estão nas mãos de fazendeiros", já que a comunidade passa por alagações sazonais (Figura 6). A falta de títulos de terras prejudicou a comunidade, que não se sente segura o suficiente para investir em terras que não possuem títulos, o medo de uma invasão é constante, o que prejudica diretamente a soberania e segurança alimentar de uma comunidade quilombola rural, já que o território é fundamental para uma alimentação saudável e digna, pois, assim como diversos grupos rurais, estas baseiam no território suas preferências alimentares, que se dão muitas vezes por diversas formas do extrativismo (ALMEIDA, 2002).

Pelas problemáticas que envolvem o território da comunidade, hoje há somente uma roça em Mangueiras. Cristina, quilombola de Mangueiras (Figura 7), é quem

mantém a roça junto a sua família. No local, cultiva-se a mandioca, planta que serve como matéria-prima para os principais alimentos presentes no prato paraense, como a farinha de mandioca, a farinha e goma de tapioca, o beiju e o tucupi. Tais alimentos são produzidos por Cristina e sua família e são vendidos para os membros da própria comunidade de Mangueiras e para as comunidades do entorno; outra parte fica para o consumo familiar.

Mesmo com as diversas situações em que o agronegócio e sua busca pelo capital interferiu em Mangueiras, identificam-se inúmeras práticas em vista do Bem Viver, que se faz como oportunidade para construir outra sociedade, baseada em uma convivência cidadã em diversidade e harmonia com a natureza, a partir do conhecimento de povos e comunidades tradicionais (ACOSTA, 2016). Algumas dessas práticas são as pequenas plantações que os moradores cultivam nos quintais de suas casas de forma agroecológica e para o consumo familiar, doação e venda a um preço justo e simbólico (Figura 8). As plantas cultivadas servem como base alimentar para a família que a cultiva e para quem precisa na comunidade, fazendo com que haja um ciclo de troca de sementes, frutos, legumes e vegetais entre a comunidade. Além disso, as famílias responsáveis pelos quintais produtivos prezam por plantações sem o uso de agrotóxicos e adubos industrializados. Percebe-se também que há na região uma relação de troca de alimentos entre os povoados e entre as famílias da comunidade de Mangueiras. As famílias trocam, entre si, o peixe pela farinha, o açaí pelo café, o jerimum pelo cheiro-verde, e por aí vai. Essas relações de troca e forma de produção estabelecidas pela comunidade ao longo do tempo se assemelham ao conceito do Bem Viver, pois essa ideia reconhece que há outras organizações econômicas, sociais, políticas e culturais que se opõem ao desenvolvimento capitalista e não sustentável.

Figura 8. Período de cheia na comunidade de Mangueiras, PA.



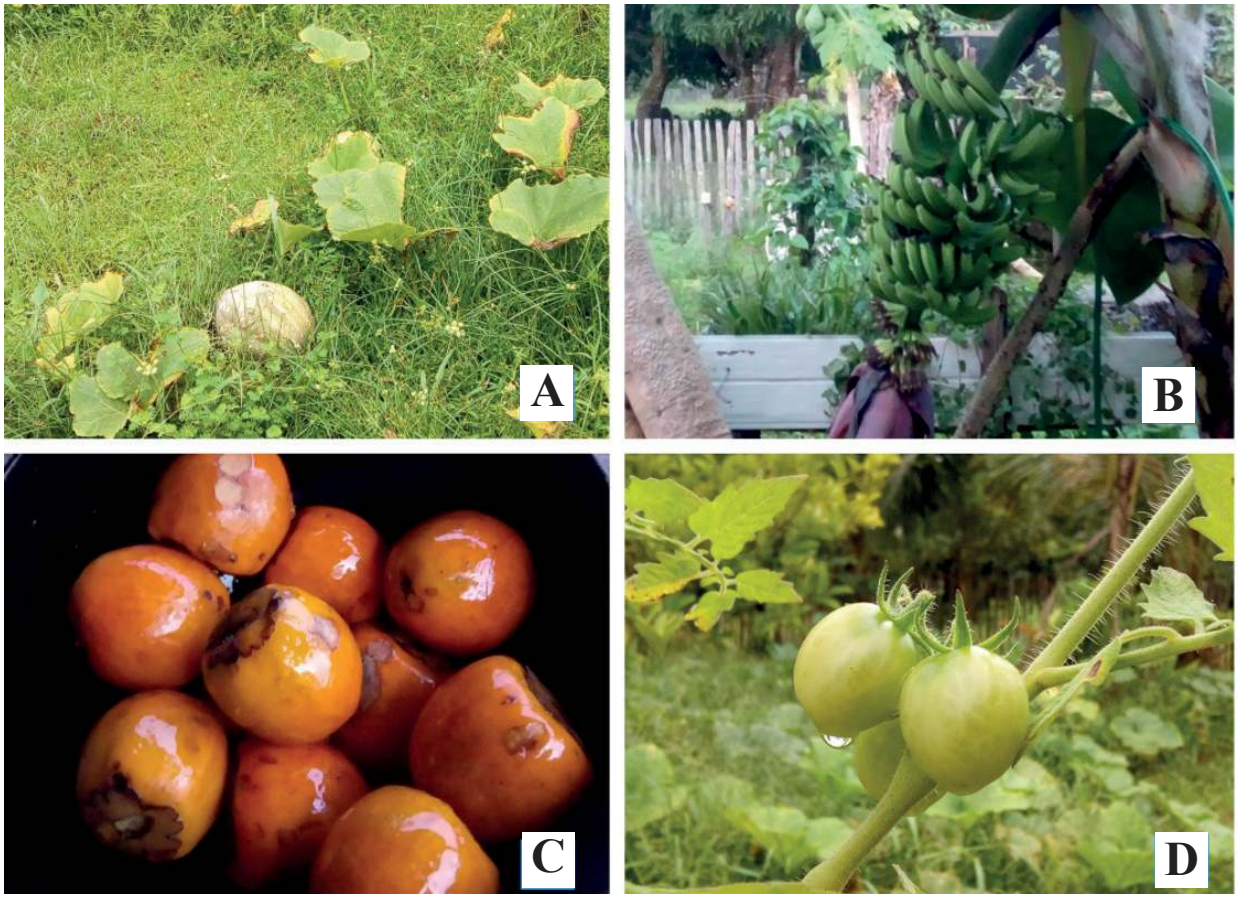
Foto: Lara Vaz, 2019.

Como resultado dessas relações de produção, nota-se que, entre as famílias que mantêm as plantações, nas famílias que compram os produtos oriundos dos cultivos e nas famílias que recebem os recursos por doação, há maior consumo de frutas, vegetais e legumes nas refeições (Figura 9). Essa rede de produção, venda e consumo, além de fortalecer os laços comunitários de Mangueiras, é uma forma de garantir uma alimentação saudável e de qualidade para os que ali residem.

A prática do plantar, mesmo que não seja em grandes roças como era costume entre os mais antigos, resgata o *habitus* ligado à terra e é revivido nas gerações que não podem mais plantar por diversos motivos. No ato de plantar, identifica-se o reavivamento de uma identidade quilombola, pois uma das maiores características dos grupos quilombolas rurais é a relação direta e afetiva com a terra. Cada família cultivadora tem memórias, saberes e conhecimentos únicos, e isso reflete na forma singular que cada um tem de decidir o que vai ser plantado e o porquê de se plantar.

Há quintais com árvores frutíferas e com plantas e ervas medicinais que revelam cosmologias e saberes tradicionais da comunidade, como o remédio proveniente da folha de algodão, popularmente conhecido como "verdinho". Dona Marluce, senhora cultivadora, foi quem nos apresentou o remédio em um episódio de virose em uma das viagens de campo. Segundo ela, basta amassar a folha do algodão com um pouco de mel de abelha e tomar[8]. Dona Marluce é conhecida na comunidade pelos seus saberes em torno dos alimentos e plantas medicinais. Seu plantio e suas criações de animais são reflexos de seus saberes e suas preferências: para curar a dor de cabeça, basta ferver a folha da laranja da terra e banhar a cabeça com o chá; se estiver sem sono é só amassar a folha do mamão amarelo e colocar na cabeça. Essas são plantas, que são facilmente encontradas no quintal, assim como limão, hortelã, tomate, jerimum, etc. Os pés de frutas são bastante cultivados na comunidade, na maioria das vezes esses não configuram complementaridade da renda familiar, mas representam importante fonte de satisfação alimentar e sombras para os arredores das casas.

Figura 9. Alimentos encontrados nos plantios da comunidade de Mangueiras: (A) plantação de abóbora; (B) bananas ainda no cacho; (C) pupunha, fruta protagonista dos cafés e lanches; (D) tomates-cereja na plantação de Dona Marluce.



Fotos: Fonte: Lara Vaz, 2019.

[8] Informação verbal fornecida Dona Marluce, da Comunidade Quilombola de Mangueiras em 2019.

A criação de animais também se faz presente na comunidade, mas de uma forma bem diferente daquela comumente praticada pelos grandes fazendeiros e empresários da região marajoara. Galinhas, bodes, cabras e até búfalos são criados por algumas famílias na comunidade e em pequena quantidade como uma forma de garantia da comida, de dinheiro – caso alguém da comunidade adoeça, por exemplo, e precise de dinheiro rápido para tratar –, e de remédio, em alguns casos. O leite de cabra é bom para os pulmões, a banha da galinha é boa para inflamações e dores, e por aí vai.

O Bem Viver, segundo Pablo Solón (2019), não está em receita específica ou quadrada, mas na relação entre seres humanos e natureza e as diversas cosmologias envolvidas. Está no equilíbrio entre o plantar, colher, repartir e, até mesmo, vender de forma justa em um comércio justo. Está na harmonia entre a terra e aqueles que vivem sobre ela, no equilíbrio com a natureza. Tudo isso é percebido na comunidade, mas sob o risco que correm com as diversas ameaças que sondam a região.

Considerações Finais

Os desafios encontrados na garantia e no exercício da segurança e soberania alimentar da comunidade são provenientes das problemáticas geradas pelo modelo capitalista de desenvolvimento. Esse modelo de desenvolvimento coloca as comunidades e povos tradicionais como grupos subalternos e que atrapalham o desenvolvimento. Se a terra é vista para esses grupos hegemônicos como um meio para a obtenção de lucro, apenas; para os quilombolas, os territórios são espaços de vida, sendo o acesso aos recursos de extrema necessidade para a garantia de seus direitos básicos, como a alimentação. É importante salientar que, segundo Quijano (2000), esse modelo de desenvolvimento atual se mantém como forma de exploração dos recursos naturais e na manutenção das taxas de lucro e de crescimento, fazendo com que a América Latina se reserve a papel periférico. Os países periféricos são constantemente instruídos a abrir e explorar seus recursos naturais, atingindo o âmbito dos direitos sociais em prol desse modelo.

Com a Medida Provisória nº 870/2019 (BRASIL, 2019), o Conselho Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (Consea) foi extinto. Esse órgão federal era responsável por formular, executar e monitorar políticas públicas para a garantia da segurança e soberania alimentar e nutricional; além de ser o responsável por estabelecer um diálogo com os conselhos estaduais e municipais. Como uma forma de retrocesso e fruto de governo que preza o modelo de desenvolvimento citado, essa extinção pode aumentar a mortalidade infantil, o desemprego e a pobreza e elevar o índice de doenças ligadas à alimentação. E esses fatores se agravam ainda mais em comunidades que não possuem títulos e não são regularizadas.

Várias comunidades quilombolas no Brasil enfrentam a mesma problemática: a falta de titulação de suas terras. Isso contribui para que todo o quadro alimentar seja alterado, já que, sem titulação, a ameaça é constante. Não se pode plantar em grande escala, porque o risco de perda de seus territórios é constante. Os locais aptos à caça e pesca estão sendo tomados por fazendeiros, fato que fez com que os moradores da comunidade configurassem novas práticas alimentares.

É notório que há na comunidade de Mangueiras uma forte relação de interdependência com os recursos naturais para a manutenção da segurança e soberania alimentar, mas, ao mesmo

tempo, esses recursos encontram-se ameaçados por conta de fazendeiros e latifundiários em torno da comunidade. Isso confirma os escritos da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (BRASIL, 2005), que nos diz que as dificuldades na titulação de terras prejudicam diretamente a alimentação e a sobrevivência das famílias, uma vez que os povos do campo possuem uma estreita relação com a terra, resultando também em dificuldades para acesso às políticas públicas. Diante de todo esse quadro de precarização, a comunidade continua reproduzindo suas práticas, transmitindo os saberes para as camadas mais jovens, como uma espécie de estratégia a fim de manter viva sua identidade cultural, cujos hábitos e práticas alimentares são elemento fundamental desse modo de ser quilombola em Mangueiras.

Referências

ACEVEDO MARIN, R. Quilombolas na Ilha de Marajó: território e organização política. *In*: GODOI, E. P. de; MENEZES, M. A. de M.; ACEVEDO MARIN, R. (*org.*). **Diversidade do campesinato**: expressões e categorias: construções identitárias e sociabilidades. São Paulo: Editora UNESP; Brasília, DF: Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural, 2009. v. 1, p. 209-228.

ACOSTA, A. El "buen vivir" para la construcción de alternativas. **Revista Casa de las Américas**, [s. l.], n. 251, 2008.

ACOSTA, A. **O bem viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. São Paulo: Elefante, 2016.

ALMEIDA, A. W. B. de. Os quilombos e as novas etnias. *In*: O'DWYER, E. C. (*org.*). **Quilombos**: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

BARROS, F. B. *et al.* A tradição da pesca no território Sesmaria do Jardim: conflitos socioambientais e estratégias de mobilização. **Vivência: Revista de Antropologia**, Natal, v. 1, n. 53, p. 128-152, 2019.

BONIN, A. A.; ROLIM, M. do C. M. Hábitos alimentares: tradição e inovação. **Boletim de Antropologia**, Curitiba, v. 4, n. 1, p. 75-90, jun. 1991.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, [2019]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 30 nov. 2019.

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**, Brasília, DF, 20 nov. 2003.

BRASIL. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. **Programa Brasil Quilombola**. Brasília, DF, 2005.

BRASIL. Lei nº 11.346, de 15 de setembro de 2006. **Lei de Segurança Alimentar e Nutricional**. Cria o Sistema Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional (SISAN) com vistas em assegurar o direito humano à alimentação adequada e dá outras providências. Brasília, DF: CONSEA, 2006. Disponível em: http://www4.planalto.gov.br/consea/conferencia/documentos/lei-de-seguranca-alimentar-e-nutricional. Acesso em: 29 out. 2019.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimentos Social e Combate à Fome. **Chamada nutricional quilombola 2006**. Brasília, DF: 2007a. Disponível em: https://fpabramo.org.br/acervosocial/wp-content/uploads/sites/7/2017/08/352.pdf. Acesso em: 29 out. 2019.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimentos Social e Combate à Fome. **III Conferência Nacional de Segurança Alimentar e Nutricional. Manual orientador**. Brasília, DF: 2007b. Disponível em: http://www4.planalto.gov.br/consea/eventos/conferencias/arquivos-de-conferencias/3a-conferencia-nacional-de-seguranca-alimentar-e-nutricional/relatorio-final-iii-conferencia-nacional-de-seguranca-alimentar-e-nutricional.pdf. Acesso em: 15 jun. 2019.

BRASIL. Medida Provisória nº 870, de 1º de janeiro de 2019. Estabelece a organização básica dos órgãos da Presidência da República e dos Ministérios. **Diário Oficial da União**, Poder Executivo, Brasília, DF, 1 jan. 2019.

CÂMARA INTERSETORIAL DE SEGURANÇA ALIMENTAR E NUTRICIONAL. **II Plano Estadual de Segurança Alimentar e Nutricional sustentável** – PESANS 2016/2019. Belém, DF: CAISAN, 2016.

CHOQUEHUANCA, D. **Hacia la reconstrucción del Vivir Bien**. La Paz: América Latina en Movimiento (ALAI), 2010. p. 6-13.

CLIFFORD, J. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. 4. ed. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2011.

CONSELHO NACIONAL DE SEGURANÇA ALIMENTAR E NUTRICIONAL. **I Conferência Nacional de Segurança Alimentar**. Brasília, DF: CONSEA, 1994.

COSTA, M. Mandioca é comida de quilombola? Representações e práticas alimentares em uma comunidade quilombola da Amazônia brasileira. **Amazônica – Revista de Antropologia**, Belém, DF, v. 3, n. 2, p. 408-428, 2011.

ESCOBAR, A. **La invención del Tercer Mundo**: construcción y deconstrucción del desarrollo. Bogotá: Norma, 1996.

FIGUEIREDO, R. A. A.; BARROS, F. B. "A comida que vem da mata": conhecimentos tradicionais e práticas culturais de caçadores na Reserva Extrativista Ipaú-Anialzinho. **Fragmentos de Cultura**, Goiânia, v. 25, n. 2, p. 193-212, 2015.

FREITAS, T. L. Descolonialidade e Bem Viver quilombola: resistências e re-significações identitárias em manifestações culturais negras no extremo sul do Brasil. *In*: CONGRESSO DA ASSOCIAÇÃO LATINOAMERICANA DE SOCIOLOGIA, 31., 2017, Montevideo, UY. **Anais (on-line)**. Montevideo: ALAS, 2017. Disponível em: http://alas2017.easyplanners.info/opc/tl/6698_tiago_larrosa_freitas.pdf. Acesso em: 28 nov. 2019.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. Departamento de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro – DPA. **Fundação Cultural Palmares**. Brasília, DF, 2016. Disponível em: http://www.palmares.gov.br/?page_id=31465. Acesso em: 29 out. 2019.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GUDYNAS, E. Bem Viver: germinando alternativas para o desenvolvimento. *In*: JÁCOME, M. L.; VILLELA, S. (*org.*). **Orçamentos sensíveis a gênero**: conceitos. Brasília, DF: ONU Mulheres, 2012.

HINTZE, S. Aportes para un abordaje multidisciplinario del problema alimentario. *In*: ALVAREZ, M.; PINOTTI, L. (*org.*). **Procesos socioculturales y alimentación**. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 1997.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo 2010, com projeção populacional para 201**6. Rio de Janeiro: IBGE, 2016. Disponível em: http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/default.shtm. Acesso em: 2 jul. 2019.

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA. R**elação de processos de regularização abertos no INCRA**. Brasília, DF: INCRA, 2018. Disponível em: https://antigo.incra.gov.br/media/docs/quilombolas/processos_abertos.pdf. Acesso em: 8 jul. 2020.

MALINOWSK, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental**: um relato do empreendimento e da aventura dos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MEIRELLES FILHO, J. C. Arroz no Marajó: a impunidade do agronegócio. **Revista Inclusão Social**, Brasília, DF, v. 7, n. 2, p. 86-96, 2014.

MEIRELLES FILHO, J. C. Quem liga para o Marajó? *In*: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). **Unidades de Conservação no Brasil**. São Paulo, 2010. Disponível em: https://uc.socioambiental.org/noticia/93491. Acesso em: 29 out. 2019.

MENASCHE, R.; ALVAREZ, M.; COLLAÇO, J. **Dimensões socioculturais da alimentação**: diálogos latino-americanos. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2012.

MENDES, P. M. **Segurança alimentar em comunidades quilombolas**: estudo comparativo de Santo Antônio (Concórdia do Pará) e Cacau (Colares), Pará. 2006. 173 f. Dissertação (Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento) - Universidade Federal do Pará, Belém, PA, 2006.

MORGAN, D. **Focus group as qualitative research**. London: Sage Publications, 1997. (Qualitative research methods series, 16).

PESSANHA, L. D. R. O sentido brasileiro da segurança alimentar. *In*: MOREIRA, R.; COSTA, L. (*org.*). **Mundo rural e cultura**. São Paulo: Mauad, 2002.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, E. (*org.*). A **colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

QUIJANO, A. El fantasma del desarrollo en América Latina. *In*: ACOSTA, A. (*org.*). **El desarrollo en la globalización el resto de América Latina**. Caracas: Nueva Sociedad e Ildis, 2000.

SÓLON, P. Bem Viver. *In*: SÓLON, P. **Alternativas sistêmicas**: Bem Viver, decrescimento, comuns, ecofeminismo, direitos da Mãe Terra e desglobalização. São Paulo: Elefante, 2019.

SOUSA, L. M. de *et al.* Alimentação escolar nas comunidades quilombolas: desafios e potencialidades. **Ciência & Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, v. 18, n. 4, p. 987-992, 2013.

SPRADLEY, J. P. **Participant observation**. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1980.

TOLEDO, V.; BARRERA-BASSOLS, N. A etnoecologia: uma ciência pós-normal que estuda as sabedorias tradicionais. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**, Curitiba, n. 20, p. 31-45, jul./dez. 2009..

ISSN 2525-4812 (versão online)
ISSN 2238-7641 (versão impressa)
http://www.revistaterceiramargem.com/index.php/terceiramargem/index

Recebido em: 9/12/2019
Aprovado em: 30/6/2020
Período de publicação: jan./jun. 2022

Revista Terceira Margem Amazônia
(v. 7 • n. 18 • Jan./Jun. 2022)

Como citar o artigo:

RODRIGUES, G. G.; BICALHO R.; MACEDO, P. C. S. Questão agrária, movimentos sociais populares e a luta pelo território: desafios e protagonismo quilombola no Brasil. **Revista Terceira Margem Amazônia**, v. 7, n. 18, p. 91-109, 2022. DOI: http://dx.doi.org/10.36882/2525-4812.2022v7i18p91-109

QUESTÃO AGRÁRIA, MOVIMENTOS SOCIAIS POPULARES E A LUTA PELO TERRITÓRIO

DESAFIOS E PROTAGONISMO QUILOMBOLA NO BRASIL

Guilherme Goretti Rodrigues[1]
Ramofly Bicalho dos Santos[2]
Pedro Clei Sanches Macedo[3]

Resumo: A Constituição de 1988 foi um importante marco para as comunidades quilombolas, em que pese o reconhecimento do Estado acerca da titulação dos territórios quilombolas, expressos no art. 68° do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) e, mais tarde, do Decreto nº 4.887 de 2003. Contudo, a realidade vivenciada pelos quilombos continua dramática, tanto pela dificuldade nos processos de titulação do território, quanto das situações de conflitos e violências, resultantes das desigualdades que marcam a questão agrária brasileira. Mesmo diante dessa realidade, emergem experiências coletivas de luta pelo território, encaminhadas pelo movimento quilombola, denunciando e buscando a efetivação das políticas públicas. Assim, o objetivo deste artigo é debater as políticas de reconhecimento do território nos limiares da questão agrária, buscando refletir, posteriormente, o lugar político e social ocupado pelo movimento quilombola na contemporaneidade. Quanto à metodologia, foi desenvolvida uma pesquisa de cunho bibliográfico, com enfoque qualitativo, apontando reflexões sobre a questão das comunidades quilombolas na atualidade. Como resultado, entendemos que, dentre os inúmeros desafios para os quilombos, suas experiências de resistência e existência apontam para a direção da construção de uma sociedade de fato justa e democrática, com respeito à diversidade e à diferença.

Palavras-chave: questão agrária, comunidades quilombolas, movimento quilombola, políticas públicas.

[1] Geógrafo, mestre em Educação, doutorando em Educação no Programa de Pós-Graduação em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares (PPGEduc), na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ).
E-mail: guilhermegoretti.geografia@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-7607-969X

[2] Pedagogo, doutor em Educação, professor associado da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), Seropedica, RJ.
E-mail: ramofly@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-8977-3581

[3] Pedagogo, doutorando em Educação no Programa de Pós-Graduação em Educação, Contextos Contemporâneos e Demandas Populares (PPGEduc) da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), Técnico em Assuntos Educacionais no Instituto Federal do Amapá (IFAP), Macapá, AP.
E-mail: pedroclei@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0002-4873-7242

AGRARIAN QUESTION, POPULAR SOCIAL MOVEMENTS AND THE STRUGGLE FOR TERRITORY: CHALLENGES AND QUILOMBOLA PROTAGONISM IN BRAZIL

Abstract: The 1988 Constitution was an important milestone for *quilombola* communities, in spite of the State's recognition of the title of *quilombola* territories, expressed in art. 68° of the Transitory Constitutional Provisions Act (ADCT) and, later, of Decree 4,887 of 2003. However, the reality experienced by the quilombos remains dramatic, both due to the difficulty in the processes of titling the territory, as well as the situations of conflicts and violence resulting from the inequalities that mark the issue. Brazilian agrarian. Even in the face of this reality, collective experiences of struggle for territory emerge, led by the *quilombola* movement, denouncing and seeking the implementation of public policies. Thus, the aim of this article is to debate the politics of recognition of the territory on the thresholds of the agrarian question, seeking to reflect, subsequently, the political and social place occupied by the *quilombola* movement in contemporary times. As for the methodology, a qualitative bibliographic research was developed, pointing reflections on the issue of *quilombola* communities today. As a result, we understand that, among the many challenges for *quilombos*, their experiences of resistance and existence point to the direction of building a truly fair and democratic society, with respect for diversity and difference.

Keywords: agrarian question, *quilombola* communities, *quilombola* movement, public policy.

Introdução

A existência das comunidades quilombolas se faz no interior do processo de formação social, política e econômica do Brasil. Durante séculos, nos mais variados contextos e realidades sociogeográficas, houve a resistência e existência do povo negro, como forma de contestar tanto a opressão do sistema colonial-escravocrata quanto à situação de exclusão e vulnerabilidade desses grupos no pós-abolição. Colocados como perigosos e subversores da ordem social, política e econômica estabelecida, muitos quilombos foram reprimidos de forma violenta pelo Estado e pela elite econômica. Além disso, criou-se no imaginário da sociedade brasileira a concepção de que as comunidades quilombolas são algo do passado e, mesmo admitindo sua existência no presente, os condenam sob o estereótipo de grupos atrasados.

Como adverte Almeida (2002), é preciso que nos libertemos da definição arqueológica de quilombo, isto é, devemos compreender as comunidades quilombolas ao longo do processo histórico e, especialmente, como elas se afirmam na atualidade, com novas dinâmicas sociais e culturais, como forma de existência no presente. De acordo com Gomes (2015, p. 120), por diversas regiões "[...] os vários quilombos – que já eram verdadeiras microcomunidades camponesas – continuaram se reproduzindo, migrando, desaparecendo, emergindo e se dissolvendo no emaranhado das formas camponesas do Brasil de norte a sul", ou seja, constituem-se como parte específica da totalidade das formas camponesas no Brasil, acumulando experiências, construindo suas identidades, partilhando as memórias coletivas e conhecimentos passados de geração a geração.

Portanto, a questão quilombola é tão contemporânea e complexa que merece a compreensão para uma realidade sensível, principalmente nos desafios que se articulam nas dimensões materiais – tais como a luta por terra e território –, assim como simbólica, por meio da valorização étnico-racial e cultural, que caminhe para a superação dos estigmas, preconceitos e do racismo, enraizado em nossa sociedade como herança colonial-escravocrata.

Do ponto de vista histórico, a Constituição Federal de 1988 (BRASIL, 1988) representou importante marco para as comunidades quilombolas, especialmente pelo reconhecimento enquanto sujeitos de direitos por parte do Estado, tanto na obrigatoriedade de titulação dos territórios, expressos no artigo 68° do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) quanto na proteção do patrimônio cultural material e imaterial desses grupos por meio dos artigos 215 e 216. Essas conquistas demarcaram um novo lugar político e social para os quilombos, fazendo-se visíveis para o estado e para a sociedade civil, seja na luta por políticas públicas ou no enfrentamento do debate e denúncia acerca da situação de vulnerabilidade e violência sofrida historicamente pelos quilombos, marcada por uma estrutura brasileira de profundas desigualdades sociais, políticas e econômicas.

Fruto desse processo de mobilização foi a posterior conquista do Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003 (BRASIL, 2003), no qual se estabeleceu o critério de autoatribuição de cada comunidade quilombola, isto é, quem define o que é quilombo não é o Estado, e sim a própria comunidade, a partir dos laços identitários, culturais, patrimoniais, inclusive na indicação do território ancestral a ser demarcado e titulado. Assim, demarcar o território quilombola, além de possibilitar a retomada das terras expropriadas historicamente (por latifundiários, agronegócio, mineração, dentre outros) garante a reprodução da existência material e imaterial dos quilombos, isto é, dos seus ricos elementos sociais, econômicos e culturais que conformam sua existência étnica no presente.

Outras políticas públicas essenciais foram conquistadas pelos quilombolas, tais como: o Programa Brasil Quilombola, criado em 2004, mais tarde incorporado por meio do Decreto n° 6.261, que dispõe sobre a gestão integrada para o desenvolvimento da agenda social quilombola, permitindo ações para consolidar o acesso à terra, a infraestrutura e qualidade de vida, a inclusão produtiva e desenvolvimento local, aos direitos e cidadania; o Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004, que promulga a convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) acerca da proteção e respeito aos direitos de povos indígenas e tribais; o Decreto n° 6.040, de 7 de fevereiro de 2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais; e a Resolução n° 8, de 20 de novembro de 2012, que define as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola na educação básica, fundamentais para que se valorize e respeite a rica contribuição dos quilombos para o processo civilizatório nacional, assim como se avance na luta antirracista.

Entretanto, após 3 décadas da aprovação do texto constitucional e da institucionalização de outras políticas públicas fundamentais para a existência material e simbólica dos quilombos, a realidade vivenciada por esses grupos continua dramática, tanto pela dificuldade e lentidão nos processos de titulação e demarcação do território quanto das situações de violações de direitos e conflitos resultantes das contradições que marcam a questão agrária brasileira. Certo que essa realidade não é nova para os povos historicamente oprimidos, porém a atual conjuntura social e político-econômica aponta cada vez mais para o acirramento dos conflitos, perseguição às minorias, combate à diferença e pluralidade por meio do discurso ultraconservador, que vem incitando a violência e ódio contra os quilombos.

Ou seja, desde a ruptura com um campo mais popular e democrático – ainda que com limites e contradições – em 2015, por meio do impeachment da ex-presidente Dilma Rousseff, do

Partido dos Trabalhadores (PT), e a ascensão de partidos políticos comprometidos com a agenda mais ortodoxa do neoliberalismo, que vem impondo a pulverização e retrocessos nos direitos dos trabalhadores, as políticas de governo revelam cada vez mais a ineficácia das políticas públicas destinadas às comunidades quilombolas, por meio da falta de investimento público, desmonte de ministérios ou secretarias ligadas à promoção da reforma agrária ou ao esvaziamento do diálogo democrático no interior do Estado.

Entretanto, esse cenário desfavorável não impede que se construam, por diversas regiões do Brasil, experiências de organização coletiva e luta popular, encaminhadas por homens e mulheres das comunidades quilombolas. Trata-se de sujeitos que tecem suas resistências por meio dos movimentos sociais populares, buscando afirmar seu protagonismo político e social, ao passo que criando estratégias de superação da realidade imposta.

Este trabalho foca em três questões e objetivos que visam contribuir para a compreensão dos desafios enfrentados pelas comunidades quilombolas na atualidade. Primeiro, buscamos analisar e traçar o panorama da questão agrária brasileira e a construção das políticas de reconhecimento dos territórios quilombolas a partir da Constituição Federal de 1988. É fundamental compreendermos as bases históricas da produção das injustiças sociais que opõem povos do campo e interesses da classe ruralista, ou seja, só conseguimos entender a luta pelo território quilombola quando a analisamos no interior da totalidade agrária brasileira. Segundo, apresentamos os problemas e limites quanto à efetivação das políticas públicas, assim como a tipologia dos conflitos enfrentados pelas comunidades quilombolas. Por fim, buscamos demonstrar a importância dos movimentos sociais populares, com destaque ao movimento quilombola por meio da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq), que se coloca no debate social e político como portadores de um novo projeto de sociedade em que supere as injustiças sociais e político-econômicas que marcam a sociedade brasileira

A questão agrária e as políticas de reconhecimento do território quilombola

A questão que marca a relação entre a estrutura agrária brasileira e a titulação do território quilombola caracteriza-se como um problema histórico, especialmente quando analisamos a configuração do espaço geográfico brasileiro desde a sua formação social, política e econômica. Ou seja, se afirmamos ou reconhecemos que há violações dos direitos e conflitos vivenciados pelas comunidades quilombolas, devemos entender a base em que ela está estruturada, isto é, historicizar as relações sociais e de poder perpetradas no campo brasileiro, os arranjos e as classes sociais em disputa.

Stédile (2011, p. 15), na sua contribuição para o debate da questão agrária brasileira, a define como um "[...] conjunto de interpretações e análises da realidade agrária, que procura explicar como se organiza a posse, a propriedade, o uso e a utilização das terras na sociedade brasileira". Com essa formulação, podemos afirmar que a base da nossa estrutura agrária é marcada pela concentração de terras e pelo latifúndio, muitas das vezes obtidos por meio de mecanismos ilegais (tais como a expropriação, coerção e grilagem) articuladas por políticas instituídas no Estado que privilegiam a classe ruralista.

Podemos citar três acontecimentos em tempos históricos distintos que explicam a nossa afirmação: a Lei de Sesmarias no período colonial; a Lei de Terras de 1850 no Império, pós-independência; e o Estatuto da Terra de 1964, no contexto da ditadura civil-militar. Tais fatos são fundamentais para explicar os motivos dos conflitos no campo atualmente e a dificuldade de encaminhar políticas que efetivamente alterem a realidade desigual na distribuição de terras no Brasil, que passa pela reforma agrária.

Em linhas gerais, a Lei de Sesmarias se caracterizava com a distribuição de terras a pequeno número de donatários, que deveriam ser pessoas de negócios e de muitos dotes. De acordo com Panini (1990), esse sistema de repartição – que vigorou até 1822 – foi a fonte do latifúndio no Brasil, pois estabeleceu-se a lógica de grandes porções de terras sob controle de poucos. Concomitantemente a concessão das sesmarias tinha preferência e legalidade jurídica sobre posseiros ou camponeses instalados no interior das terras concedidas ao sesmeiro, de forma que se estabelecia uma relação desigual e excludente entre fazendeiro e camponês (MARTINS, 1990).

Essa política das Sesmarias foi ratificada pela Lei de Terras de 1850, pois não só se privilegiou a manutenção do latifúndio, como se criou o mecanismo de compra e venda como critério para a posse e regularização das terras. Com preços elevados para a sua aquisição, essa lei manteve a exclusão das camadas mais pobres do acesso à terra, ao passo que estimulou ainda mais a formação de extensas propriedades monocultoras para abastecimento do mercado externo, valendo-se da mão de obra escrava (PANINI, 1990).

Tal estrutura agrária permaneceu no período republicano e pós-abolição, com a intensificação do modo de produção capitalista, no qual não se rompeu com o latifúndio, tampouco o modelo agrícola dependente (destinado à exportação). Como afirma Oliveira (2005, p. 468), "[...] o processo de desenvolvimento capitalista está igualmente marcado pela industrialização da agricultura", de forma que a concentração fundiária permaneceu nas mãos da classe ruralista, permitindo "[...] a possibilidade história da apropriação da renda capitalista da terra".

Esse é o caso do Estatuto da Terra[4] de 1964 que, embora objeto de disputas no interior da classe ruralista, possuía uma direção e pretensão clara do governo militar: favorecer as empresas agrícolas, ampliar as fronteiras por meio dos projetos de colonização e resolver os conflitos no campo com base na violência e expulsão dos camponeses em áreas de contestação social. Vale ressaltar também que as décadas de 1960 e 1970 são marcadas pela (contra) Revolução Verde, em que houve a mecanização no campo, uso de agroquímicos e fertilizantes a partir de uma "[...] farta concessão estatal de créditos e subsídios seletivamente direcionados para a agricultura patronal, tendo em vista disseminar tecnologia e privilegiar os produtos de exportação ou vinculados a programas energéticos (Proálcool, por exemplo)" (MENDONÇA; STEDILE, 2010, p. 73).

Por outro lado, todas essas políticas agrárias acabaram por reestruturar e redefinir as relações de trabalho. Mesmo no pós-abolição, a massa de ex-escravos ou de camponeses pobres, sem ter acesso à terra, se viram reestabelecendo as relações de trabalho com os fazendeiros, muitas

[4] O Estatuto da Terra tinha objetivos de modernizar e consolidar as empresas capitalistas no campo. Contudo, como afirma Houtzager (2004, p. 52), "[...] a lei refletia os interesses dos grupos comerciais de São Paulo que haviam apoiado o golpe, e foi veementemente rechaçada no Congresso, pelos representantes mais conservadores das classes latifundiárias". Entretanto, mesmo com a disputa entre classes e frações de classe nas políticas de Estado, o que estava em jogo era a manutenção do latifúndio e a concentração de terras, de forma que em nenhum momento se apontou na direção de promoção de justiça social e correção histórica na estrutura agrária.

vezes em situações análogas à escravidão (por exemplo, a peonagem). Seja de forma assalariada, por meio do trabalho sazonal ou temporário; seja no trabalho não assalariado, por meio da meação, parceria e trabalho familiar, o capitalismo refundou as relações de exploração e as bases para sua acumulação, trazendo uma realidade dramática para o campesinato, de forma que lutar pela terra tornou-se um meio fundamental e estratégico para reparação das injustiças, opressões e expropriação. Mesmo o camponês com a posse da terra não está isento dos conflitos provocados pelo avanço do agronegócio, da mineração, do extrativismo predatório e dos grandes projetos territoriais do Estado (por exemplo, as hidrelétricas, ampliação de rodovias, transposição de rios, etc.).

Entretanto, com este breve esboço histórico da questão agrária brasileira, qual é o lugar social e político dos povos quilombolas nesse processo? Ao contrário do que apontam algumas correntes teóricas, o capitalismo, por seu caráter contraditório e desigual, não conseguiu extinguir os quilombolas e incorporá-los sob a perspectiva do trabalho assalariado ou proletário[5], pelo contrário, cada vez mais se acirram e complexificam as lutas sociais no campo, confrontando-se projetos de sociedade, reforçando-se identidades, diferenças e lutas coletivas pela terra e pelo território.

> A compreensão do papel e lugar dos camponeses na sociedade capitalista e no Brasil, em particular, é fundamental. Ou entende-se a questão no interior do processo de desenvolvimento do capitalismo no campo, ou então continuar-se-á a ver muitos autores afirmarem que os camponeses estão desaparecendo, mas, entretanto, eles continuam lutando para conquistar o acesso às terras em muitas partes do Brasil. (OLIVEIRA, 2005, p. 35).

Ou seja, por mais que a estrutura agrária revele os seus aspectos mais desiguais, é preciso desvelar e estar atento para os sujeitos que resistem e emergem nessa realidade e se colocam de maneira decisiva na arena política, se mobilizando e organizando em torno dos movimentos sociais populares. Esse é o caso das experiências de luta do Movimento dos Trabalhadores sem Terra (MST), Movimento dos Atingidfos por Barragens (MAB), Via Campesina, e tantos outros movimentos que se articulam em diversas escalas e contextos sociogeográficos.

É neste sentido que devemos compreender as políticas de reconhecimento do território quilombola, isto é, não como uma ação exclusiva do estado, mas sim dos processos e das disputas na sociedade civil, que envolve homens e mulheres de carne e osso. Disputas estas que nascem das desigualdades sociais, políticas e econômicas, enraizadas historicamente na sociedade brasileira. Como afirma Poulantzas (2015, p. 134), "[...] o estabelecimento da política do estado deve ser considerado como a resultante das contradições de classe inseridas na própria estrutura do estado (Estado-relação)", mas que não se esgota no estado. Com essa formulação, cumpre destacar que nenhuma política pública se apresenta de forma definitiva, pois, mais do que conquistá-la, se faz necessário também defendê-la.

As comunidades quilombolas, que estiveram à margem da elaboração das políticas de Estado para com a questão agrária, reelaboraram seus modos de vida, os seus aspectos materiais e simbólicos, como forma de resistência e existência contra as opressões e subalternizações. Forjaram e partilharam experiências de luta pelo território nas diversas regiões do País, que atua-

[5] Sobre essa questão, ver Oliveira (2004).

ram como força histórico-social para emergência enquanto sujeitos de direitos. Por isso, a terra e o território possuem um significado e sentido específico para os quilombos, pois ela "representa o sustento e é, ao mesmo tempo, um resgate da memória dos antepassados, em que realizam tradições, criam e recriam valores, lutam para garantir o direito de ser diferente sem ser desigual" (GOMES, 2013, p. 439).

Assim, focamos em duas políticas essenciais para os quilombos neste processo de reconhecimento do território: o art. 68° do ADCT e o Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003 (BRASIL, 2003). Trata-se de leis que reconhecem a obrigatoriedade de titulação dos territórios quilombolas, definindo parâmetros e procedimentos, mas que estão sobre constante ameaça e disputa por parte da classe ruralista.

A década de 1980 demarca um momento especial para os movimentos sociais populares no Brasil, principalmente pelo esgotamento da ditadura civil-militar, a redemocratização brasileira e respectivo processo da Constituição Federal de 1988 – assim como da própria influência dos movimentos populares no mundo desde a década de 1960, a exemplo das lutas por libertação nacional nos países africanos, contra a segregação racial nos Estados Unidos e África do Sul, os movimentos estudantis, de mulheres, LGBTTQIs[6], ambientais, etc.

Do ponto de vista das comunidades quilombolas, Arruti (2009) traça um importante panorama a respeito da influência da militância agrária nos estudos sociológicos sobre o conceito de quilombo, assim como no encaminhamento das discussões acerca do direito ao território. Certo que essa influência já vinha de experiências organizadas nas comunidades negras rurais, tendo em vista a grande parcela da população negra que constitui o campesinato brasileiro. Dada a conjuntura da redemocratização, "[...] essa militância havia tentado fazer com que a Constituição de 1988 avançasse não só na direção de mecanismos gerais de reforma agrária, mas também no reconhecimento destas modalidades específicas de direito à terra" (ARRUTI, 2009, p. 109), ou seja, que se reconhecessem as formas particulares de organização social dos quilombos, tais como o uso coletivo da terra.

Entretanto, durante o processo da Assembleia Nacional Constituinte (ANC), entre os anos de 1987 e 1988, a questão quilombola foi tratada de forma superficial, sem que houvesse um debate profundo com as experiências das comunidades negras rurais e do próprio movimento negro até então, tanto no campo teórico, quanto na militância. O resultado foi a aprovação de um texto constitucional transitório, dizendo que "[...] aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos" (BRASIL, 1988, não paginado), ou seja, não houve qualquer explicitação acerca do que o Estado definia como "remanescentes de quilombos"[7], tampouco os procedimentos para a titularização, fato que gerou ainda mais insegurança para as comunidades quilombolas.

Concomitantemente, o art. 68° do ADCT ficou isolado dos artigos 215 e 216 da Constituição Federal, que tratam da proteção do patrimônio material e imaterial de povos afro-brasileiros

[6] A sigla LGBTTQIs se refere a lésbicas, gays, bissexuais, transexuais, travestis, queers e intersex.

[7] Para O'Dwyer (2002), a ideia de remanescente ainda estava vinculada a uma concepção de quilombo como algo do passado, que se apresenta como algo que sobrou, isto é, um resquício que guarda e conserva aspectos arqueológicos, o que segundo a autora é uma compreensão errônea, exatamente por não conceber o quilombo pelo que se afirma e se constitui no presente.

e indígenas, apoiando e incentivando suas manifestações culturais. Ou seja, dissociaram-se da compreensão de quilombo os elementos que constituem e formam seu território e suas territorialidades, tais como as práticas culturais, as formas de reprodução material e imaterial, as oralidades, ancestralidades, religiosidades, valores civilizatórios, dentre outros.

Silva (1997) adverte que essa superficialidade do art. 68° do ADCT foi causada pelo bloco parlamentar político-partidário conhecido como centrão, de caráter conservador e com influência da União Democrática Ruralista (UDR)[8]. Esse bloco foi responsável por alterar e enfraquecer qualquer artigo constitucional que apontasse para uma efetiva reforma agrária popular, combatendo a concentração de terras e o latifúndio. Neste sentido, como sinaliza Silva (1997, p. 23), o art. 68° "[...] passou a ter uma configuração de dispositivo transitório atípico, vez que só pode ser aprovado no apagar das luzes dos trabalhos de feitura da nova Constituição".

Percebe-se que, apesar da redemocratização e do processo da Constituinte, as disputas entre movimentos sociais populares e setores conservadores, tais como a classe ruralista, se faziam presentes. Contudo, o debate não se encerrou com a aprovação do texto constitucional, mas demarcou um importante momento da emergência do movimento quilombola no cenário nacional, fazendo valer suas demandas independentemente da conjuntura política.

As incertezas e lacunas deixadas pelo art. 68° do ADCT refletiram de forma imediata na demarcação e titulação dos territórios quilombolas. Para termos uma compreensão objetiva desse fato, a primeira comunidade titulada foi o quilombo de Boa Vista, localizado em Oriximiná, PA, no ano de 1995. Certo que essa lentidão é reflexo da estrutura agrária brasileira, afinal titular um território significa confrontar diretamente o latifúndio, a propriedade privada e os interesses da classe ruralista.

Ao longo dos anos subsequentes, nova tentativa de definir os procedimentos para titular os quilombos tal como o conceito adotado pelo estado atuou na contramão dos interesses do movimento quilombola. O Decreto n° 3.912, de 10 de setembro de 2001 (BRASIL, 2001), aprovado durante o governo Fernando Henrique Cardoso (FHC), estabelecia o reconhecimento e a titulação para as terras que eram ocupadas por quilombos em 1888 e que estavam ocupadas por remanescentes dos quilombos na data de promulgação da Constituição Federal, em 5 de outubro de 1988. Dois problemas objetivos apareciam com esse decreto: primeiro, a negação da existência étnica dos quilombos no presente, por uma concepção que o remete ao passado, preso e imutável nos aspectos sociais e culturais; segundo, a necessidade de comprovar a ocupação de terras por um período de 100 anos (entre 1888 e 1988), desconsiderando as dificuldades quanto ao acesso à documentação e dos próprios conflitos agrários, tendo em vista que muitos quilombos perderam suas terras por processos ilegais, tais como a expropriação por grilagem, ameaça e violência direta.

Esse panorama só vai ser alterado efetivamente quando da composição de um governo mais comprometido em atender as demandas populares e os anseios dos movimentos sociais. Com

[8] A UDR surgiu em 1985 por pecuaristas do estado de Goiás "[...] marginalizados do processo de 'modernização conservadora' da agricultura brasileira" (MENDONÇA; STEDILE, 2010, p. 125). Um dos principais objetivos era inviabilizar o ponto que tratava da desapropriação das terras que não cumprissem a sua função social, expressas no I Plano Nacional de Reforma Agrária (PNRA), por iniciativa do governo de José Sarney, em 1985. Por estarem à margem da modernização da agricultura brasileira e com receio de serem afetados pelo PNRA, esse bloco exerceu um importante lobby político durante a Assembleia Nacional Constituinte.

a posse do ex-presidente Lula, do Partido dos Trabalhadores (PT), em 2003, as comunidades quilombolas reivindicam novamente uma política pública que efetivamente contemple e amplie a demarcação e titulação dos territórios. Fruto dessa mobilização é a aprovação do Decreto nº 4.887, em 20 de novembro de 2003, revogando o Decreto nº 3.912 de 2001.

Enquanto definição do conceito de quilombo – que, como lembra Arruti (2009), está sempre em curso, isto é, não se esgota nele mesmo –, o Decreto nº 4.887 formulou que são "[...] 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 história sofrida" (BRASIL, 2003, não paginado). O critério de auto-atribuição não só reconhece a existência étnica dos quilombos no presente, como possibilita que as comunidades negras rurais, que partilham a memória coletiva da ancestralidade negra e da opressão sofrida historicamente, possam encaminhar seus processos de reconhecimento enquanto quilombos, assim como a titulação de seus territórios. Ou seja, quem define o que é quilombo não é o Estado, e sim os próprios sujeitos que vivem nessas comunidades.

O Decreto nº 4.887 (BRASIL, 2003) também foi acompanhado das Instruções Normativas (IN)[9], que regulamentam o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão e titulação do território quilombola. A atual IN 57/2009 (BRASIL, 2009) define, entre outros parâmetros, a Fundação Cultural Palmares (FCP) como aquela que irá expedir o certificado de remanescente de quilombo a determinada comunidade e, posteriormente, o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) como responsável para dar prosseguimento à titularização, que envolve a construção do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID)[10].

Todo esse histórico que buscamos apresentar acerca das políticas de reconhecimento do território quilombola, com base no art. 68° do ADCT e no Decreto n° 4.887 (BRASIL, 2003), escancara suas contradições e conflitos. Apesar da sua consolidação e institucionalização, tais políticas, embora fundamentais, não garantem a plena autonomia das comunidades quilombolas sobre suas terras. Isso se deve ao fato de que inúmeras são as pressões exercidas pela classe ruralista, tanto no âmbito do Estado – rechaçando qualquer proposição progressista que altere substancialmente a estrutura agrária – quanto nos processos e relações observadas no campo brasileiro, que cada vez mais violentam os povos do campo pelo avanço do agronegócio, da pecuária, da mineração, etc.

Mapear e tornar visíveis esses conflitos torna-se fundamental, não só por mostrar e denunciar as situações de desigualdades e injustiças, mas por refletir nos limites do atual modelo agrário sob a égide do modo de produção capitalista. Assim, apresentamos a seguir um panorama acerca da tipologia dos conflitos e as políticas em curso na atual conjuntura social e político-econômica que colocam em risco os processos de titulação dos territórios quilombolas.

[9] Entre os anos de 2004 e 2009, foram cinco as instruções normativas, estabelecendo os critérios para demarcação e titulação do território quilombola: a IN 16/2004, 20/2005, 49/2008, 56/2009 e 57/2009. Para esse debate, ver Carvalho (2016).

[10] Não só o governo federal é responsável pela titulação, como também estados e municípios, a partir de leis próprias. Por sua vez, de acordo com a IN 57/2009, o RTID engloba aspectos relativos a estudos antropológicos, etnográficos, históricos, geográficos, ambientais, socioculturais e econômicos, ecológicos, agronômicos, etc., envolvendo estudos técnicos e científicos elaborados pelo Incra, mas com indicação e participação das comunidades. Disponível em: http://www.planejamento.gov.br/assuntos/patrimonio-da-uniao/legislacao/instrucoes-normativas/instrucoes-normativas-arquivos-pdf/in-57-2009-incra-quilombolas.pdf/view. Acesso em: 30 out. 2019.

Violência, conflitos e políticas em curso

Entre os anos de 2005 e 2018, foram tituladas 124 comunidades quilombolas, de acordo com o levantamento do Incra (INCRA, 2018)[11]. Esse número nem de longe representa o quantitativo de comunidades presentes em todo o território nacional, calculado em mais de 5 mil[12]. Ou seja, quando o assunto envolve titulação e possível desapropriação de grandes fazendas ou latifúndios, o processo é lento e burocrático, tanto pelas interpelações e contestação dos ruralistas quanto pelas ameaças recebidas pelas comunidades quilombolas, especialmente destinadas às lideranças que articulam e pautam em seus quilombos a titulação das terras.

O levantamento da Conaq e Terra de Direitos (2018) revela os principais entraves e conflitos enfrentados pelas comunidades quilombolas, o que dificulta o encaminhamento do processo de demarcação e titulação, ao passo que escancara a situação de vulnerabilidade social e política vivida por estes quilombos. Tomando como base metodológica um universo de 71 territórios quilombolas espalhados nas cinco regiões brasileiras, o levantamento identificou 113 ocorrências de violação de direitos[13]: 29 por ameaça, perseguição ou intimidação; 18 por assassinato; 5 por cerceamento de liberdade (prisão ou detenção); 6 por contaminação de agrotóxicos; 15 por criminalização por meio de processos cíveis, criminais ou administrativos; 5 por destruição de casas e plantações; 4 por violência de gênero; 2 por abuso de autoridade; 2 por assédio moral; 3 por falta de políticas públicas elementares; 1 por retirada forçada de crianças quilombolas; 1 por tortura; e 22 por perda ou possibilidade de perda do território por invasão de terceiros (CONAQ; TERRA DE DIREITOS, 2018).

Quanto ao contexto do conflito, levantou-se que 11,8% foram causados por especulação imobiliária; 24,8% por latifúndio; 20,8% por megaprojetos socioambientais; 1,6% pela violência de gênero; 2,4% por milícia; 0,8% por racismo; 2,4% pelo tráfico de drogas; 32,8% por racismo institucional; além de 3,2% em que não foi possível informar o contexto e a motivação do conflito – como o caso de assassinatos (CONAQ; TERRA DE DIREITOS, 2018).

Tais dados revelam que, apesar da institucionalização no Estado das políticas públicas destinadas às comunidades quilombolas, as violações e os conflitos continuam acontecendo, fato que se justifica pela evolução da estrutura agrária brasileira e do modo de produção capitalista no campo, privilegiando as classes hegemônicas, ao passo que causando processos de violência, exploração e expropriação. Para manter a base de acumulação e reprodução do capital, agronegócio, mineradoras, setor imobiliário, etc., necessitam da expropriação e concentração de terras, provocando a expulsão ou a constante pressão sobre as terras ocupadas pelos povos do campo (quilombolas, indígenas ou camponeses).

Se por um lado os conflitos se materializam na realidade agrária, revelando uma situação dramática para as comunidades tradicionais, por outro as políticas de demarcação e titulação dos territórios quilombolas ganham disputa no interior do estado. Como vimos anteriormente, a própria construção do art. 68° do ADCT recebeu a interpelação e ação conservadora dos ruralistas,

[11] Esses dados podem ser consultados no site do Incra. Disponível em: http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-andamentoprocessosquilombolas_quadrogeral.pdf. Acesso em: 30 out. 2019.

[12] Dados levantados pela Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq). Disponível em: www.conaq.org.br.

[13] Determinada comunidade pode ter tido uma ou mais ocorrências de violação de direitos.

caso da UDR, assim como o Decreto nº 4.887, que nasce a partir das intensas mobilizações do movimento quilombola no início do governo Lula, em 2003.

Uma das maiores expressões de ataque frontal aos direitos dos povos quilombolas foi a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 3.239, encaminhada pelo então Partido da Frente Liberal (PFL), atual Democratas (DEM). Tal ação buscava tornar inconstitucional o Decreto nº 4.887, especialmente o critério de autoatribuição das comunidades. Contudo, em ação julgada no dia 8 de fevereiro de 2018, o Supremo Tribunal Federal (STF) considerou improcedente a ADI nº 3.239, representando na derrota da classe ruralista. Na mesma direção, o Projeto de Emenda Constitucional (PEC) 215, interposto no ano 2000 pelo extinto Partido Progressista Brasileiro (PPB), atual Partido Progressista (PP), prevê a transferência da demarcação e titulação de territórios indígenas e quilombolas do poder executivo para o legislativo, o que representa um retrocesso, afinal, se analisarmos a estrutura do Congresso Nacional, iremos perceber a forte presença da bancada ruralista, o que poderia inviabilizar os processos de titulação dos territórios tradicionais.

É importante salientar que ao nos referirmos aos ruralistas, reforçamos para as organizações de classe e frações de classe que compõem os blocos político-partidários no Estado, exercendo o lobby para aprovação de políticas públicas que atendam aos interesses de classe, dificultando qualquer direção efetiva que altere a estrutura agrária ou que garanta os direitos dos povos do campo. A Associação Brasileira do Agronegócio (Abag), a Frente Parlamentar da Agropecuária (FPA), a Sociedade Nacional de Agricultura (SNA), a Confederação da Agricultura e Pecuária do Brasil (CNA), a Sociedade Rural Brasileira (SRB), o Instituto Brasileiro de Mineração (Ibram) são exemplos de entidades que atuam na formulação de políticas públicas e disputam os recursos públicos do estado. Do mesmo modo, tais entidades de classe emergem e atuam no âmbito da sociedade civil, penetrando suas ideias e concepções por meio de propagandas, jornais, revistas, escolas, dentre outros, que atuam como difusores do conformismo em prol das dimensões positivas do agronegócio ou da mineração. Entretanto, o que escondem são os resultados e efeitos da expansão da fronteira agrícola e atividade minerária, produzindo cada vez mais a violência e violação de direitos dos povos quilombolas, indígenas ou camponeses.

Preocupa-nos, na atual conjuntura social e político-econômica, a intensificação da intolerância e os retrocessos dos direitos historicamente conquistados pelo conjunto da classe trabalhadora. No caso das comunidades quilombolas, duas ações específicas – entre várias outras que poderiam ser citadas – merecem atenção e reflexão.

Primeiro, logo no início do governo de Jair Bolsonaro, houve a expedição do Decreto n° 9660, de 1° de janeiro de 2019 (BRASIL, 2019b), que vinculou o Incra ao Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (Mapa). Essa vinculação representa a dificuldade ainda maior – ou até mesmo a completa nulidade – da política de demarcação e titulação dos territórios quilombolas[14], além de reforçar a realidade de violência e insegurança sofrida pelos quilombos.

Ressalta-se que o Ministério da Agricultura, que tem sua origem no Decreto n° 7.727, de 9 de dezembro de 1909, surge a partir das disputas no Estado da fração de classe representadas pela Sociedade Nacional de Agricultura (SNA), de forma que historicamente seus interesses fo-

[14] Essa dificuldade se reflete também nos recursos financeiros. De acordo com a Conaq e Terra de Direitos (2018), o orçamento de indenização para a demarcação de territórios quilombolas diminuiu de R$ 54.200.000,00 em 2010 para R$ 956.304,00 em 2018. Já o orçamento para que o Incra possa realizar os trabalhos e atividades de reconhecimento de um território quilombola, caiu de R$ 10.000.000,00 em 2010 para R$ 1.388.935,00 em 2018.

ram pautados pelos ruralistas (MENDONÇA, 1997). Não por muito, até o ano de 2019, a ministra do Mapa, Tereza Cristina, do Democratas (DEM), ex-presidente da Frente Parlamentar da Agropecuária (FPA), apoia de forma irrestrita a permissão no Brasil de novos agrotóxicos, o que não só cacifa uma política em prol dos ruralistas como também atua contra a sustentabilidade socioambiental, a agroecologia e a diversidade produtiva promovida pelas comunidades quilombolas, indígenas e camponesas.

Segundo o desmonte das secretarias de promoção da igualdade étnico-racial e respeito à diversidade pode reforçar ainda mais a situação de vulnerabilidade das comunidades quilombolas. Esse é o caso da extinção da Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (Secadi), no início do ano de 2019[15], que promovia ações e programas que visavam à implementação das políticas educacionais para os povos do campo, quilombolas e indígenas. Por sua vez, a Secretaria Especial de Políticas de Promoção de Igualdade Racial (Seppir), criada pela Lei n° 10.678, de 23 de maio de 2003, embora atualmente existente e vinculada ao Ministério da Mulher, da Família e dos Direitos Humanos (MMFDH), também sofreu interpelações quanto a sua continuidade – oriundos do discurso conservador – e não parece ser prioridade na atual conjuntura social e político-econômica.

Pulverizar a promoção da igualdade étnico-racial é reificar o racismo – base das desigualdades socioeconômicas no Brasil e violência contra a população negra –, que perpassam nas comunidades quilombolas de diferentes formas, gerando processos de opressão nas relações sociais, educativas, institucionais, ambientais e religiosas. Isso implica dificuldade do encaminhamento da luta pelo território, já que há tantos retrocessos na consolidação das políticas públicas em favor dos quilombos, quanto de uma desigualdade e violência que em muito dos casos reflete em ameaças a comunidades inteiras, fazendo com que haja a desmobilização dos sujeitos para o debate acerca da titulação do território.

Se por um lado esse breve panorama dos conflitos e políticas em curso, tanto no estado quanto na sociedade civil, revela uma difícil realidade para as comunidades quilombolas, por outro, é necessário estarmos atentos para as práticas e ações construídas pelos movimentos sociais que apontam para uma direção e horizonte de superação das injustiças e desigualdades históricas. Trata-se de sujeitos, individuais e coletivos, que se mobilizam em diversos contextos e escalas sociogeográficas, trazendo e fortalecendo suas experiências políticas na luta pelo território. Nesse sentido, apresentamos a seguir algumas reflexões acerca do papel das lutas populares na atualidade e o lugar político e social ocupado pelo movimento quilombola.

A construção da resistência e a afirmação da existência: o protagonismo do movimento quilombola

Trazer a perspectiva de um "movimento quilombola" já nos indica uma questão essencial: trata-se de sujeitos concretos, homens e mulheres que se põem no curso da história e que possuem a capacidade de intervenção e transformação da realidade. Certo, porém, que essa mudança não parte de nenhuma ação individualizada, por isso a importância de colocar no centro da reflexão os

[15] A extinção da Secadi se deu por meio do Decreto n° 9.465, de 2 de janeiro de 2019 (BRASIL, 2019a), pelo então ministro da Educação Ricardo Vélez Rodrigues.

movimentos sociais populares, pois se referem a sujeitos coletivos que potencializam suas vozes e reivindicações.

Ainda que possamos aqui conceituar o que é um movimento social, precisamos ir muito além do que uma demarcação puramente teórica. Por todas as regiões, nas múltiplas comunidades quilombolas, existem experiências, táticas e estratégias conduzidas de formas diferenciadas, mas que traduzem em lutas pelo território, pela afirmação de suas existências étnicas, que envolve identidade, memória, oralidade, cultura, ancestralidade, religiosidade, trabalho, produção de saberes, fazeres, etc. São sujeitos que lutam contra a subalternidade, o racismo e a exploração, como resultante de uma desigualdade estrutural marcada pelo processo de formação política, social e econômica da sociedade brasileira.

Como adverte Fernandes (2017, p. 54), "[...] a liberdade não é uma dádiva, mas uma conquista. Essa conquista pressupõe que os negros redefinam a história", ou seja, se redefinam a partir de uma luta antirracista e de classes, já que a grande parte da população negra se inclui na massa dos trabalhadores explorados, despossuídos, condenados aos baixos índices socioeconômicos. Como sinaliza Gomes (2017) – na sua compreensão quanto as ações do movimento negro –, muito mais do que um conceito,

> [...] Importa-nos compreender a potência desse movimento social e destacar as dimensões mais reveladoras do seu caráter emancipatório, reivindicativo e afirmativo, que o caracterizam como um importante ator político e como um educador de pessoas, coletivos e instituições sociais ao longo da história e percorrendo as mais diversas gerações. (Ibid., p. 23).

Ou seja, quando ampliamos a noção de movimentos sociais, podemos perceber como em cada realidade, em cada comunidade, se articulam as dimensões de emancipação, reivindicação e afirmação, de forma que precisamos retirar as lentes daquilo que deveria ser um modelo ideal de movimento social, e passar a entender aquilo que efetivamente se constrói pelas forças e vontades de homens e mulheres de carne e osso, tão importantes quanto qualquer definição ou teoria. Assim, podemos perceber como esses movimentos populares assumem o caráter educativo e político, justamente por trazerem aquilo que Ribeiro (2013, p. 136) afirma como "[...] construção de relações de tipo novo, que recolocam a relação dialética igualdade/liberdade nas condições de justiça, solidariedade e democracia", isto é, a construção de uma consciência crítica para a transformação concreta da realidade.

Nesse sentido, a luta pelo território quilombola vai muito além de uma simples demarcação e titulação de terras, mas confronta diretamente a estrutura agrária brasileira, com o latifúndio e com o modelo produtivo insustentável, que vem expropriando e expulsando os povos do campo. Concordamos com Ribeiro (2013, p. 121) quando aponta que "[...] não há como separar terra e capital, do que podemos concluir que a luta do campesinato precisa superar a mera reivindicação por uma reforma agrária produtivista para ser uma luta pela dissolução das relações capitalistas de produção". Dentro desta perspectiva ampla de campesinato – a diversidade na totalidade, em que incluem os quilombos –, o movimento quilombola, urgido e articulado pelas comunidades, impõe um marco fundamental: a luta pelo território e pela terra que envolve relações de solidariedade, justiça, trabalho como produção da existência humana e não como exploração, assim como outros elementos materiais e simbólicos que visam superar as relações capitalistas.

Atualmente, uma das maiores expressões do movimento quilombola é a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq), cujo embrião do movimento surge na década de 1980. De acordo com Arruti (2009), estados como Pará e Maranhão já vinham de experiências históricas de militância, inclusive na discussão sobre a identidade quilombola, assim como de luta pela terra, dados os conflitos agrários presentes nesses contextos. O Encontro de Raízes Negras, realizado em 1985, no Pará, e o I Encontro das Comunidades Negras Rurais do Maranhão, em 1986, são exemplos de iniciativas que estimularam, do ponto de vista sócio-histórico, a emergência de uma articulação e movimento que pudesse representar todas as comunidades quilombolas.

Foi no ano de 1995, durante a Marcha Zumbi dos Palmares, realizada em Brasília, DF, que se realizou o "I Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais Quilombolas", com a participação do movimento negro, quilombolas e outras representações da sociedade civil. De acordo com os dados disponibilizados pela Conaq (2019a)[16], nesse encontro deliberou-se uma comissão nacional provisória das comunidades quilombolas que pudesse mobilizar as comunidades em todos os estados da Federação.

Porém, no ano de 1996, durante o evento de avaliação do "I Encontro Nacional", realizado no município de Bom Jesus da Lapa, BA, que se cria enfim a Conaq, com objetivo de lutar pelo território e seu uso coletivo, promover o desenvolvimento sustentável, garantir as políticas públicas que levem em conta as necessidades de cada quilombo, tais como a educação quilombola, assim como fortalecer a autonomia e protagonismo das mulheres e a permanência dos jovens nos quilombos.

Ao longo dos anos, outros encontros nacionais foram acontecendo, tais como o de Salvador, BA, em 2000; Recife, PE, em 2003; Rio de Janeiro, RJ, em 2011; e o último realizado em Belém, PA, no ano de 2017. Esses encontros potencializaram a criação das organizações estaduais[17] que, embora autônomas, se vinculam e articulam com a Conaq. Seja por meio de associações, coordenações, comissões, conselhos ou federações – com ou sem registro jurídico – tais organizações são fundamentais para construir maior protagonismo das comunidades quilombolas e encaminhar de forma coesa suas demandas por políticas públicas, ao passo que denunciar a violação de direitos ou situações de conflitos no território.

Aliada a essa trajetória da Conaq, que se inicia oficialmente em 1995, a institucionalização no Estado das políticas públicas de demarcação e titulação do território permitiram, apesar das dificuldades, o debate da identidade quilombola no interior das comunidades negras rurais, recuperando memórias e oralidades para afirmá-las no presente. Essa situação foi positiva, especialmente no que se refere ao número de comunidades que passaram a encaminhar o seu processo de reconhecimento pela Fundação Cultural Palmares (FCP), assim como a titulação do território pelo Incra. Se em 1995 a Conaq contabilizava 412 comunidades, atualmente esse número pode superar 5 mil, entre comunidades identificadas, certificadas ou tituladas.

[16] Disponível em: http://conaq.org.br/nossa-historia/. Acesso em: 5 nov. 2019.

[17] De acordo com informações no site da Conaq, são 17 as organizações estaduais, a saber: na região Norte, os estados de Pará e Tocantins; no Nordeste, Alagoas, Bahia, Ceará, Maranhão, Paraíba, Pernambuco, Piauí, Rio Grande do Norte e Sergipe; no Sudeste, Espírito Santo, Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo; no Sul, Paraná e Rio Grande do Sul. Fazem parte também da representação da Conaq os estados do Amapá, Goiás, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Rondônia e Santa Catarina.

Percebe-se, com isso, a grande parcela da população quilombola que se faz presente no campo – fora aquelas localizadas em zonas urbanas –, colocando-se na arena e na disputa política e social por meio da organização popular. Do mesmo modo, apesar de a Conaq não ser o único movimento a representar as comunidades quilombolas, tendo em vista as múltiplas formas de representação popular em contextos sociogeográficos distintos, ela assume e expressa também a dimensão educativa.

Para Gohn (2012), três questões marcam a análise do aspecto educativo dos movimentos sociais. Primeiro, a dimensão da organização política, a partir da formação de uma consciência individual e coletiva que permite às classes populares serem protagonistas nos embates e disputas pelas políticas públicas, enfrentando seus antagonistas e elaborando estratégias para atingir suas demandas. Segundo, os acúmulos de experiências herdadas ao longo do processo histórico de opressão e violação de direitos são "[...] resgatadas no imaginário coletivo do grupo de forma a fornecer elementos para a leitura do presente" (Ibid., p. 23); ou seja, há uma direção e objetivo claro acerca das lutas a serem travadas pelas camadas populares, como condição de libertação da opressão. Por fim, como terceiro elemento, a dimensão espaço-temporal indica a importância dos momentos e encontros coletivos, de forma a compartilhar e fortalecer a consciência coletiva e os espaços educativos. Nas palavras de Gohn (2012, p. 25) "[...] este conhecimento leva à identificação de uma dimensão importante no cotidiano das pessoas, a do ambiente construído, do espaço gerado e apropriado pelas classes sociais na luta cotidiana".

Essas questões, embora não esgotadas em si, são propositivas porque atravessam o movimento quilombola, afinal ele é resultado de todo o processo histórico de subalternização e inferiorização, como herança colonial-escravocrata, assim como de negação do direito à terra e ao território. Entretanto, todo esse passado de resistências, lutas e sofrimentos são resgatados no imaginário coletivo para se afirmarem no presente. Com isso, os sujeitos quilombolas se organizam e se mobilizam para inverter a realidade de silenciamento, passando a ser protagonistas no agenciamento sociopolítico, encaminhando e reivindicando políticas públicas que os reconheçam enquanto sujeitos de direitos. Concomitantemente são portadores de um novo projeto de sociedade, trazendo novas concepções e sentidos filosóficos, étnicos, morais, culturais, que se articulam nas dimensões materiais e simbólicas.

Embora o diálogo no interior das comunidades e o debate com a sociedade civil seja fundamental, pela possibilidade de construção do consenso e da consciência crítica, essa não é a única frente de análise da ação do movimento quilombola. Como afirma Poulantzas (2015, p. 128), "[...] em relação principalmente às classes dominantes, em particular a burguesia, o Estado tem um papel principal de organização. Ele representa e organiza a ou as classes dominantes, em suma, representa, organiza o interesse a longo prazo do bloco do poder"; ou seja, é preciso estarmos atentos para as classes dominantes que compõem e fazem parte da ossatura do estado, e que historicamente vem utilizando-o para atender os seus interesses – a exemplo das políticas agrárias sob a influência dos ruralistas, a interpelação das políticas públicas de interesses dos trabalhadores ou dos povos do campo no que se refere a reforma agrária, combate das injustiças sociais no campo, etc.

A Conaq se faz atenta e presente no estado mediante a "Frente Parlamentar mista pela igualdade racial e em defesa dos quilombolas", criada no ano de 2011, com intuito de ser uma

associação civil, de natureza não governamental, de caráter suprapartidário, envolvendo parlamentares, ex-parlamentares, movimentos sociais e outras instituições da sociedade civil[18]. A composição dos blocos político-partidários em defesa dos interesses dos povos do campo, quilombolas, assim como dos trabalhadores, torna-se um importante meio de estar permanentemente em disputa pelas políticas públicas, assim como denunciar as tentativas de retirada dos direitos quilombolas – como ocorreu com a Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) nº 3.239, interposta pela bancada ruralista contra o Decreto nº 4.887. De acordo com a Conaq (2019b, não paginado), o objetivo atual da Frente Parlamentar é "[...] promover o debate, além de acompanhar e apoiar políticas, ações e projetos que permitam a defesa dos interesses das comunidades quilombolas no país", tendo como eixo central a luta pela titulação dos territórios quilombolas[19].

Diante de um cenário no qual ainda se produz violências e conflitos, percebe-se que as comunidades quilombolas, por meio das organizações representativas, assumem um lugar de protagonismo social e político, o que derruba as teses preconceituosas que rotulam esses sujeitos como passivos ou das comunidades como atrasadas, relegadas a um determinado passado. Entre conquistas, avanços e retrocessos, os quilombos estiveram no curso da história, buscando sair da invisibilidade a partir da construção da resistência coletiva e afirmação de sua existência étnica, trazendo para o conjunto da sociedade o debate acerca das nossas desigualdades, ocupando e disputando os espaços políticos de poder e decisão, assim como os de produção de conhecimentos, tais como as universidades públicas, afinal a luta não se encerra nas dimensões concretas (titulação dos territórios), mas também nas epistemologias que tratam historicamente dos quilombos.

Considerações Finais

Estamos em um momento crucial da história, em que o avanço do ultraconservadorismo e das ideias fascistas pelo mundo vem se traduzindo em sociedades cada vez mais intolerantes e governos cada vez mais impopulares e antidemocráticos. Não podemos deslocar dessa análise o modo de produção capitalista que, com suas crises e contradições, vem sendo o eixo da produção de toda a barbárie e violência. Entretanto, o aprofundamento da desigualdade social e a notória precarização das condições objetivas e subjetivas de vida não impede que haja a reação e mobilização popular, como meio de contestação e revolta contra o modelo social e político-econômico do capitalismo.

Ao colocarmos no centro das reflexões as comunidades quilombolas, buscamos trazer as contradições e os conflitos agrários que ainda se fazem presentes, e se acirram na atual conjuntura, gerando cada vez mais violência, exploração e impactos socioambientais – a exemplo das queimadas na Amazônia, em virtude da abertura de novas fronteiras agrícolas para o agronegócio e pecuária, assim como do rompimento de barragens em Minas Gerais por conta da mineração. Ainda que tenhamos as políticas públicas destinadas à demarcação e titulação dos territórios quilombolas, estas se mostram cada vez mais ameaçadas, dadas as constantes pressões exercidas pela classe dominante e hegemônica.

[18] Para ter acesso ao Estatuto da Frente Parlamentar, ver Matsuoka (2012).

[19] Até o ano de 2019, integra a Frente Parlamentar o presidente Bira do Pindaré (PSB/MA) e os deputados Camilo Capiberibe (PSB/AP), Gervásio Maia (PSB/PB), Vilson da Fetaemg (PSB/MG), Túlio Gadelha (PDT/PE), Valmir Assunção (PT/BA), Sâmia Bomfim (PSOL/SP); Talíria Petrone (PSOL/RJ); Edmilson Rodrigues (PSOL/PA) e Márcio Jerry (PC do B/MA).

Mesmo em uma realidade dramática, os povos quilombolas se organizam em torno dos movimentos sociais, constroem suas resistências e experiências políticas. São movimentos que se revelam como educadores de sujeitos, por permitir elevar a consciência crítica e colocar em pauta um projeto de sociedade que seja efetivamente popular, justo e democrático. Com isso, lutam pela manutenção e execução das políticas públicas, mas também colocam um novo paradigma para a reforma agrária, já que muito mais do que titular e demarcar um território é reconhecer a sua diversidade e pluralidade, combatendo um modelo produtivo baseado na monocultura, sem sujeito, destrutivo e insustentável.

Como adverte Konder (1985, p. 78), "[...] se a história está sendo feita, em medida inaceitável, pelos outros, então o problema está em passarmos a fazê-la mais decisivamente nós mesmos", isto é, tomarmos a posição enquanto sujeitos históricos e termos compromisso com a práxis. Por isso, torna-se necessário estarmos atentos para os sujeitos, homens e mulheres, que estão em luta, acumulando e partilhando de experiências em múltiplos contextos e escalas sociais. Seja nas pesquisas acadêmicas ou na prática política e militante, visibilizar a questão quilombola é estar comprometido e sensível com uma possibilidade histórico-concreta de transformação.

Referências

ALMEIDA, A. W. B. de. Os quilombos e as novas etnias. *In*: O'DWYER, E. C. (*org.*). **Quilombos**: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. p. 43-81.

ARRUTI, J. M. Quilombos. **Revista Jangwa Pana**, Madalena, v. 8, n. 1, p. 102-121, jan./dez. 2009.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, [2019]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 5 nov. 2019.

BRASIL. **Decreto n° 3.912, de 10 de setembro de 2001**. Regulamenta as disposições relativas ao processo administrativo para identificação dos remanescentes das comunidades dos quilombos e para o reconhecimento, a delimitação, a demarcação, a titulação e o registro imobiliário das terras por eles ocupadas. Disponível em: https://legislacao.presidencia.gov.br/atos/?tipo=DEC&numero=3912&ano=2001&ato=-d15kXUU90MNpWT534. Acesso em: 5 nov. 2019.

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**, Brasília, DF, 20 nov. 2003.

BRASIL. Decreto n° 9.465, de 2 de janeiro de 2019. Aprova a Estrutura Regimental e o Quadro Demonstrativo dos Cargos em Comissão e das Funções de Confiança do Ministério da Educação, remaneja cargos em comissão e funções de confiança e transforma cargos em comissão do Grupo-Direção e Assessoramento Superiores - DAS e Funções Comissionadas do Poder Executivo – FCPE. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 2 jan. 2019a.

BRASIL. **Decreto n° 9660, de 1° de janeiro de 2019**. Dispõe sobre a vinculação das entidades da administração pública federal indireta. [Brasília, DF], 2019b. Disponível em: https://legislacao.presidencia.gov.br/atos/?tipo=DEC&numero=9660&ano=2019&ato=a2cATWq5keZpWTebd. Acesso em: 4 out. 2019.

BRASIL. **Instrução Normativa INCRA nº 57 de 20/10/2009**. 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. Disponível em: https://www.legisweb.com.br/legislacao/?id=78048. Acesso em: 4 nov. 2019.

CARVALHO, A. P. C. de. Tecnologias de governo, regularização de territórios quilombolas, conflitos e respostas estatais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 22, n. 46, p. 131-157, jul./dez. 2016.

COORDENAÇÃO NACIONAL DE ARTICULAÇÃO DAS COMUNIDADES NEGRAS RURAIS QUILOMBOLAS; TERRA DE DIREITOS. **Racismo e violência contra quilombos no Brasil**. Curitiba: Terra de Direitos, 2018.

COORDENAÇÃO NACIONAL DE ARTICULAÇÃO DAS COMUNIDADES NEGRAS RURAIS QUILOMBOLAS.. Quem Somos. **CONAQ**, Brasília, DF, jan. 2019a. Disponível em: http://conaq.org.br/nossa-historia/. Acesso em: 5 nov. 2019.

COORDENAÇÃO NACIONAL DE ARTICULAÇÃO DAS COMUNIDADES NEGRAS RURAIS QUILOMBOLAS. Congresso agora tem a Frente Quilombola. **CONAQ**, Brasília, DF, 16 jun. 2019b. Disponível em: http://conaq.org.br/noticias/congresso-agora-tem-a-frente-quilombola/. Acesso em: 9 out. 2019.

FERNANDES, F. **Significado do protesto negro**. São Paulo: Expressão Popular, 2017.

GOHN, M. da G. **Movimentos sociais e educação**. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2012.

GOMES, F. dos S. **Mocambos e quilombos**: uma história do campesinato negro no Brasil. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GOMES, N. L. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola. *In*: BRASIL. Ministério da Educação. **Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais para a Educação Básica**. Brasília, DF: MEC: SEB: DICEI, 2013.

GOMES, N. L. **O movimento negro educador**: saberes construídos nas lutas por emancipação. Petrópolis: Vozes, 2017.

HOUTZAGER, P. P. **Os últimos cidadãos**: conflito e modernização no Brasil rural (1964-1995). São Paulo: Globo, 2004.

INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA. **Andamento dos processos**: quadro geral. Brasília, DF: INCRA, 2018. Disponível em: http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-andamentoprocessosquilombolas_quadrogeral.pdf. Acesso em: 30 out. 2019.

KONDER, L. **O que é dialética.** São Paulo: Abril Cultura: Brasiliense, 1985.

MARTINS, J. de S. **Os camponeses e a política no Brasil**: as lutas sociais no campo e seu lugar no processo político. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

MATSUOKA, E. A. de C. **Discurso e representação política**: estudo do comportamento político dos parlamentares integrantes da frente parlamentar mista pela igualdade racial e em defesa dos quilombolas. 2012. 149 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2012.

MENDONÇA, S. R. **O ruralismo brasileiro (1888-1931)**. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.

MENDONÇA, S. R.; STEDILE, J. P. (*org.*). **A questão agrária no Brasil**: a classe dominante agrária - natureza e comportamento 1964-1990. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010.

O'DWYER, E. C. **Quilombos**: identidade étnica e territorialidades. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

OLIVEIRA, A. U. Agricultura brasileira: transformações recentes. *In*: ROSS, J. L. S. (*org.*). **Geografia do Brasil**. 5. ed. São Paulo: EDUSP, 2005. p. 465-547.

OLIVEIRA, A. U. de. Geografia agrária: perspectivas no início do século XXI. *In*: OLIVEIRA, A. U.; MARQUES, M. I. M. (*org.*). **O campo no século XXI**: território de vida, de luta e de construção da justiça social. São Paulo: Editora Casa Amarela: Paz e Terra, 2004. p. 29-70.

PANINI, C. **Reforma agrária dentro e fora da lei**: 500 anos de história inacabada. São Paulo: Paulinas, 1990.

POULANTZAS, N. **O Estado, o poder, o socialismo**. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

RIBEIRO, M. **Movimento camponês, trabalho e educação**: liberdade, autonomia, emancipação: princípios/fins da formação humana. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

SILVA, D. S. da. Apontamentos para compreender a origem e propostas de regulamentação do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias de 1988. **Boletim Informativo NUER**, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 9-28, 1997.

STEDILE, J. P. **A questão agrária no Brasil**: o debate tradicional – 1500-1960. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011.

ISSN 2525-4812 (versão online)
ISSN 2238-7641 (versão impressa)
http://www.revistaterceiramargem.com/index.php/terceiramargem/index

Recebido em: 9/12/2019
Aprovado em: 15/8/2020
Período de publicação: jan./jun. 2022

Revista Terceira Margem Amazônia
(v. 7 • n. 18 • Jan./Jun. 2022)

Como citar o artigo:

NAZARÉ, M. L.; AMARAL, A. J. P. Resistência quilombola em Cachoeira do Arari diante dos impactos socioambientais do agronegócio nos campos marajoaras. **Revista Terceira Margem Amazônia**, v. 7, n. 18, p. 111-123, 2022. DOI: http://dx.doi.org/10.36882/2525-4812.2022v7i18p111-123

RESISTÊNCIA QUILOMBOLA EM CACHOEIRA DO ARARI DIANTE DOS IMPACTOS SOCIOAMBIENTAIS DO AGRONEGÓCIO NOS CAMPOS MARAJOARAS

Mailson Lima Nazaré[1]
Assunção José Pureza Amaral[2]

Resumo: Este texto se propõe analisar o avanço do agronegócio em região do arquipélago do Marajó, voltado a projeto de monocultura extensiva de arroz, que vem interferindo no cotidiano do território quilombola de Gurupá no município de Cachoeira do Arari. O objetivo é identificar como o projeto de monocultura de arroz interfere nas relações socioambientais no território quilombola, e quais as formas de resistências que envolvem esta comunidade quilombola sobre o avanço do agronegócio na região. Os procedimentos metodológicos envolvem pesquisa documental, bibliográfica com abordagem qualitativa e análise de conteúdo, como resultado evidencia-se que há desorganização das vidas comunitárias em função do agronegócio e retrocessos sociais que mobilizam politicamente a comunidade quilombola.

Palavras-chave: territórios, relações socioambientais, monocultura, colonialidade.

QUILOMBOLA RESISTANCE IN ARARI WATERFALL BEFORE AGRIBUSINESS SOCIAL AND ENVIRONMENTAL IMPACTS IN MARAJOARAS FIELDS

Abstract: This text aims to analyze the progress of agribusiness in the Marajó archipelago region, focused on the extensive rice monoculture project, which has been interfering in the daily life of the *quilombola* territory of Gurupá in the municipality of Cachoeira do Arari. The objective is to identify how the rice monoculture project interferes in the social and environmental relations in the *quilombola* territory, and

[1] Pedagogo, mestre em Estudos Antrópicos na Amazônia, membro do Grupo de Pesquisa Estudos Socioambientais Costeiros da UFPA e do Grupo de Pesquisa em Educação e Meio Ambiente da UEPA, participa também do Fórum de Museus de Base Comunitária e Práticas Socioculturais da Amazônia.
E-mail: marajo140379@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-7690-3140

[2] Sociólogo, doutor em Ciência: Desenvolvimento Socioambiental, professor da Universidade Federal do Pará (UFPA), Castanhal, PA.
E-mail: amaral12j@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0003-3956-3700

what forms of resistance that this *quilombola* community involves over the agribusiness advance in the region. The methodological procedures involve documentary, bibliographical research with qualitative approach and content analysis, as a result it is evident that there is disorganization of community lives due to agribusiness and social setbacks that politically mobilize the *quilombola* community.

Keywords: territories, socioenvironmental relations, monoculture, coloniality.

Introdução

A colonização que ocorreu no Brasil deixou na região do arquipélago do Marajó, na região amazônica brasileira, marcas profundas que constituem as persistentes relações de desigualdades e exclusões sociais que atingiram as comunidades tradicionais que habitam a região.

Estas exclusões, conforme destaca Monteiro (2006), têm origens marcantes nos sistemas de poder que ocorreram a partir da distribuição de terras pelos governos coloniais através do sistema de sesmarias, pelo silenciamento e atuação das ordens religiosas, presentes na região, e pelo sistema escravista que submeteram a população negra e indígena à condição de escravos.

O sistema de sesmarias, além de ocupar as terras e o ambiente natural dos povos originários, foi responsável pela estrutura de continuidades coloniais de grandes latifúndios existentes atualmente no arquipélago do Marajó, ao serem repassados aos proprietários atuais por meio de heranças familiares. "No período colonial, a constituição das famílias tradicionais estava intrinsecamente ligada aos fundamentos do poder, ou seja, latifúndio, poder local, honrarias, militarismo, autoridade" (SOARES, 2010, p. 49).

Esta perspectiva de poder e dominação que atravessou o Atlântico com os europeus durante o regime colonial, agora sob forma de colonialidade, como identifica Quijano (2010), permanece, invisibilizando e negando a existência de centenas de comunidades locais tradicionais marajoaras, entre elas os pescadores, vaqueiros, ribeirinhos e quilombolas.

As formas coloniais de dominação, como aponta Quijano (2010), continuaram mesmo com o fim e a destruição do colonialismo formal, sendo evidentes em explorações dos recursos naturais de regiões como a do arquipélago do Marajó que possui fortes concentrações fundiárias em áreas de rica biodiversidade e diversos ecossistemas, constituídos, segundo Miranda Neto (2005), de campos mistos onde predominam gramíneas e leguminosas, matas e grupos de árvores densas e mais espessas, formando ilhas florestais e de litoral formado ora por campos e mangues envolvidos de vários rios, igarapés e furos, além do que:

> As matas marajoaras são povoadas por belíssimas espécies de pássaros, multidão incalculável de insetos, como também por alguns mamíferos e outros animais bravios, ariscos à civilização, que preferem o retiro e o abrigo da natureza aos lugares desbravados e habitados pelo homem (MIRANDA NETO, 2005, p. 39).

Assim, estas características do arquipélago do Marajó, que se situa na foz do rio Amazonas, configuram o que Miranda Neto (2005) chama de um dualismo geográfico marcante com áreas de campos e zonas de matas.

Por causa deste dualismo que representa diversidades ecossistêmicas, Pacheco (2010) e Pacheco e Silva (2013) caracterizam a região do arquipélago como Marajós, por evidenciar a

existência de áreas de matas, campos, florestas, mangues, várzeas e dezenas de ilhas de forma heterogênea.

É nesse contexto que este estudo analisa o avanço do agronegócio na região do arquipélago do Marajó, voltado a projeto de monocultura extensiva de arroz, que se implanta através da lógica do discurso de progresso e modernidade, interferindo no cotidiano do território quilombola de Gurupá, no município de Cachoeira do Arari, causando prejuízos nas suas relações com a natureza, para atender a sociedade do consumo do sistema capitalista hegemônico.

O município de Cachoeira do Arari, portanto, é um dos 16 municípios que compõe o arquipélago marajoara, que, segundo Cruz (1987), situa-se na região dos campos, à margem esquerda do rio Arari, possuindo limites territoriais com os municípios de Soure, Salvaterra, Ponta de Pedras, Santa Cruz do Arari e Chaves, sendo banhado pelas águas da baía de Marajó e do rio Pará.

Assim, localizado no município de Cachoeira do Arari, o território quilombola de Gurupá é o lócus deste estudo, por ser uma das principais comunidades tradicionais na região que vem durante décadas resistindo às ameaças e interferências no seu território.

Neste sentido, os procedimentos metodológicos utilizados no trabalho partem de pesquisa bibliográfica e de campo, com abordagem qualitativa e análise de conteúdo. Ao utilizarmos a perspectiva de análise de conteúdo, buscamos, conforme Minayo (2000), garantir uma interpretação crítica acerca do objeto de estudo e dos resultados obtidos.

As coletas de dados foram realizadas através de entrevistas semiestruturadas e em fontes documentais e bibliográficas sobre o Plano de Desenvolvimento do Marajó e a monocultura extensiva de arroz que foi implantada na região. Entre a documentação analisada, constaram documentos de ações administrativas técnicas, jurídicos e ambientais, tais como Licenças Ambientais, Outorgas de Água, relatórios, entre outros.

Destaca-se que o projeto de monocultura de arroz nesta região se desenvolveu a partir da presença de produtores que migraram, após serem expulsos, em 2009, da região conhecida com Raposa Serra do Sol (RSS) em Roraima por conta de intensos conflitos com indígenas, vindo causar impactos socioambientais ao quilombo de Gurupá na Amazônia marajoara (ACEVEDO MARIN *et al.*, 2015).

Desta forma, tendo em vista examinar a relação de colonialidade presente na região dos campos marajoaras com o avanço do agronegócio, este estudo objetivou identificar como o projeto de monocultura de arroz interfere nas relações socioambientais no território quilombola de Gurupá, e quais as formas de resistências que envolvem esta comunidade quilombola sobre o avanço do agronegócio na região.

Pois, identificar formas de resistências ao pensamento colonizador e às propostas neoliberais, que têm como consequências a exclusão e as desigualdades sociais que fragilizam as comunidades rurais na Amazônia marajoara com a degradação do seu meio ambiente (NAZARÉ, 2018), são necessárias para que se possa refletir sobre as realidades e os impactos cotidianos que atingem os quilombolas na Amazônia.

A monocultura de arroz: de Raposa Serra do Sol ao território quilombola de Gurupá

Conforme destacam Acevedo Marin *et al.* (2015) e Cabral (2017), os produtores da monocultura de arroz presentes na região do território quilombola de Gurupá possuem sua origem a partir dos intensos conflitos ocorridos no estado de Roraima, envolvendo a demarcação de terras dos povos indígenas do território Raposa Serra do Sol.

Os procedimentos de demarcação e identificação de territórios indígenas, ao longo dos anos, têm sido função do poder executivo através de órgãos indigenistas, inicialmente pelo Serviço de Proteção do Índio (SPI), criado em 1910, e posteriormente pela Fundação Nacional do Índio (Funai), órgão ligado ao Ministério da Justiça (LAURIOLA, 2003), situação que atualmente encontra-se em controvérsia administrativa e jurídica, em virtude do interesse da gestão que iniciou em 2019 do governo federal, em tentar retirar da Funai as atribuições de demarcação de territórios indígenas. Isto ocorreu com publicações de decretos e medidas provisórias, como a MP-886/2019, que visou reestruturar os órgãos federais, repassando para o Ministério da Agricultura e Abastecimento (Mapa) a função de identificação e demarcação dos territórios indígenas, ato este vetado pelo Congresso Nacional e pelo Supremo Tribunal Federal (BRASIL, 2019). Entretanto, a polêmica persiste institucionalmente e, sobre os vetos, verifica-se que:

> Na sessão desta quinta-feira (1º) [de agosto de 2019], o Plenário do Supremo Tribunal Federal (STF), por unanimidade, referendou medida cautelar, deferida pelo ministro Luís Roberto Barroso, que suspendeu o artigo 1º da Medida Provisória (MP) 886/2019, que estabelece a organização básica dos órgãos da Presidência da República e dos ministérios, na parte em que altera os artigos 21 (inciso XIV e parágrafo 2º) e 37 (inciso XXI) da Lei 13.844/2019. Dessa forma, a transferência de competência para demarcação de terras indígenas permanece na Fundação Nacional do Índio (Funai) e não no Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (Mapa). (BRASIL, 2019, não paginado).

Portanto, em relação ao território Raposa Serra do Sol, segundo Vianna (2015), os primeiros procedimentos de demarcação e identificação iniciaram na década de 1970.

Em 11 de dezembro de 1998, o Ministério da Justiça editou a Portaria nº 820, a qual declara o território indígena Raposa Serra do Sol como de posse permanente para os povos indígenas, indicando uma extensão contínua de 1,67 milhão de hectares, proporcionando o início das ações de demarcação física da área pela Funai (MOTA; GALAFASSI, 2009).

Ressalta-se que as conclusões definitivas dos processos de demarcações de territórios ocorrem com um ato formal do Presidente da República, publicando um decreto de homologação da referida demarcação, o que vinha sendo aguardado para o território Raposa Serra do Sol.

Mota e Galafassi (2009) destacam que, em 13 de abril de 2005, foi assinada outra Portaria pelo Ministério da Justiça, de nº 534, reafirmando a declaração de posse permanente para os grupos indígenas Ingarikó, Makuxi, Taurepang e Wapixana sobre o território Raposa Serra do Sol. A portaria redefiniu os limites para uma área contínua de 1,74 milhão de hectares em virtude de maior precisão técnica do levantamento geográfico que se realizou.

Destaca-se que, desta vez, a demarcação contínua do território Raposa Serra do Sol, reconhecida pela Portaria n° 534, foi homologada por decreto Presidencial em sequência no mesmo ato em abril de 2005, onde se verifica que:

> Na mesma data, o Presidente Lula assinou decreto (sem número) homologando a demarcação administrativa do Território Indígena Raposa Serra do Sol. Além das coordenadas da área homologada, o decreto estabeleceu que o Parque Nacional do Monte Roraima deveria ser administrado em conjunto pela FUNAI, pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Renováveis – IBAMA e pela comunidade indígena Ingarikó. Também determinou que ficaria assegurado, nos termos do Decreto federal nº 4.412, de 07 de outubro de 2002, o ingresso das Forças Armadas e da Polícia Federal no território, respectivamente para a defesa do território e soberania nacionais e para garantir a ordem pública e proteger os direitos constitucionais dos índios. (MOTA; GALAFASSI, 2009, p. 31).

Importante ressaltar que, paralelo à morosidade dos procedimentos de demarcação e homologação do território indígena, intensos conflitos se acirravam na região envolvendo o garimpo ilegal, a pecuária e a agricultura, através da monocultura de arroz, com a participação do governo do estado de Roraima, políticos e grupos empresariais dominantes locais (LAURIOLA, 2003).

Yamada e Villares (2010) apontam que, em meio à espera pela demarcação definitiva do Território Raposa Serra do Sol, os conflitos envolveram intensas invasões na área, com casas e escolas sendo queimadas e lideranças indígenas sendo mortas, além de estratégias institucionais e jurídicas para questionar os procedimentos de demarcação.

Em termos institucionais, verifica-se que o governo do estado de Roraima criou munícipios dentro do território indígena objetivando criar obstáculos à demarcação da área e legitimar a presença de não índios, onde:

> Os Municípios de Pacaraima e Uiramutã foram criados apenas em 1995, dois anos após a identificação da [Terra Indígena] TI RSS pela FUNAI, o que ocasionou graves tensões dentro da terra indígena. De modo geral, entende-se que a criação desses municípios, em especial Pacaraima e Uiramutã, foi uma medida de reação à demarcação da TI RSS e uma forma de manter a ocupação de não-indígenas nesse território (cada um desses municípios contabiliza aproximadamente 7 mil habitantes). (MOTA; GALAFASSI, 2009, p. 33).

Assim, sem solução, o impasse sobre a demarcação do território indígena chegou ao Supremo Tribunal Federal (STF), para que este pudesse tomar a decisão definitiva, logo, movimentos contrários a demarcação organizaram várias ações judiciais a fim de atrasar e interromper o julgamento do caso (LAURIOLA, 2003).

Nessa direção, destaca-se a ação movida por Paulo César Quartieiro, que foi prefeito do município de Pacaraima (2004/2008), "[...] o líder mais destacado do movimento contra a retirada dos arrozeiros, sendo ele próprio, produtor de arroz em terras localizadas dentro da Terra Indígena Raposa Serra do Sol" (MOTA; GALAFASSI, 2009, p. 42).

Quartieiro, portanto, será um dos responsáveis pela migração da monocultura de arroz de Raposa Serra do Sol para a região do território de Gurupá em Cachoeira do Arari no Arquipélago do Marajó.

Entretanto, a presença dos produtores de arroz no território indígena Raposa Serra do Sol, no estado de Roraima, se encerra após décadas de espera pela demarcação definitiva da área, a qual ocorreu após manifestação definitiva do Supremo Tribunal Federal em 2009, o que ocasionou a retirada completa dos arrozeiros que ocupavam a região (VIANNA, 2015).

E sobre a situação dos produtores de monocultura de arroz que ocupavam a região, o ministro Carlos Brito (2009 apud MOTA; GALAFASSI, 2009, p. 60), em seu voto no julgamento, afirmou que:

> [...] não terem tais produtores, que iniciaram exploração econômica da região em 1992, qualquer direito adquirido à posse. Isso porque as posses que alegam antigas são, na realidade, resultado de esbulho, conforme demonstrado no laudo e no parecer antropológicos que embasou o processo demarcatório da terra indígena. Através dos estudos antropológicos, ficou provado que os índios foram empurrados, escurraçados da região, não sem opor resistência notória.

Neste sentido, a resistência dos indígenas em Raposa Serra do Sol apoiados por organizações dos movimentos sociais, como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI), movimentos e organizações pró-indígenas brasileiras e internacionais, Organizações não Governamentais (ONGs) e Universidades, resultou nesta vitória histórica para estes povos.

Entretanto, em menos de um ano de suas expulsões do território Raposa Serra do Sol, um grupo de rizicultores liderados por Quartieiro, que segundo Mota e Galafassi (2009), foi um dos ocupantes do território indígena atuante para não desocupar a área, protocolam na Secretaria de Estado de Meio Ambiente (SEMA) do estado do Pará, pedido de Licença de Atividade Rural (LAR), objetivando desenvolver atividade de rizicultura no município de Cachoeira do Arari, na região que envolve o território Quilombola de Gurupá, informando uma área de 2000 hectares, como destaca o relatório da SEMA/PA (PARÁ, 2013b, p. 4), em que:

> Em 30/06/2010, foi protocolado através do processo nº 2010/18815, de interesse do Sr. Renato de Almeida Quartieiro, solicitação de Licença de Atividade Rural (LAR), para área de uso alternativo do solo, com fins agrícolas através da implantação de orizicultura irrigada, em uma área de aproximadamente 2000 hectares, no imóvel denominado Fazenda Reunidas Espírito Santo e outras, com área total de 12.239,0857 hectares [...].

Assim, como se observa, a monocultura de arroz se introduz na região do Marajó e passa a intervir no cotidiano do território quilombola de Gurupá, os quais já vinham de intensos conflitos agrários envolvendo latifundiários da região com acirramentos desde a década de 70 com expulsões, queima de casas e proibições de realização de atividades extrativistas às margens do rio Arari e Gurupá (ACEVEDO MARIN, 2009).

Portanto, a monocultura de arroz, ao se estabelecer na região, ocupando extensas áreas, para além dos 2000 hectares informados inicialmente, causou alterações no meio físico e biótico do ambiente local (PARÁ, 2013b), logo, altera a quantidade, sobrevivência, reprodução e distribuição de espécies da fauna silvestre.

Além disso, a baixa diversidade ecológica ocasionada pela ocupação da monocultura extensiva de arroz contribuiu para alterar a cadeia alimentar local, eliminando ou fazendo migrar para outras áreas espécies que fazem parte da dieta alimentar da comunidade quilombola, como

algumas aves que saem de habitat natural no território quilombola e passam a se alimentar nas áreas da monocultura de arroz.

As migrações de espécies da fauna, como as aves, fazem parte de suas características instintivas cíclicas, estabelecidas em períodos de reprodução, busca de alimentos e descanso, organizados de acordo com os períodos sazonais anuais de chuvas e estiagens (PERONI; HERNANDEZ, 2011).

Nesse sentido, a produção de arroz, ao submeter extensas áreas em tempo integral ao alagamento em função da atividade de monocultura hidroagrícola (MAZOYER; ROUDART, 2010), torna-se habitat permanente para algumas espécies de aves como as marrecas (*Dendrocygna autumnalis*), e os patos selvagens (*Cairina moschata moschata*), que migram para esta região em virtude de serem aves granívoras, ou seja, se alimentam de sementes e grãos, como os de arroz, portanto, deixam seus habitats naturais e consequentemente modificam o sistema da predação selvagem local.

Essa alteração no sistema de predação local tem impacto profundo nas relações socioambientais da comunidade quilombola de Gurupá, ao causar a diminuição de biodiversidade e dificultar a prática cultural de caça de subsistência no território quilombola.

Se soma a estas questões a utilização do método de irrigação de volumes de água de leito do rio Arari, através de abertura de canais artificiais que vão das margens do rio Arari até as lavouras de arroz (PARÁ, 2013b), com captação diária que variou de 9600 m³/dia (GOMES *et al.*, 2018), para 155.542,91 m³/dia, conforme Outorga de nº 3070/2018, o que vem causando assoreamento ao rio e destruição de mata ciliar.

O rio Arari possui vital importância para a comunidade de Gurupá, ele margeia o território a partir do igarapé Murutucu até encontrar o rio Gurupá nas proximidades do rio Pará, influenciando ainda igarapés, furos e lagos no interior do território, sendo assim, responsável pelo transporte e formação de sedimentos e nutrientes que contribuem para a manutenção e desenvolvimento de diversos ecossistemas, com as várzeas e mangues, onde sobrevivem diversas espécies da fauna e flora que servem de subsistência para os quilombolas.

Desta forma, o uso do rio Arari, a partir da introdução da monocultura de arroz tem sido objeto de preocupação pelos quilombolas em virtude do uso de agrotóxicos nas lavouras, pois, após serem despejadas na plantação, estes produtos podem serem ingeridos por espécies da fauna, contaminar o subsolo, o ar pelo processo de evaporação, retornar ao rio pelos canais de irrigação, e serem transportados pelos fluxos de marés aos demais corpos hídricos do território contaminando peixes, sedimentos e nutrientes em diferentes ecossistemas do território.

A territorialidade, também passou a ser um dos principais pontos de tensão a partir do ingresso do agronegócio na região, pois, com a presença da monocultura de arroz, limitou-se o acesso das áreas que antes eram de uso comum pelos quilombolas para as atividades de subsistências de caça, pesca e extrativismo. Pois, desde o passado, como aponta Amaral (2009), as comunidades negras, ou seja, cada quilombo ou mocambo, se referem aos seus espaços como territórios coletivos onde já desenvolviam suas formas particulares de viver, com prática de agri-

cultura, produzindo alimentos, vivendo da extração e uso de recursos naturais oferecidos pelos rios e matas.

Com a presença do agronegócio, estes espaços deixam de ser coletivos e a natureza passa a ser objeto a ser dominada e transformada em mercadoria para atender aos objetivos do mercado, da busca incessante por progresso e desenvolvimento que caracteriza a sociedade moderna civilizada (LEFF, 2018).

Portanto, esta concepção de sociedade moderna civilizada que se sustenta no discurso eurocêntrico hegemônico de uma emancipação social, produz o que Dussel (1993) destaca como de falácia desenvolvimentista, fundamentado assim, o avanço do agronegócio nos campos de Cachoeira do Arari, que ganhou impulso com a publicação do Plano de Desenvolvimento Territorial Sustentável do Arquipélago do Marajó (BRASIL, 2006), instrumento proposto pelo governo federal e pelo governo do estado do Pará com o objetivo de ser um plano estratégico de desenvolvimento nesta região da Amazônia.

Ocorre que este tipo de desenvolvimentismo, como proposto pelo Plano, visa sobretudo atender à lógica do sistema capitalista (NAZARÉ *et al.*, 2019), que gera lucros comerciais em benefício de grandes corporações financeiras e industriais dos países centrais, norte americanos e europeus constituindo relações de colonialidade (BALLESTRIN, 2013). O Plano se apresenta com diversas diretrizes agrupadas em cinco eixos temáticos, sendo eles: 1) ordenamento territorial, regularização fundiária e gestão ambiental; 2) fomento às atividades produtivas sustentáveis; 3) infraestrutura para o desenvolvimento; 4) inclusão social e cidadania; e 5) relações institucionais e modelo de gestão (BRASIL, 2006, p. 6).

Destaca-se ainda, que o Plano apresenta um diagnóstico sobre a atividade agrícola regional vinculada às atividades que se relacionam com as práticas cotidianas das comunidades locais, onde é relatado que:

> A atividade agrícola na área do Plano, fortemente dominada pela atividade de subsistência, mostra-se bastante incipiente. O único produto com expressão em todo o Arquipélago do Marajó é a mandioca, com um volume de 28 mil toneladas em 2004, destacando-se na sua produção o município de Breves, secundado por Portel e Gurupá. (BRASIL, 2006, p. 32).

Entretanto, mesmo com este diagnóstico, não se incentivou as atividades de subsistências, mas os grandes empreendimentos agrícolas, ligados ao agronegócio, como a monocultura extensiva de arroz, oriunda dos conflitos agrários do território indígena Raposa Serra do Sol, que permanece na região do território quilombola de Gurupá há uma década.

Portanto, a presença da monocultura de arroz e suas interferências ao ambiente natural da região levou os quilombolas a organizarem estratégias de resistências ao empreendimento.

Nesse sentido, a partir da Associação de Remanescentes de Quilombo de Gurupá (ARQUIG), fundada em 2002, passaram a reagir ao avanço do agronegócio nesta região, tomando como experiências as lutas históricas travadas pela defesa do território contra fazendeiros locais, onde:

> A luta empreendida por grupos familiares, representados na Associação de Remanescentes de Quilombo do Rio Gurupá, pela permanência no território localizado entre o rio Arari

> e o rio Gurupá, município de Cachoeira do Arari perfaz vários momentos e processos conflituosos. (ACEVEDO MARIN; RODRIGUES, 2014, p. 13).

Desta forma, a presença da monocultura de arroz tornou-se mais um destes momentos conflituosos de lutas sociais, em que a comunidade organizada pela sua entidade social, a ARQUIG, construíram estratégias de resistências. E assim, segundo o quilombola Alfredo Batista[3] (informação verbal), tomaram como medida inicial organizar e fortalecer coletivamente a associação, e assim, atualizaram os cadastros da entidade registrando 233 (duzentos e trinta e três) famílias distribuídas em povoados, chamados de setores, sendo eles: Aracajú, Bom Jesus de Tororomba, Baixo Gurupá, Cabeceira, Campinho, Igarapé da Roça, Rio Gurupá e Tapera. Esses setores passaram a ser para a ARQUIG os espaços fundamentais para o desenvolvimento de suas dinâmicas organizativas, como destaca Alfredo Batista (informação verbal):

> Já teve vez que a gente teve que reunir até seis vezes nos meses, porque a comunidade é dividida em setores e em cada setor a gente tem de reunir e discutir os problemas que atingem a comunidade, pra poder a gente tomar decisão juntos.

Segundo Alfredo Batista (informação verbal), as estratégias de reunir nos setores têm como propósito elevar a consciência social da comunidade em relação à presença do agronegócio, fazer levantamentos de informações sobre impactos ambientais à comunidade e mantê-los mobilizados para a defesa do território.

Além disso, estabelecer relações sociais fora da comunidade foi outra estratégia de resistência adotada pela comunidade por meio da associação dos remanescentes de quilombo, e foi a partir destas relações sociais externas à comunidade que passaram a organizar e formalizar denúncias nos diversos órgãos públicos, reivindicando fiscalização sobre o método de irrigação do rio Arari e de uso de agrotóxicos nas lavouras.

A atuação da ARQUIG junto à sociedade também se direcionou aos eventos públicos como audiências e reunião institucionais, nas quais passaram a afirmar as denúncias protocoladas nos órgãos públicos, entre eles a Sema/PA e o Ministério Público Federal (MPF), sobre as interferências do agronegócio no território, como ocorreu em audiência pública realizada em 2013 no município de Cachoeira do Arari. Neste evento, o presidente da associação à época, o senhor Teodoro Lalor[4], fez duras críticas ao agronegócio; sobre a participação do representante da ARQUIG na audiência, Acevedo Marin e Rodrigues (2014, p. 101) relataram que:

> No dia 13 de agosto de 2013 esteve na audiência pública promovida pelo MPF e MPE para debater o impacto do projeto de arroz irrigado no município de Cachoeira do Arari, como já mencionamos. Os que ouviram seu discurso elogiaram sua firmeza e crítica aos portadores do "progresso" que acometiam contra dos direitos dos quilombolas.

A pressão da Arquig exigia que fossem realizados estudos e relatórios de impactos ambientais (EIA/Rima) nas atividades agrícolas e, por causa das solicitações, órgãos públicos como a Sema/PA e o MPF realizaram vistorias e fiscalizações na área da produção agrícola, o que levou à

[3] Notícia fornecida por Alfredo Batista, que foi presidente da Arquig até o ano de 2019, em entrevista ao trabalho de campo realizado em dezembro de 2019.

[4] Seu Teodoro Lalor foi um dos fundadores da Arquig, foi perseguido por décadas por defender o território quilombola de Gurupá até ser assassinado em 19 de agosto de 2013, alguns dias após participar audiência que debateu a presença do agronegócio na região (ACEVEDO MARIN; ALMEIDA, 2016).

instauração de processo punitivo pela Sema/PA (PARÁ, 2013a), e abertura de Ação Civil Pública pelo MPF contra os produtores de arroz, onde decisões judiciais foram tomadas. Em uma delas a Justiça Federal, decidiu:

> [...] defiro em parte o pedido de antecipação dos efeitos de tutela, para determinar que ao requerido Renato de Almeida Quartieiro se abstenha de utilizar o lançamento aéreo de agrotóxicos na plantação de arroz situada na fazenda Reunida Espírito Santo até que estejam cumpridos os requisitos previstos na legislação. (PARÁ, 2014, p. 10).

Essa decisão atendeu uma reivindicação da comunidade quilombola de Gurupá, entretanto, em seguida, teve seu efeito suspenso, demonstrando similaridade com os modis operandi que envolveram os conflitos no território indígena Raposa Serra do Sol, onde os rizicultores se utilizaram de poder político, econômico e jurídico para protelar a demarcação do território.

Portanto, a opção de fortalecer sua organização como movimento social e buscar apoio nas instituições da sociedade passou a ser um dos principais meios de resistência ao agronegócio praticado pela comunidade quilombola de Gurupá, o que possibilitou estabelecer de forma mais ampla parcerias com diversas entidades e instituições da sociedade como as Universidades, ONGs, sindicatos e o Ministério Público Federal e Estadual, possibilitando, assim, visibilidade às ameaças de destruição ao ambiente natural do território e à valorização de suas tradições culturais.

Nesse sentido, a valorização de suas práticas culturais de caça, pesca, do uso dos rios e florestas para o extrativismo e manejo de forma sustentável, por meio de conhecimentos e saberes tradicionais, como forma de viver nas diferentes realidades geográficas e climáticas (AMARAL, 2009), em oposição a concepção desenvolvimentista representada pelo agronegócio, expressou também estreita relação com a defesa do território e a resistência ao agronegócio, na medida que possui como objetivo a afirmação cotidiana da identidade ancestral da comunidade.

Além disso, ao afirmar suas identidades, há uma contraposição à concepção desenvolvimentista que se relaciona com a natureza de forma utilitária e subalterniza as comunidades tradicionais locais. Dessa forma, ao valorizar suas práticas culturais, os quilombolas de Gurupá resistem a uma relação de colonialidade, expressa no que Quijano (2010) vem denunciando como consequências das relações racista/etnicistas de poder, existentes desde os períodos de colonização.

Considerações Finais

Como observado, a presença do projeto de monocultura de arroz na região do território quilombola de Gurupá inaugurou, nesta região da Amazônia, a fase do avanço do agronegócio, que somada às disputas territoriais entre os quilombolas e fazendeiros locais, intensificaram conflitos que possuíam caráter eminentemente agrário para envolverem as questões ambientais (CABRAL, 2017), motivando a busca de estratégias de resistência pelos quilombolas para a defesa de suas territorialidades.

Onde suas relações com a natureza como modo de vida podem ser interpretadas como formas de resistência a uma concepção de sociedade que tenta invisibilizá-los, para atender os objetivos de um progresso vinculado à uma concepção de sociedade moderna.

Dentro dessa perspectiva é que a resistência da comunidade está ligada às suas incansáveis lutas para terem seus direitos de se manterem no território e usar o ambiente natural como forma de subsistência, para isto, a organização coletiva da comunidade, por meio da associação quilombola ARQUIG, passou a ter um caráter estratégico na mobilização e organização da comunidade.

Em suma, as resistências dos quilombolas de Gurupá ao avanço do agronegócio na região e as alterações ambientais, como a homogeneização da vegetação, supressão de parte de mata ciliar e assoreamento do rio Arari, ocasionadas pelas atividades da monocultura extensiva de arroz (PARÁ, 2013b), nos permite refletir sobre as formas e dinâmicas ocupacionais que rondam os campos marajoaras, pois, ao visarem atender os objetivos do desenvolvimento econômico, contribuem para manter estruturas de poder locais com base na exploração de ambientes naturais.

Portanto, a presença da monocultura de arroz e suas ações através da prática da irrigação e uso de agrotóxicos contribuem para gerar inseguranças nas relações socioambientais da comunidade, o que torna necessário que órgãos públicos ambientais realizem os estudos de impactos ambientais (EIA/Rima) e monitore as mudanças nos ecossistemas da região, como tem reivindicado a comunidade.

Referências

ACEVEDO MARIN, R. E. Terra de Gurupá e direitos territoriais de quilombolas do rio Gurupá e Arari. *In*: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA DA ANPUH, 25., 2009, Fortaleza. **Anais eletrônicos** [...]. Fortaleza: UFC, 2009. Disponível em: http://www.snh2009.anpuh.org/simposio/public. Acesso em: 10 jul. 2019.

ACEVEDO MARIN, R. E.; ALMEIDA, A. W. B. de (*org.*). **Liderança quilombola dos rios Arari e Gurupá "Diante da Lei"**: Teodoro Lalor de Lima. Rio de Janeiro: Casa 8, 2016.

ACEVEDO MARIN, R. E.; RODRIGUES, E. T. **Violências praticadas por autoridades civis e militares contra os quilombolas do rio Gurupá e Arari** – município de Cachoeira do Arari 2008-2013. Belém, PA: UFPA, 2014.

ACEVEDO MARIN, R. E. *et al.* **Povos tradicionais no arquipélago do Marajó e políticas de ordenamento territorial e ambiental**. Rio de Janeiro: Casa 8, 2015.

AMARAL, A. J. P. Remanescentes das comunidades dos quilombos no interior da Amazônia – conflitos, formas de organização e políticas de direito à diferença. **Revista Cadernos do CEOM**, Chapecó, v. 22, n. 30, p. 179-206, jun. 2009. Disponível em: https://bell.unochapeco.edu.br/revistas/index.php/rcc/article/view/457/291. Acesso em: 8 dez. 2019.

BALLESTRIN, L. América Latina e o giro decolonial. **Revista Brasileira de Ciência Política**, Brasília, DF, n. 11, p. 89-117, maio/ago. 2013.

BRASIL. Governo Federal. Grupo Executivo Interministerial. P**lano de Desenvolvimento Territorial Sustentável para o Arquipélago do Marajó-2006**. Brasília, DF: Casa Civil; Grupo Executivo Interministerial, 2006.

BRASIL. Supremo Tribunal Federal. **Portal STF**. Suspenso dispositivo de medida provisória que transferência demarcação de terras indígenas para Ministério de Agricultura (Coordenadoria de Imprensa). Brasília, DF, 24 jun. 2019. Disponível em: http://portal.stf.jus.br/noticias/verNoticiaDetalhe.asp?idConteudo=414818. Acesso em: 30 nov. 2019.

CABRAL, C. L. **Conflitos territoriais na comunidade quilombola de Gurupá – APA Arquipélago do Marajó/PA**. 2017. 277 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Departamento de Geografia, Universidade de Brasília, Brasília, DF, 2017.

CRUZ, M. E. M. da. **Marajó**: essa imensidão de ilha. São Paulo: MEM Cruz, 1987.

DUSSEL, E. **O encobrimento do outro**: a origem do mito da modernidade. Tradução: Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1993.

GOMES, D. L. *et al.* Expansão do agronegócio e conflitos socioambientais na Amazônia Marajoara. **Revista NERA**, Presidente Prudente, ano 21, n. 42, p. 135-161, 2018.

LAURIOLA, V. Ecologia global contra diversidade cultural? Conservação da natureza e povos indígenas no Brasil. O Monte Roraima entre Parque Nacional e terra indígena Raposa-Serra do Sol. **Revista Ambiente & Sociedade**, Campinas, v. 5, n. 2, p. 165-189, jan./jul. 2003.

LEFF, E. **Ecologia, capital e cultura**: a territorialização da racionalidade ambiental. [São Paulo]: Editora Vozes, 2018.

MAZOYER, M.; ROUDART, L. **História das agriculturas no mundo**: do neolítico à crise contemporânea. Tradução de Cláudia F. Falluh Balduino Ferreira. São Paulo: UNESP; Brasília, DF: NEAD, 2010.

MINAYO, M. C. de S. (*org.*). **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. Petrópolis: Vozes, 2000.

MIRANDA NETO, M. J. de. **Marajó**: desafio da Amazônia. Belém, PA: EDUFPA, 2005.

MONTEIRO, B. **História do Pará**. Belém, PA: Editora Amazônia, 2006.

MOTA, C.; GALAFASSI, B. **A demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol**: processo administrativo e conflitos judiciais. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2009.

NAZARÉ, M. L. Ecologia e biodiversidade na comunidade quilombola de Gurupá: um estudo a partir da implantação da monocultura de arroz. *In*: SIMPÓSIO DE CIÊNCIAS AMBIENTAIS NA AMAZÔNIA, 7., 2018, Belém, PA. **Anais eletrônicos** [...]. Belém, PA: UEPA, 2018. v. 1, n. 2, p. 203-210. Disponível em: https://paginas.uepa.br/pcambientais/simposio/anais_tcompleto_simposio_2018_volume_1.pdf. Acesso em: 6 dez. 2019.

NAZARÉ, M. L.; NASCIMENTO, P. M. R. do; PENHA, R. S. Grandes projetos em Barcarena-PA: impactos socioambientais causados pelas atividades da HYDRO Alunorte. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Pará**, Belém, PA, v. 5, n. 2, p. 98-117, 2019.

PACHECO, A. S. A conquista do Ocidente Marajoara: índios, portugueses e religiosos em reinvenções históricas. *In*: SCHAAN, D. P.; MARTINS, C. P. (*org.*). **Muito além dos campos**: arqueologia e história na Amazônia Marajoara. Belém, PA: GKNORONHA, 2010.

PACHECO, A. S.; SILVA, J. L. S. Nas margens do patrimônio marajoara. *In*: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA - ANPUH, 27., 2013, Natal, RN. **Anais eletrônicos** [...]. Natal: UFRN, 2013. p. 1-18. Disponível em: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364438352_ARQUIVO_NASMARGENSDOPATRIMONIOMARAJOARA-AGENOREJADDSON-VERSAOFINAL.pdf. Acesso em: 22 ago. 2019.

PARÁ. Justiça Federal Seção Judiciária no Pará, 9. Vara. **Decisão Liminar 2014, Processo 32727-30.2013.4.01.3900**. Belém, PA: MPF, 2014. Disponível em: http://www.prpa.mpf.mp.br/news/2014/arquivos/Decisao_liminar_caso_Quartiero_Marajo.pdf. Acesso em: 29 abr. 2019.

PARÁ. Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Sustentabilidade. **Processo punitivo nº 16951**. Belém, PA, 2013a. p. 70. Disponível em: http://monitoramento.semas.pa.gov.br/simlam/index.htm. Acesso em: 5 jun. 2019.

PARÁ. Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Sustentabilidade. Relatório Ambiental Simplificado (RAS). Norte GEO, 2013. Responsável técnico Cleber de Souza Oliveira. *In*: PARÁ. Secretaria de Estado de Meio Ambiente e Sustentabilidade. **Processo punitivo nº 16951**. Belém, PA, 2013b. p. 43-51. Disponível em: http://monitoramento.semas.pa.gov.br/simlam/index.htm. Acesso em: 5 jun. 2019.

PERONI, N.; HERNANDEZ, M. I. M. **Ecologia de populações e comunidades**. Florianópolis: CCB: EAD: UFSC, 2011.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder e classificação social. *In*: SANTOS, B. de S.; MENEZES, M. P. (*org.*). **Epistemologia do sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

SOARES, E. C. L. **Família, compadrio e relações de poder no Marajó (Séculos XVIII e XIX)**. 2010. 204 f. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2010.

VIANNA, C. M. Seguindo as trilhas do gado e do arroz na Raposa Serra do Sol: conexões transnacionais no embate entre a pecuária indígena e a rizicultura corporativa. *In*: REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E TECNOLOGIA - ReACT, 5., 2015, Porto Alegre, RS. **Anais eletrônicos** [...]. Campinas: Unicamp, 2015. v. 2, n. 2, p. 1-24. Disponível em: https://ocs.ige.unicamp.br/ojs/react/issue/view/70. Acesso em: 8 dez. 2019.

YAMADA, E. M.; VILLARES, L. F. Julgamento da terra indígena Raposa Serra do Sol: todo dia era dia de índio. **Revista Direito GV**, [s. l.], v. 6, n. 1, p. 143-157, jan. 2010.

ISSN 2525-4812 (versão online)
ISSN 2238-7641 (versão impressa)
http://www.revistaterceiramargem.com/index.php/terceiramargem/index

Recebido em: 14/11/2019
Aprovado em: 24/9/2020
Período de publicação: jan./jun. 2022

Revista Terceira Margem Amazônia
(v. 7 • n. 18 • Jan./Jun. 2022)

Como citar o artigo:

MACHADO, J. C. do N. "As antigas que dizem": mulheres quilombolas educam e se educam em um movimento transgressor ancestral. **Revista Terceira Margem Amazônia**, v. 7, n. 17, p. 125-143, 2022. DOI: http://dx.doi.org/10.36882/2525-4812.2022v7i18p125-143

"AS ANTIGAS QUE DIZEM"

MULHERES QUILOMBOLAS EDUCAM E SE EDUCAM EM UM MOVIMENTO TRANSGRESSOR ANCESTRAL

Joana Carmen do Nascimento Machado[1]

Resumo: Esta pesquisa aborda a organização política de Mulheres Negras do Território Quilombola do Rio Jambuaçu-Moju, PA, e a afirmação do poder feminino nesse Território, cuja centralidade está na dimensão educativa evidenciada no processo de retorno as formas de organização e lutas ancestrais de tais mulheres. O principal objetivo desta investigação é identificar e compreender as estratégias elaboradas por Mulheres Negras Quilombolas para estabelecimento do Poder Feminino nas comunidades nas quais estão inseridas. Para tanto, foram analisados os fatores apontados como determinantes para a tomada de consciência do recorte racial e de gênero, na trajetória pessoal e política dessas mulheres, bem como os processos educativos – formadores – e os saberes neles construídos. Tais saberes são compreendidos, neste trabalho, como pedagogias ancestrais transgressoras aprendidas, formuladas e utilizadas pelas Mulheres Negras Quilombolas nos contextos sociais e políticos pelos quais passaram. Em um processo de tensão, avanços e lutas, as mulheres negras entrevistadas assumiram um importante papel político no interior do movimento de defesa e manutenção do Território frente ao avanço do capital agromineral na região. A Escrevivencia foi a metodologia utilizada para dar corpo às narrativas outras produzidas pelas sujeitas que dialogicamente ensinam por meio de outras pedagogias, a dos desafios vividos por tais mulheres no trato político e pessoal da diferença entre os diferentes, no interior dos Movimentos Sociais de caráter indenitário. É nesse processo complexo que elas constroem e reconstroem suas pedagogias.

Palavras-chave: mulher negra quilombola, ancestralidade, educação, organização política, escrevivência.

[1] Beletrista, doutora em Educação, militante do Movimento Negro, ligada ao Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará (Cedenpa), Coordenadora Executiva da Rede FULANAS de Mulheres Negras da Amazônia Brasileira, Professora da Rede Estadual de Educação do Pará (Seduc/PA), Belém, PA.
E-mail: joanadacor@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-4228-979X

"LAS ANTIGUAS QUE DICEN": MUJERES QUILOMBOLAS EDUCAN Y EDUCAN EN UN MOVIMIENTO ANCESTRAL TRANSGRESIVO

Abstract: Esta investigación aborda la organización política de las mujeres negras en el Territorio *Quilombola* de Río Jambuaçu-Moju, PA, y la afirmación del poder femenino en ese Territorio, cuya centralidad está en la dimensión educativa evidenciada en el proceso de retorno a las formas de organización y luchas ancestrales de estas mujeres. El objetivo principal de esta investigación es identificar y comprender las estrategias desarrolladas por las Mujeres Negras *Quilombolas* para establecer el Poder Femenino en las comunidades en las que operan. Para eso, se analizaron los factores identificados como determinantes para la toma de conciencia del perfil racial y de género, en la trayectoria personal y política de estas mujeres, así como los procesos educativos – formadores – y los conocimientos construidos sobre ellos. Tal conocimiento se entiende, en este trabajo, como pedagogías ancestrales transgresivas aprendidas, formuladas y utilizadas por las Mujeres Negras *Quilombolas* en los contextos sociales y políticos por los que pasaron. En un proceso de tensión, avances y luchas, las mujeres negras entrevistadas asumieron un papel político importante dentro del movimiento de defensa y mantenimiento del Territorio ante el avance del capital agromineral en la región. La Escrevivencia fue la metodología utilizada para plasmar las otras narrativas producidas por las mujeres que enseñan dialógicamente a través de otras pedagogías, la de los desafíos vividos por tales mujeres en el tratamiento político y personal de la diferencia entre los diferentes, dentro de los Movimientos Sociales de carácter indemnizatorio. Es en este complejo proceso donde construyen y reconstruyen sus pedagogías.

Keywords: mujer negra quilombola. ancestralidad. educación. organización política. escrivivencia.

Introdução

Um dos grandes desafios para se pensar a Amazônia está em entender a enorme diversidade de sujeitos e culturas que a compõe, pensar uma Amazônia negra então, tem causado enorme impacto ao pensamento que produziu o apagamento da matriz africana e sua participação efetiva na formação e desenvolvimento do Território Amazônico, como afirma Salles (2005, p. 93), "Na Amazônia, contudo, a contribuição cultural do negro é sistematicamente diminuída e até negada, no conjunto de seus valores constitutivos", e quanto mais nos aprofundamos das intersecções para dar conta dessa diversidade, como a de gênero, mais contrastamos "[...] com a visão externa a região, homogeneizadora, que a vê como natureza, como floresta, como atrasada, como Reserva de Recursos, como Futuro do Brasil" (PORTO-GONÇALVES, 2001, p. 12).

Neste sentido, questões insurgem e demandam pesquisas com relação à presença negra na Amazônia Paraense, da Mulher Negra, dos Territórios de Resistência Negra e as conformidades educativas que representam, pois trazem à tona narrativas outras que têm provocado a reescritura da história, da história da Amazônia por meio da voz/sujeito de Mulheres Negras que souberam estabelecer formas, lugares, modos e sentidos próprios em oposição aos modos, sentidos e lugares externos produzidos pela ordem hegemônica. As mulheres negras estabeleceram formas de resistências cotidianas que subverteram tal ordem e passaram a colocar na ordem do dia corpos/mentes apartados do construto hegemônico e cada vez mais ligados às suas ancestralidades, provocando uma incômoda, mas necessária escrita da mulher negra no interior da produção científica, marcadamente branca e androcêntrica (SOARES; MACHADO, 2017, p. 205). Tais narrativas apontam para outra humanidade deslocada da humanidade tardia ocidental, apontam para outros

saberes e outras formas de subjetivações, as quais historicamente foram tratadas como subalternas e até fantasiosas.

O presente trabalho tem como objetivo identificar e compreender as estratégias elaboradas por Mulheres Negras do Território Quilombola do Rio Jambuaçu-Moju, PA, mais especificamente as estratégias estabelecidas pelo Grupo de Mulheres "Tucandeiras", que buscam no aprendizado ancestral – "As antigas que dizem" –, instituir um contra poder nas comunidades nas quais estão inseridas. Importa destacar que em todas as organizações a participação efetiva da mulher negra foi invisibilizada pela historiografia hegemônica estendendo-se, em dado momento, a produção dentro do próprio Movimento Negro, como bem aponta Lélia Gonzalez (2018, p. 112-113):

> De repente, o grande público toma conhecimento da importância do 20 de novembro para nós, negros deste País. Justamente porque a morte de Zumbi transfigura-se no ato, que por excelência, aponta para vida. Ao morrer, Zumbi continuou vivo, permanecendo na consciência de seu povo e também na dos opressores desse povo [...]. Palmares foi a primeira tentativa de criação de uma sociedade igualitária, onde existiu uma efetiva democracia racial. Por aí se pode compreender porque os movimentos negros do período pós abolição tiveram nele e em Zumbi a garantia histórica e simbólica de suas reivindicações [...] em 1978, em memorável assembléia realizada em Salvador, o Movimento Negro Unificado estabeleceu o 20 de novembro como Dia Nacional da Consciência Negra [...]. Mas cabe aqui uma pergunta: onde é que a mulher negra entra nesse papo? Será que nós não vamos falar de Dandara ou de Luiza Mahim?

A provocação de Lélia Gonzalez (2018), feita na década de 1980, na verdade, denuncia o vício hegemônico da escrita historiográfica que apaga a diversidade dos sujeitos no enfretamento as opressões e aponta, ao mesmo tempo, que as mulheres negras constituem poéticas próprias apresentando uma contrafala ao discurso oficial, ao discurso do poder, a exemplo das estratégias adotadas no estabelecimento dos territórios da formação dos antigos agrupamentos de negros escravizados em resistência ao regime de escravidão, as atuais Comunidades Quilombolas, contrariando a lógica estabelecida pelo "mundo colonial" que determinou um padrão de humanidade "naturalmente" dividida entre superiores e subalternos, fundamentada na imposição de uma classificação racial. Mulheres Negras que experimentaram dupla discriminação, a de raça e a de gênero, subverteram a ordem hegemônica, reestruturando um novo campo de poder, defendido neste trabalho como desencadeador de processos educativos transgressores diante do contexto de subordinação colonial imposto, acionando o mais eficiente mecanismo de resistência africana: a memória.

Tratadas como desconhecidas no universo histórico da formação da sociedade brasileira, cujas bases estão apoiadas no que Quijano (2005) define como "colonialidade do poder", a perspectiva eurocentrada do conhecimento que elaborou todo um repertório de determinações apoiadas na "[...] classificação social da população mundial de acordo com a ideia de raça" (QUIJANO, 2005, p. 117), cujo fim passou a ser a subalternização de toda experiência humana que se distinguisse da experiência europeia, as Mulheres Quilombolas do Território do Rio Jambuçu e tantas outras mulheres negras dão contorno a um repertorio de mobilizações e formulações que abalam as estruturas da colonialidade que as pretendeu desprovidas de "razão", acionando no processo de afirmação de suas humanidades, o que a lógica colonial/moderna negou como possibilidade

epistêmica, a relação estruturante entre humano e natureza e de um humano-humana, portanto, um humano-mulher.

Organização política de mulheres negras no território quilombola do Rio Jambuaçu-Moju, PA, e sua dinâmica educativa

Para entender a estrutura educativa da memória ancestral, recorremos a escritura do pássaro SANKOFA recuperando a filosofia africana do povo Akan, "nunca é tarde para voltar e apanhar aquilo que ficou atrás", o que entendemos se tratar de um ato de aprendizado que vai permear o processo organizativo das mulheres quilombolas que afirmam " nossos passos vem de longe", que voltaram suas cabeças ao passado/África e construíram um sistema de desenvolvimento, progresso e prosperidade das suas comunidades.

Esse movimento de retorno é também o movimento de guarda da memória e manutenção de tradições, modos, sentidos que dão conformidade á uma poética Afro-brasileira especifica, vale ressaltar que o sentido dado a tal poética, diz respeito a um particular do coletivo de sujeitos em resistência de narração do mundo imposto e a reconstituição das memórias da diáspora, é, portanto, a revelação do utópico desejo de construir um outro mundo (EVARISTO, 2010, p. 12), evidenciadas nas estruturas cosmológicas das rodas de capoeira, de samba, da contação das histórias, dos Terreiros e casas de Axé e do primeiro território de resistência da população negra ao regime de escravidão, o Quilombo.

As mulheres negras/Sankofas, constroem poéticas próprias dentro do vazio hegemônico apresentando uma contrafala ao discurso oficial e passam a compor todo um repertório de problematização do campo do saber, como o feminismo negro, mulher negra, gênero e educação. Tal elaboração está atravessada pelo que Mignolo (2008, p. 292) aponta como uma desobediência epistêmica, ou seja, a opção descolonial em não assimilar a nova "ordem hegemônica", porém elaborando novas instâncias capazes de estabelecer vínculos com estruturas de pensamentos deslocadas da hegemonia ocidental e a cada deslocamento evidenciando a genealogia dos processos constitutivos.

No rastro da história, a poética da narrativa quilombola em nível local vai encontrar estudos na historiografia sobre a grande ocupação feita por negros aquilombados, donde o Município de Moju, ao tempo de 1850 era descrito como uma "[...] região infestada de mocambos era o rio Moju [...], o Moju sobretudo, onde os negros, cientes da existência daqueles mocambos, estavam muito agitados" (SALLES, 2005, p. 248). Nos dias atuais, encontramos um movimento de mulheres que afirma seguir os passos das "Comadres", essas como verificaremos a seguir, muito se assemelham ao grupo das Taieiras, as Estrelas do Oriente, as Irmãs de Raimundo, associações de mulheres negras que se organizavam por dentro das irmandades negras, nos idos de 1682-1769, as quais Salles (2015, p. 159) caracterizou como uma espécie de sociedade beneficente, pois "Prestava socorro ao membros quando em estado de moléstia e impossibilidade de prover a subsistência, promovendo-lhes ainda os enterramentos 'com decência e mandando celebrar sufrágios no 7º dia de passamento'".

De igual maneira, as Comadres, uma organização informal de mulheres negras da Região do Rio Moju, prestavam serviços de assistência a doentes, nascimento ou morte de alguma pessoa na região, como aponta Waldirene Castro, da Comunidade do Puacê:

> Essas comadres organizavam a questão dos partos ou quando geralmente tinha um doente, certo aquele grupo que ia tá lá, tipo uma espécie de vigília desse doente... Cuidava de doente... Geralmente era uma mulher no pós-parto, ou que ia acompanhar essa gravidez, ou mesmo quando tinha um falecido elas cuidavam do aviso nas comunidades, do enterro e do terço.[2]

Mas também davam contorno à luta de combate às opressões deferidas sobre os novos territórios que se constituíam na região a ponto de "infestar" a região de mocambos,

> Era assim, antes a padroeira daqui era N.S Conceição, hoje a igreja já reconhece a N.S da Trindade, mas era assim, quanto tava assim, quando elas sabiam, por exemplo, de ameaças, iam esmolar, pedir contribuição pra fazer uma reza, uma festa pra Santa, e aí tinha uma coisa de se cantar, de fazer versos, nessa de cantar, fazer as ladainha já deixavam o recado do perigo que o camarada tava correndo. Quando não era reza era os puxiruns. Se juntavam pra fazer um puxirum em determinado roçado e aí já iam avisando em forma de canto. A minha avó, contava uma que a avó dela cantava pra ela que foram avisar o pai dela que era fugido que já tinham descoberto o roçado dele e o dono dele ia buscar ele de volta, era assim: "no roçado das senhoras/ quando veio avisar/ que duas luas não tarda/ nenhum retiro se afirmar/ corro, tira, levanta/ não deixa a semente estragar". Foi assim que nós viemos parar aqui neste Puace, porque essas comadres avisaram o pai da minha bisavó e aí deu tempo dele sair de lá.[3]

Consta na narrativa das Mulheres Quilombolas do Jambuaçu que as "Comadres" eram mulheres ligadas à igreja de N. S. de Santana do Bujaru, no município de Bujaru, e essas "Comadres" eram as pessoas de confiança da igreja, me informou Dona Malafaia, membra do Grupo de Mulheres "As Centenárias", na altura dos seus 104 anos:

> Elas começavam a peregrinação delas lá no Bujaru e vinham chegar pra cá [...] a minha mãe me contava que ela tinha uma tia lá no Bujaru e que essa tia disse pra minha avó, irmã dela no caso, cuidar da imagem de Santana, e essa imagem sumiu, daí que essa imagem foi ser encontrada aqui, como encontraram ela aqui, aqui ela ficou e não saiu mais, foi que formou essa comunidade daqui da N. S. de Santana. Depois já se sumiram duas imagens mais, a da N.S das Graças, que formou a comunidade das Graças e depois já apareceu lá no São Manuel, a imagem do São Manuel e daí que as comadres que vinham pra cá, acabaram por ficar aqui, quer dizer algumas porque as outras voltaram.[4]

Dona Raimunda Malafaia dá evidências de que a formação dos quilombos/mocambos não se dava pela via da fuga somente, isto porque "[...] o negro aprendeu a se organizar. Chegou o momento em que a fuga não era mais uma aventura com resultados indefinidos [...] os quilombos cresceram rapidamente, pois eram o principal foco de atração dos negros escapados das cidades e fazendas" (SALLES, 2005, p. 111-112). A formação das três primeiras comunidades, N. S. de Santana, N. S. das Graças e São Manuel, localizadas no alto Rio Jambuaçu, são evidências do nível de sofisticação adotado para formação da resistência ao regime de escravidão, o que carac-

[2] Informação verbal fornecida por Waldirene Castro, do Território Quilombola do Jambuaçu, em 2018.
[3] Informação verbal fornecida por Waldirene Castro, do Território Quilombola do Jambuaçu, em 2018.
[4] Informação verbal fornecida por Dona Raimunda Malafaia, do Território Quilombola do Jambuaçu, em 2018.

terizamos como uma singularidade ímpar, são comunidades formadas e articuladas por Mulheres Negras por dentro do sistema que as determinou como "[...] um tipo acomodado que passivamente aceitou a escravidão e a ela correspondeu de maneira mais cristã, oferecendo a face ao inimigo" (GONZALEZ, 2018, p. 114). Felizmente Dona Raimunda Malafaia está a nos contar que as Comadres não deram a face para o inimigo bater, pelo contrário, a ação dessas mulheres dá conta de que mesmo com a tentativa de invisibilizá-las, estas se fizeram presentes, vivas e ativas, dentro da conjuntura desumana do regime escravista.

Em que pese toda tentativa das ciências humanas ocidental em invisibilizar mulheres negras, elas r-existem, inclusive quando suas resistências dão sustentação a construção de um novo conceito de Mulher e de Mulher Negra, posto que, se para o pensamento ocidental o conceito de mulher está atrelado a uma determinação biológica subalterna em relação ao também biológico homem superior, para as mulheres da diáspora africana o conceito de Mulher rompe as barreiras das subalternizações recuperando a concepção africana do ser e do poder acionando, por exemplo, o elemento da antiguidade, donde, nas sociedades yorubanas pré-coloniais, "[...] a organização era (e ainda é) determinada em grande parte por meio da antiguidade. A antiguidade como fundamento das relações sociais yorubanas é relacional e dinâmica, ao contrário do gênero, que não está centrado no corpo" (OYĚWÙMÍ, 2004, p. 14).

Este trato africano dá contorno ao que considero uma peculiaridade da mulher negra na diáspora, a figura da mulher mais velha como detentora do saber e do poder nos mais variados territórios de resistência às opressões impostas, dos quilombos/mocambos como primeiro foco de resistência, passando pelos lugares de prestação de serviços como cozinhas e mercados às casas/terreiros de guarda do sagrado tradicional. Nesses territórios, a mais velha é determinante para afirmar uma outra lógica humana por dentro do sistema que a subjugou e vai se ramificar e dar concretude a outra maneira de pensar o conceito de mãe, por exemplo, a mulher-mãe deslocada do determinismo ocidental subverte a ordem hegemônica e como uma "mais velha" – daí o significado da antiguidade, adota variadas estratégias de superação de tais determinismos, como vimos nos recursos aos autos cíveis de liberdade, aos quais,

> Funcionaram para os trabalhadores cativos como meio de ramificação de uma liberdade anteriormente alcançada pelos escravos e que por motivos diversos, ainda não gozavam como se "de ventre livre nascesse". E mais do que meios de alcance de alforrias, foram estratégias utilizadas para manutenção dos laços familiares e efetivos constituídos pelos cativos, quando esses trabalhadores tornavam-se suplicantes em ações judiciais em favor da liberdade de filhos, filhas, tias e mães. (PALHA, 2011, p. 7).

Ou em resistências passivas, como aponta Lélia Gonzalez (2018, p. 115), analisando a fantástica sacada contida na ação das "mães-pretas" que:

> Conscientemente ou não, ela passou para o brasileiro branco as categorias das culturas negro-africanas de que era representante. Foi aí que ela africanizou o português falado no Brasil (transformando-o em "pretoguês" e, consequentemente, a cultura brasileira). E, no caso nordestino, foi contando história pro "sinhorzinho" que ela transou Zumbi enquanto figura ameaçadora de crianças malcriadas.

Contrariando a lógica do aparelho ideológico ocidental que a reduziu à cuidadora, reprodutora, por meio de um status fraudulento de "mãe", de "mãe-preta", quando por detrás desse

lugar estavam corpos violados, essa mulher negra rompeu com tal estrutura e se colocou como sujeita da própria história por meio de suas resistências cotidianas, que são maneiras, formas disfarçadas de burlar as regras, resistindo aos dispositivos de controle das agências opressoras. As "mães-pretas", não publicizavam suas ações, elas agiram de maneira tal que o seu opositor não percebia que estava sendo lesado, a ideia, podemos assim dizer, não era criar um confronto direto, e sim estabelecer estratégias de resistência usando um discurso "oculto", ou o discurso difuso, fragmentado, que orientavam as interações cotidianas entre dominantes e dominados.

Ao longo dessas narrativas duas questões apresentam-se como fundantes nessa trajetória de ver, ouvir e contar, por um lado romper com as narrativas históricas que invisibilizaram mulheres negras como potentes agentes da transformação da ordem hegemônica, por outro recuperar, ouvir, conhecer outras narrativas e narrativas negras femininas das herdeiras dessas mulheres-mães, mulheres quilombolas, mulheres negras urbanas e rurais, mulheres negras nos mais variados territórios, os quais essas mulheres todas afirmam o lugar de poder e utilizam tal poder para ensinar a ser mulher negra senhora da história.

O que mantém a tradição da força de suas ancestrais ao organizarem a luta dentro do Território Quilombola do Jambuaçu, isto porque, a participação das Mulheres nas decisões, organizações e luta dentro dos quilombos é uma marca forte, arriscando-me a dizer que não se toma decisões mais alargadas sem a posição dos grupos de mulheres que se organizam por dentro dos quilombos.

Importa destacar que a leitura deste texto não pode ser feita linearmente como impõem as ciências positivistas ocidentais, a leitura deste texto deve ser feita no ir e volta às histórias num tecer uma teia, pois nenhum saber se esgota em uma única experiência vivida, estamos a tecer as teias da memória da população negra na Amazônia, por meio das narrativas contra hegemônicas que dão conformidade a um campo do saber que repõem reações e resistências históricas, no caso dos quilombos, como aponta Arroyo (2014), repõem e repolitizam. Ao longo deste texto as narrativas das Mulheres Quilombolas do Território Quilombola do Rio Jambuaçu-Moju, PA, nos colocam diante de uma nova reescritura da história, portanto repõem o que a colonialidade do poder expropriou.

O que nos leva a compreender a organização política das Mulheres Quilombolas do Rio Jambuaçu-Moju, PA, como uma ação educativa é o entendimento de que educação não é algo fixo e sim uma "forma de intervenção no mundo" (FREIRE, 1978, p. 74), assim, contrariando a lógica hegemônica que destitui mulheres negras e mulheres negras quilombolas do protagonismos da luta contra hegemônica, um aspecto dessa organização nos coloca diante de uma poderosa narrativa que passa a constituir o processo educativo emancipatório nas comunidades que formam o referido território, trata-se da constituição de uma associação de mulheres autônomas, constituída formalmente e que faz frente à pressão do capital agromineral instalado na região, assim como nas relações de gênero, como podemos perceber na fala de Waldirene Castro, uma das lideranças femininas do Território:

> É que os homens sempre querem dar um jeito da gente, mulher, ficar de fora, e não assumir as presidências. Do território todo, só três de nós já foi presidente, quer dizer, presidenta [risos].[5]

[5] Informação verbal fornecida por Waldirene Castro, do Território Quilombola do Jambuaçu, em 2018.

Tomadas pela necessidade de conscientizar as mulheres do território com relação à emancipação dessas na efetiva participação da manutenção da vida nas comunidades, na produção de alimento, na conservação e preservação dos recursos naturais, na educação, enfim na dinâmica sociocultural das comunidades, nasce a Associação de Grupos de Mulheres do Território Quilombola de Jambuaçu "AS TUCANDEIRAS". O nome evidencia a força e amplitude do processo organizativo dessas mulheres, uma vez que "tucandeira" é uma espécie de formiga que não fixa território, ou seja, não faz ninho em um único local ela se espalha, a simbologia do termo, muito se adequa a organização das mulheres no Território do Jambuaçu, pois, os grupos de mulheres se espalham pelo território e onde quer que estejam são reconhecidas como "do grupo das Tucandeiras". Os grupos de mulheres são formados a partir de características produtivas do local e da memória:

> Quem faz panela de barro, quem planta açaí, quem faz produtos artesanais, quem faz farinha, tem as que são pescadoras e as Centenárias Malafaia, que são as netas, bisnetas, das "Comadres" [...] "Tucandeiras porque são trabalhadeiras e brabas e nunca ficam num único lugar, elas se espalham. A senhora já pegou uma ferrada de tucandeira? Hum, não né? Pois é. E tem mais, elas só andam em grupo quando uma é tirada do rumo, hum, te prepara que a ferrada vem mais forte. Por isso somos tucandeiras, nós nos unimos, cada uma ajuda com o que sabe fazer e juntas nós vamos se defendendo, se ajudando, se gostando e se espertando, que o negócio não é assim não como o povo quer pensar que é.[6]

A presente narrativa ocupa-se em trazer um registro do protagonismo das mulheres negras do Território Quilombola do Rio Jambuaçu-Moju, PA, suas subjetivações, assim como, a escritura de suas contrafalas como elemento constitutivo de uma ação educativa transgressora, cuja centralidade está na afirmação de que essas Mulheres educam e se educam por meio de práticas, ações, saberes e experiências ancestrais acionadas em decorrência da necessidade de afirmarem-se contrárias às determinações moderno/ocidentais impostas sobre seus corpos/mente/vida.

Mulheres negras do território quilombola do Rio Jambuaçu e suas r-existências educativas

Há mais de uma década as implicações com a extração de minério têm se intensificado na região do Território Quilombola do Rio Jambuaçu, primeiro pela instalação de um mineroduto para o transporte de bauxita e de uma linha de transmissão instalada pela Companhia Vale do Rio Doce, depois vendida para a empresa Hydro, que impactou de forma severa as terras dos quilombolas provocando a destruição de uma florestas inteira de castanheiras, roçados e o assoreamento de rios e igarapés; segundo pela ameaça de construção de uma ferrovia para transporte de minério, a Ferrovia Pará, vindo do Maranhão passando pela extensão na Alça Viária/Perna Sul, rasgando dois territórios quilombolas localizados no Município de Moju: África-Laranjituba, abaixo do Rio Moju e o do Rio Jambuaçu, no alto do Rio Moju, para poder chegar a Serra dos Carajás.

Essa nova/velha ameaça fez com que os quilombolas do Jambuaçu pensem num novo realinhamento da luta, isto porque, o capital instalado no Território passou a fragilizar as relações entre os comunitários o que levou a uma nova investida na mobilização e organização das Mulheres

[6] Informação verbal fornecida por Waldirene Castro, do Território Quilombola do Jambuaçu, em 2018.

dentro do território, remontando à luta ancestral das bisas, das avós, mães, tias, das "velhas mulheres", no enfretamento ao capital agromineral e aos conflitos internos.

> O que eu acho engraçado nesses homens daqui é que pra nós ir pra roça, pra fazer farinha, nós tem que tá do lados deles, agora quando é pra nós decidir as coisas, sair pra um evento assim, pra uma viagem... é uma coisa! Mas tá bom que eu vou deixar de ir pras minhas reuniões, pras nossas rodas por causa de macho.[7]

Conceição Silva, mulher negra quilombola, moradora da Comunidade N. S. das Graças, é uma das mais importantes lideranças dentro do Território Quilombola do Rio Jambuaçu, é filha do Sr. Narcizo, um dos líderes da luta no processo de instalação do mineroduto, falecido em 2010. Conceição era a filha que acompanhava o velho Narcizo – *papai teve 7 filhos homens e só eu de mulher, mas nenhum dos filhos homi acompanhava o papai, era só eu*. Conceição é uma mulher que tem a luta cravada na sua constituição, é uma mulher de muita coragem e força, de uma agilidade em pensar e entender "de longe" as estratégias que o capital utiliza para desmobilizar a luta no território.

Herdeira da luta pela manutenção da vida, Conceição tem protagonizado junto com Waldirene Castro profundas mudanças no modo de pensar e de agir das mulheres quilombolas do Jambuaçu:

> Essa minha Juliana aqui tava com 5 pra 6 anos e o território estava pegando fogo com a história do mineroduto da Vale, hoje da Hydro, quando nós tínhamos que decidir o que fazer com essa empresa não tinha noite nem dia, era a hora que desse nós tínhamos que está lá, firmes. Nenhum desses meus filhos, nem marido me impediu de ou me impedem, até hoje, de lutar.[8]

Conceição e Waldirene moram em lados extremos do Território "*mas não tem distância certa*" que as deixem desconectadas. Nessa ligação e disposição à luta, arregimentaram Guiomar Santos da Comunidade do 40 (referente ao KM 40 da Rodovia Perna Sul), que deixa a nu, o nível das relações extremadas de opressão dos homens da comunidade em que vive, relatando um episódio que dá origem ao Grupo das "Charcudas", um dos grupos que integram a Associação de Mulheres Quilombolas "AS TUCANDEIRAS".

> Olhe, aqui a gente gosta de jogar uma bolinha de tarde, depois do trabalho vai todo mundo pra beira do campo bater uma bola. Acontece que os homens daqui, sabe como é, nos deixavam por último pra jogar, aí tinha umas mulheres que tinham que ir pra aula, outras tinham que colocar janta e aí já tava ficando difícil jogar só nós mulheres. Aí nos falamos pra jogar com os homens, hum, mas credo, foi horrível por eles bateram nós todinha. Aí nós resolvemo tirar um campo pra nós. Mas pensa numa mulherada que trabalhou, fizemo farinha, bingo, todas essas coisas e aprontemo o campo. Pois no dia da inauguração que nós convidamos toda a mulherada das comunidades todas desse Jumbuaçu. Eles se puseram na beira do campo pra não deixar nós jogar. Até esse pastorzinho tava lá pra dizer pra nós não jogar. Mas professora, deixe que nós tá lá discutindo e um molequinho, desses moleques abusado me falou assim: "minha pica que vocês vão jogar". E os outros machos grandes começaram a rir, foi que me subiu uma raiva que eu peguei a bola e disse mesmo: "se tu tem pica eu tenho charque" e me deu a maluca que eu juntei as mulheres todas e nós expulsemo os safados e até o pastor. Nós

[7] Informação verbal fornecida por Conceição Silva, do Território Quilombola do Jambuaçu, em 2018.
[8] Informação verbal fornecida por Conceição Silva, do Território Quilombola do Jambuaçu, em 2018.

> pegamos mesmo pau, pedra e fomos tirando eles de lá. Era bem uns 20 homens. Mas nós era mais.[9]

Guiomar é a mais nova delas e por incrível que pareça a mais calma. É extremamente observadora e nas reuniões é sempre a última a falar porque com maestria faz um apanhado de toda a reunião e dá as providências, é também a única dentre as duas que está presidenta da associação da comunidade. As narrativas das Mulheres Negras Quilombolas acima colocadas demonstram que tais mulheres fogem ao imaginário social de que o lugar da mulher é no espaço privado da casa, pelo contrário, as mulheres que fazem parte desta pesquisa transitam em outros espaços, ditos públicos, no contexto da comunidade quilombola, a roça, o campo de futebol e no fronte da luta.

Essas mulheres protagonizam a superação de formas e lugares que reforçam os papeis de subalternidades e pretensas incapacidades, tais mulheres não invertem papeis, elas rejeitam as determinações contidas nas determinações hegemônicas de gênero, suas práticas provocam um deslocamento do lugar de inferioridade destinado à mulher negra e redesenham o lugar de poder.

Guiomar Silva, 47 anos, lidera o Grupo das Charcudas que se formou a partir do episódio ocorrido no campo de futebol, quando homens se interpõe e tentam exercer uma pretensa autoridade sobre as mulheres, acionando do símbolo inscrito na hegemonia como símbolo de poder/dominação masculina, o falo, as mulheres, sob orientação de Guiomar dizem não e reposicionam o corpo/poder feminino, outrora, subalternizado, "charque carne de segunda", mostrando que os construtos hegemônicos machistas depreciativos são diminutos para os seus formuladores porque "CHARQUE" dentro do Território Quilombola do Rio Jambuaçu virou símbolo de PODER FEMININO.

Outro episódio que demonstra o poder desse grupo de mulheres é uma festa que acontece todos os anos, no mês de agosto, na qual só participam mulheres. Tudo começou quando em uma festa realizada por um time de futebol masculino da comunidade:

> Bem, eles contrataram o DJ, mas nós pagamos o ingresso. Quando nós pedia as músicas que nós queríamos dançar eles faziam o sinal, assim (sinal negativo) pro DJ lá não tocar. O fato foi que nós saímos com a cara no chão. Mas como nós tem o nosso campo também, nós chamamos todas as mulheres do território e fizemos um campeonato que durou um fim de semana todo [risos] e quem fazia farinha fazia, quem tinha criação vendeu, quem tinha açaí vendeu, o que a gente tinha, a gente, a gente foi vendendo e foi fazendo dinheiro. Quando nos já tinha o dinheiro, nós mandamos fazer faixa, contratamos o mesmo DJ e fechamos a sede e só entrava mulher e de graça. E pense nós dancemo e gritava lá de dentro: aqui só tem charcuuuuda![10]

A partir de então, as festas são realizadas anualmente, somente entram mulheres, elas formaram também duas DJs que tocam na festa e todos os instrumentos do carimbo foram construídos por elas. Hoje, elas também constroem tambores, pandeiros, agogôs e fornecem para outras comunidades:

[9] Informação verbal fornecida por Guiomar Santos, do Território Quilombola do Jambuaçu, em 2018.
[10] Informação verbal fornecida por Guiomar Santos, do Território Quilombola do Jambuaçu, em 2018.

> A gente já entrega até afinado, que tem a tia Dalgiza que é uma coisa pra afinar tambor. Agora é só no mato, não me pergunte como ela faz que eu não sei e nem quero saber [risos].[11]

Tais mobilizações nos colocam diante de uma potente ação educativa de processos formadores de consciência, identidades e valores. Processos de humanização. Pedagogias peculiares ao longo do processo de resistência coletivas e peculiares das relações de poder (ARROYO, 2014, p. 99). Para tanto, essas mulheres negras buscam manter o vínculo com a história ancestral do quilombo, reescrevendo e inscrevendo o lugar, a participação e responsabilidade da mulher negra na formação desse território, isto porque, e até mesmo por força da luta do movimento negro em construir a imagem de um herói que simbolizasse a luta negra, projeta Zumbi dos Palmares, e fica então no imaginária brasileiro a predominância masculina na constituição dos quilombos, "[...] ficamos com o Zumbi na cabeça e onde é que a mulher negra entra nesse papo?" (GONZALEZ, 1980 apud BARRETO, 2018, p. 12). Esta indagação de Lélia me faz lembrar de um importante elemento do processo de reconhecimento das terras quilombolas, pelo ao menos, aqui no Pará.

Estabelecido o direito constitucional do reconhecimento das terras tradicionalmente ocupadas, os desdobramentos para a efetivação da titulação previam a criação de uma associação que representasse todos os moradores, assim, tais associações passam a representar formalmente os moradores e acabam por suprimir a primeira organização coletiva dentro das comunidades, os Clubes de Mãe. Na região do Jambuaçu todas as 12 primeiras comunidades do território tinham tal clube.

Participando do VII Encontro de Mulheres Negras Quilombolas, realizado na Comunidade Quilombola de Porto Alegre, Cametá, em 2016, fiz um levantamento entre as mulheres participantes do encontro e constatei que em todas as comunidades havia tido um Clube de Mães, e que os esses foram desaparecendo no processo de formação das Associações Quilombolas para reconhecimento e titulação das terras de quilombolas.

> No clube de mães a gente resolvia tudo e fazia tudo lá. Quando não tinha igreja lá se rezava a missa, batizado, casamento. Quando chegava alguém de fora a gente abrigava lá. No clube não tinha um que mandava, eram nós as mulheres que decidia tudo. Só nós. Porque a gente tava por ali olhando tudo. Quando começaram com esse negócio de quilombola é que acabou com o clube porque nós tivemos todos que nos associar pra poder ser quilombola.[12]

Assim podemos inferir que a experiência quilombola na Amazônia tem um fazer feminino e por conta desta questão as mulheres negras quilombolas estão protagonizando a luta nos territórios quilombolas pela manutenção dos saberes, a educação, a saúde, a demarcação/titulação das terras, assim como a proteção dos seus territórios, pois a ancestralidade é constitutiva, faz a ligação entre passado+presente+futuro.

No Território Quilombola do Rio Jambuaçu, as mulheres vêm para o campo de disputa, e dizem que é necessário constituir uma organização específica de mulheres que pudesse estar dialogando umas com as outras, cuidando umas das outras, protegendo umas às outras porque

[11] Informação verbal fornecida por Guiomar Santos, do Território Quilombola do Jambuaçu, em 2018.
[12] Informação verbal fornecida por mulheres quilombolas durante o VII Encontro de Mulheres Negras Quilombolas, realizado na Comunidade Quilombola de Porto Alegre (município de Cametá/PA), em 2016.

estavam acontecendo "uma série de rebuliço" no território que estava atingindo diretamente as mulheres.

> Quando nós conseguimos a Casa Familiar Rural (CFR), os maridos não queriam deixar as mulheres estudar lá, depois eles já não queriam mais nem deixar as filhas irem estudar. Aí teve o Saberes da Terra e uma senhorinha foi estudar escondida do marido, o povo que não presta, foi dizer pro camarada que ela tava estudando lá. Pois ele esperou ela chegar em casa e estragou com ela (pausa/voz embaçada de choro). Eu era coordenadora pedagógica da CFR e vi que ela não tinha mais aparecido na escola e aí eu fui lá saber por que se ela já tinha desistido. Foi que eu vi a situação e aí o estrago quem fez fomos nós. Fomos pela delegacia, mas o desgraçado fugiu. Foi a partir daí que nós resolvemos nos juntar e formar a associação só de mulheres.[13]

Nasce então a Associação de Mulheres Quilombolas "As Tucandeiras" em referência à formiga cuja ferroada "faz o caba desmaiar de dor" e no simbolismo que carregam em torno da formiga (comunitarismos, cooperativismo, energia vital) as Mulheres Negras Quilombolas do Jambuaçu têm movimentado o cenário da luta contra a opressão sobre seus corpos e modos de vida. Esta associação é uma espécie de guarda-chuva que abriga todos os grupos de mulheres existentes nas comunidades, que leio como remanescentes dos clubes de mães, são eles: Grupo das Mulheres da Panela de Barro, este grupo é formado por mulheres de três comunidades: do Puace, de São Manuel e Centro Ouro, as mulheres se autodenominam, "As Paneleiras"; as Centenárias Malafaias de N. S. das Graças; as Charcudas da Comunidade do 40; Grupo das Bordadeiras de Santana do baixo; Grupo das Apanhadoras de Açaí de Santo Cristo.

Além de irem ao enfrentamento com o grande capital, essas mulheres enfrentam o machismo dentro da comunidade, estruturado por meio da grande maioria dos presidentes de associações que enxergam na luta e mobilização dessas mulheres uma ameaça no seu lugar público de provedor, cuidador, defensor. Ao se sentirem atacados nos seus direitos, tornam-se alvo preferencial do capital que intenta sobre o território, pois passam a usar as estruturas de poder que ocupam, pela via da presidência das associações, para dizer que "*não é bem assim*", as comunidades podem viver facilmente com a ferrovia.

Entendendo que não, que o Território vai se perder com a ferrovia, essas mulheres passam então a viver em função de impedir a construção da ferrovia e logo começam também a sofrer penalidades. A primeira delas foi a professora Waldirene Castro que foi retirada sem nenhuma explicação da coordenação pedagógica da CFR Pe. Sergio Tonetto e só tomou conhecimento quando recebeu o contracheque zerado e a carga horária diminuída, ao que ela reagiu com bravura e tenacidade: "*mas se eles pensaram que eu ia passar fome, eles se enganaram, eu tenho roça, criação e as minhas panelas de barro*"[14]. Em seguida, D. Maria Trindade (67) foi brutalmente assassinada pelo filho do vigia da empresa Marborges Agroindústria[15], entrando para o rol de lideranças que foram assassinadas por "motivações passionais", escamoteando os reais sentidos de tais mortes, os conflitos agrários entre quilombolas e empreendimentos instalados no Território Quilombola do Rio Jambuaçu.

[13] Informação verbal fornecida pelas mulheres quilombolas do Território Quilombola do Jambuaçu, em 2018.
[14] Informação verbal fornecida por Waldirene Castro, do Território Quilombola do Jambuaçu, em 2018.
[15] Agroindústria com foco na extração do óleo vegetal (coco e dendê), instalada na região desde 1970.

Esse fato abalou sobremaneira as mulheres quilombolas do Jambuaçu, porém não as intimidou. Viveram o luto, choraram, protestaram e como bem colocam "*tombaram Maria Trindade, mal sabiam que ela era semente*", então, estas mulheres passaram a promover várias reuniões no âmbito do território, mobilizando os comunitários, por meio das associações, assim como uma nova categoria de luta que vem se constituindo no território, o "grupo dos jovens" e várias instâncias de proteção do Estado, como Defensoria Pública e Ministério Público, além de parceiros institucionais por meio de grupos de pesquisas que atuam no território, tais como o Grupo de Pesquisa em Educação do Campo do Campo na Amazônia (Geperuaz-UFPA), a Universidade no Quilombo (UFPA/Campus Castanhal), o Grupo de Pesquisa em Educação Quilombola (EduQ/Uepa), o Grupo de Estudos Afro-Amazônico (GEAAM/UFPA), o Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará (Cedenpa) e a Rede Fulanas pelo Movimento Negro, deixando evidente que tais agressões não as intimidariam:

> Se as empresas estão pensando que com o assassinato da Trindade as empresas vão nos calar, tão pensando errado. É por Trindade que agora nós nos levantamos também. Tombaram a Maria Trindade, mal sabiam que ela era semente. [...] Então nós temos que junto com esses parceiros encontrar uma forma de construir defesas pra sobrevivência do nosso território, que é a nossa própria sobrevivência.[16]

É nesse contexto que a Associação de Mulheres "As Tucandeiras" promove uma primeira reunião para tratar do Protocolo de Consulta Prévia, Livre e Informada, previsto na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), promulgada no direito brasileiro por meio do Decreto nº 5051/2004, previu em seu artigo 6º o dever dos Estados nacionais de realizarem o procedimento de Consulta Prévia, Livre e Informada às comunidades indígenas e tribais sempre que uma medida administrativa e legislativa às afetarem, aqui abarcando as comunidades quilombolas (BRASIL, 2004).

> Não é de hoje que nosso território é atacado por essas empresas, a Marborges mesmo está aqui há muito tempo que foi se chegando, se chegando, comprando um pedaço de um, de outro, aí se era esse pedaço aqui ela já dizia que era mais e os besta se calavam e taí isso daí. E a Trindade era uma que não vendia, não dava um pedaço de terra dela pra empresa, as terras dela ficavam bem no meio do montão de terra que a Marborges disque comprou. Aí né, deu no que deu.[17]

Os conflitos de terra do Território do Jambuaçu sempre tiveram esse formato, a instalação do capital pela via da compra, antes dessas terras serem reconhecidas pelo Estado Brasileiro como uma terra de ancestralidade quilombola, o mesmo capital, avançava na grilagem de terras para além daquelas compradas, gerando graves conflitos. Com o reconhecimento das terras de quilombo pela Constituição Nacional, os conflitos passam a se dar por meio das leis de concessão e licenciamento para exploração de minério, possíveis porque os recursos minerais e o subsolo são bens da União e ela estabelece formas de concessão. No caso do Jambuaçu, a União concedeu o subsolo das terras quilombolas para a instalação do mineroduto da Hydro.

Com a previsão de instalação da Ferrovia Paraense que vai ligar o Porto da Vila do Conde em Barcarena, PA, à Açailândia, MA, o clima de tensão se acirra dentro do território. Tal ferrovia vai impactar inúmeros territórios tradicionais, agroextrativistas e quilombolas, ao ponto de

[16] Informação verbal fornecida por Waldirene Castro, do Território Quilombola do Jambuaçu, em 2018.
[17] Informação verbal fornecida pelas mulheres quilombolas do Território Quilombola do Jambuaçu, em 2018.

comunidades inteiras desaparecerem para dar caminho à ferrovia, como é o caso da Comunidade Quilombola do Puacê que tem como projeto de compensação ser totalmente remanejada para outro espaço dentro do território:

> O estado tá dizendo mesmo assim pra nós: olha vocês estão me atrapalhando, então pra não fazer igual como eu fiz com os pais e mães de vocês lá na África, que eu cheguei metendo o pé na porta, saquei tudo por lá, coloquei no navio e trouxe pra cá pra ser meus escravos, vocês que são filhos desse pessoal ai e como eu tô melhor eu vou tirar vocês daqui dessa terra e colocar pra outo local, assim, simples assim. Mas a gente responde é a assim: vocês não vão fazer com a gente o que fizeram com os nossos pais, mães e avós, nós não vamos deixar vocês nos arrancarem daqui deste chão, como se estivessem arrancando do chão uma árvore. Aqui está plantada a nossa vida, nossos pés são raízes profundas deste chão e em honra aos nossos antepassados vocês não vão nos arrancar daqui. [...] o Estado pensa que a gente não sabe que isso é racismo, que eles querem passar essa ferrovia deles aqui nas nossas terras, porque o Estado continua sendo racista![18]

Tomadas pela certeza de "que pelos braços da mulher, a força dos quilombos", a Associação de Grupos de Mulheres Quilombolas "As Tucandeiras" tomou as rédeas da mobilização do território no tocante ao processo de instalação da ferrovia no território, tendo clareza de que a luta se dará em termos desiguais,

> Nós sabemos com quem estamos lidando, estamos lidando com o grande capital, porém nós vamos nos valer da lei que nos favorece, enquanto há [risos]. A ferrovia vai sair sim, eu tenho clareza disso, mas a minha luta neste momento é dizer sob que condições ela sairá, nós é que vamos dizer como ela vai passar.[19]

Porém, não se intimidam, e pautam a favor de sua luta, a legislação, que dá conta dos direitos aos povos tradicionais a plena vida em seus territórios, assim instala-se o processo de construção do Protocolo de Consulta Prévia Livre e Informada (CPLI) que estabelece as formas como vão se dá as negociações dentro do território. Assim, nos dias 13 e 14 de outubro de 2017, na Casa Familiar Rural Padre Sérgio Tonetto (CFR), na Comunidade Quilombola N.S. das Graças, os movimentos e organizações quilombolas presentes e reunidos em caráter de assembleia geral, criaram durante o processo de sistematização e aprovação do Protocolo CPLI (PARÁ, 2018) e Consentimento do Território Quilombola de Jambuaçu, criaram a Autoridade Coletiva Quilombola de Jambuaçu, formada por uma rede de autoridades (responsáveis) e autônomas para/na tomada de decisão no que tange a proteção e defesa da territorialidade quilombola em nome do quilombo de Jambuaçu/Moju, afirmando, mesmo diante de enorme diversidade, são 17 comunidades cada qual com suas histórias, seus modos de vida, suas memorias individuais e coletivas, afirmando serem "um só povo", ligados por uma territorialidade ancestral e marcada, tradicionalmente, por interligações de famílias quilombolas.

> Nós nos autoafirmamos, historicamente, de forma coletiva, ou seja, como quilombolas que se territorializam, social e politicamente, através da interculturalidade, resultante da articulação de nossos atributos identitários, tais como as nossas formas de "ser" "homem-mulher" contemporâneos e nos diferenciamos (físicos e simbolicamente) por meio de grupos geracionais (crianças/jovens/adultos/idosos), também por nossos próprios "trabalhos" tradicionais, nos realizarmos como agricultoras(es) familiares, extrativistas,

[18] Informação verbal fornecida por Waldirene Castro, do Território Quilombola do Jambuaçu, em 2018.
[19] Informação verbal fornecida pelas mulheres quilombolas do Território Quilombola do Jambuaçu, em 2018.

> servidoras(es) públicas(os), pequenas(os) empreendedoras(es) e estudantes; seguimos, internamente, distintas orientações religiosas: protestantes, católicas(os), afroreligiosas(os), assim como benzedeiras(os), curandeiras(os) e parteiras (os); e finalmente, nós nos autorepresentamos, politicamente, em diferentes formas de organizações sociais e territoriais (urbano-rural). Assim, portanto, formamos uma só "identidade quilombola plural", conjugando o passado com o presente. (PARÁ, 2018, p. 1).

O Protocolo CPLI do Território Quilombola do Rio Jambuaçu (PARÁ, 2018) é um documento que determina as bases da negociação com os empreendimentos, cuja condição *sine qua non* é ninguém negociar sozinho, "*estamos juntos e misturados*", pois em experiências anteriores, o capital mineral tem atuado na divisão do território, imprimindo uma prática de negociar com as famílias "diretamente" atingidas pelo empreendimento, ou seja, as casas e sítios mais próximas ao mineroduto e ao linhão de transmissão são as que são beneficiadas com medidas de compensação, entretanto, os vários igarapés, assoreados pelo empreendimento, deixaram de servir a todos dentro do território, as florestas derrubadas de igual maneira prejudicaram a vida em todo o território.

> Não queremos que a nossa história seja esquecida e muito menos violentada. "Os empreendimentos aceleraram o processo de extermínio do nosso povo desde a década de 70 com a entrada da Reasa, Marborges, Vale, Imerys, Hydro, entre outros" que violentaram nosso modo de vida. Porque esses "empreendimentos que passaram por aqui nos enganaram covardemente". Não queremos que a "Exploração e violação de direitos se repitam nunca mais". Pois sabemos que "Eles querem concluir o Etnocídio, mas não vamos deixar eles concluir o extermínio da nossa gente, da nossa terra". (PARÁ, 2018, p. 4).

Os povos originários, povos tradicionais e, mais especificamente, as comunidades quilombolas, são entendidos como sendo grupos que culturalmente se distinguem do projeto dominante, ou predominante de nação, possuindo formas próprias de organização social, se reconhecendo como tais, utilizando seus territórios e os recursos naturais, como uma condição de sua reprodução e perpetuação cultural, social, econômica, religiosa e ancestral, onde seus conhecimentos e práticas são transmitidos e gerados de geração em geração, através da tradição (MOREIRA; MIRANDA, 2017, p. 728). Desta forma, a utilização do protocolo e a realização da consulta prévia pode garantir o direito da comunidade à identidade e à autodeterminação, o que dificulta a ação dos empreendimentos durante os processos de consulta prévia e de consentimento na formulação e execução de empreendimentos que estejam em fase de licenciamento ou de planejamento que afetem diretamente o Território do Rio Jambuaçu e fortalece a luta pela sua manutenção.

> O governo passado deu uma parada e resolveu jogar a pomba para o atual governo, que já começou a minar as relações junto com os empreendimentos aqui no território. Mas aí todo mundo tem um livrinho do protocolo e aí a gente ouve, ouve, ouve o pessoal falar e quando eles pensam que nós convenceram, aí nós diz: mas olha, não é isso que tá aqui no nosso protocolo [risos].[20]

As mulheres do Território Quilombola do Rio Jambuaçu rejeitam determinações de subalternizações sobre elas e passam a acionar mecanismos de superação desses lugares, por meio de subjetivações inscritas na própria estrutura constitutiva de uma descendente de africano/a, o reestabelecimento da força ancestral, assim, restituem o ser/mulher apartado do determinismo

[20] Informação verbal fornecida pelas mulheres quilombolas do Território Quilombola do Jambuaçu, em 2018.

ocidental que objetifica corpos femininos e afirmam o ser/mulher que opera sob uma outra lógica, a lógica de estar em movimento, e portanto, sem lugares pré-determinados a ocupar, logo, atentas, libertas e extremamente perspicazes.

Esses tempos de vivência com as Mulheres Quilombolas do Jambuaçu aprendi que uma Mulher Quilombola é dotada do poder da Mulher Africana, transterritorizado na diáspora, assim, quando repelidas por forças hegemônicas estabelecidas pela colonialidade, essas mulheres resistem e não aceitam determinações sobre seu movimento/corpo/vida e passa então a afirmar outras identidades. A resistência às imposições de lugares faz com que as Mulheres do Território Quilombola do Rio Jambuaçu R-Existam como mulheres pela via das suas ancestralidades, pelos fios da memória que as colocam em sintonia com as suas mais velhas, com suas ancestrais e como "as antigas faziam", elas animam as lutas em defesa de seus territórios, assim como reafirmam o lugar do poder feminino que é dialógico, estratégico e emancipador. Estamos diante de uma ação educativa transgressora.

Considerações Finais

As Mulheres Negras Quilombolas do Jambuaçu seguem os passos que "vem de longe", as lideranças femininas do Território Quilombola do Jambuaçu, Waldirene Castro, Conceição Silva e Guimar Silva, protagonizam narrativas outras de luta pela terra, assim como o redesenho de poder da mulher negra acionando a memória ancestral das "suas mais velhas", estabelecendo atos educativos para organização e mobilização interna. O estado de exploração do capital continua imperioso, mas não faltam resistências, especialmente das mulheres pela afirmação da permanência na terra e pela sua identidade. Observa-se que presentes e pulsantes estão as mulheres na defesa de sua terra, pois dela depende o trabalho, a vida material e imaterial e por isso elas seguem em luta e organizadas.

Assim, organizadas em seu movimento, as Mulheres do Território Quilombolas do Rio Jambuaçu revertem determinismos externos de cunho machista, racista rompendo com posições subalternizantes, assim como rompem com imagens estereotipadas sobre o ser mulher e ser uma Mulher Negra Quilombola afirmando suas posições em nível das negociações internas, da autonomia em nível das suas representações e o mais espetacular desse processo que é a primazia dialógica na mediação de conflitos. Em que pese tal mobilidade, essa autonomia, poder de negociação se estabelece em meio a sérios conflitos causados justamente pela concepção machista que mina as relações nas comunidades quilombolas.

Porém, a reação a estes conflitos estabelece uma rede de solidariedade entre as mulheres quilombolas e potencializam suas organizações nas mais variadas dimensões de suas atuações, seja familiar, militante, do mundo do trabalho, na educação, enfim, e aprimora suas mobilidades. Todavia, mesmo que participem de um coletivo comum, as mulheres quilombolas do Jambuaçu, vivenciam processos diferenciados de recriação, em que pese estarem organizadas em uma única associação, são mulheres oriundas de 17 comunidades diferentes, com histórias de vidas diferentes. Umas já são centenárias e outras iniciando a juventude, umas estão mais próximas ao rio outras mais dentro da floresta, são universos distintos que se convergem em um bem viver comum

que se orienta pela forma como suas ancestrais estabeleceram uma arquitetura do saber, do ser, e do agir da mulher quilombola.

Nesses anos de pesquisa e de militância junto às mulheres quilombolas do Jambuaçu, não houve uma vez se quer que, ao emitir um parecer ou responder a um questionamento que a frase não iniciasse com "no tempo das antigas" ou "eu aprendi com a minha mais velha", tais expressões me reportam ao entendimento de continuidade de um modo de ser, de pensar que garante exatamente a existência das comunidades, ou seja, a ancestralidade tem um papel educativo preponderante no interior da organização das mulheres quilombolas do Jambuaçu.

A presente pesquisa revelou que essas mulheres quilombolas se fortalecem como sujeitas sociais e coletivas, por meio da ação dialógica, dos movimentos internos e externos a que se vinculam para consolidação de identidades positivas da mulher negra quilombola do Rio Jambuaçu à medida que suas ações problematizam as realidades vividas, assim buscam construir novas relações sociais que vão incidir sobre suas lutas coletivas e individuais, assim afirma Dona Nazita (95):

> Como a senhora pode ver eu já estou quase chegando nos 96 anos, é muito tempo de vida, né? E nesse tempo todo de vida nós tamo lidando com essa questão dessas empresas, assim, antes era o tal do senhor dos escravos, agora que acabou a escravidão, disque, essas empresas querem nos escravizar, fazendo esse tipo de coisa aqui no nosso território. Como é que eu vu nessa altura da minha vida me mudar daqui, meus mortos tão todos enterrados aqui e aqui eu vu me enterrar. Então **eu tenho mais é que ir lutar com essas mulherada daqui porque não é justo isso que tão querendo fazer com nós aqui.** [...] A senhora pensa, quem vai pra reuniões sou eu minhas filhas e minhas netas, e eu que insistia com elas, os homi só querem saber da notícia. Eu já disse que não digo é mais nada, se quer saber vai pra reunião [risos], o marido desta uma deu de ir agora com nós [...] quando eu chego nas reuniões que **me perguntam quem eu represento eu digo eu sou "Tucandeira" do grupo das Centenárias Malafaia** e tem mais eu num gosto de ir pra reunião nos ônibus que contratam pra levar a mulherada, eu pego minha saculinha, coloco meu pedaço de pão, meu punhado de farinha e minha garrafa de café e saio que ninguém sabe por onde eu vou, quando dão fé eu já cheguei, muitas vez até primeiro que o ônibus.[21]

É fantástica a vivacidade de dona Nazita e a profunda compreensão da importância de estar organizada e como tal organização é um elemento de demarcação de poder, assim como um elemento educativo ancestral que é compreendido nas gerações distintas dentro de sua própria família, revelando um processo de criação e recriação de novas identidades e sujeitas sociais. Petronilha Silva (2013) nos dá a dimensão desse processo ao ressaltar que quando isso acontece "[...] deixamos de ser objetos para sermos sujeitos, para nos constituirmos em vozes libertas". Essa recriação pode ser também constatada no meu processo individual de tomada de consciência da minha negritude em decorrência do aprendizado proporcionado pela militância e que me permite pensar, agir, me orientar por outra episteme, a epistemologia educativa contida na ancestralidade africana, estamos escrevivendo, a transformação, isto por si só é revolucionário, mas por hora me sinto uma transgressora, aprendida como mulheres negras e quilombolas.

[21] Informação verbal fornecida por Dona Nazita, do Território Quilombola do Jambuaçu, em 2018.

A organização política das mulheres negras do Território Quilombola do Rio Jambuaçu forneceu a estas sujeitas instrumentos para enfrentar os empreendimentos que ameaçam a vida do território, assim como para a superação de estruturas machistas no âmbito de suas relações individuais e coletivas, estabeleceu ainda uma rede educativa de criação e recriação de novas identidades, de valorização da mulher negra quilombola e de manutenção dos saberes, valores, modos ancestrais, que na perspectiva apontada por Conceição Evaristo (2010) se constitui numa epistemologia contra hegemônica que orienta a práxis transformadora por meio de ações de resistência como a manutenção da ligação com o invisível/sentível.

Referências

ARROYO, M. G. **Currículo, território em disputa**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

BARRETO, R. Introdução: Lélia Gonzalez, uma intérprete do Brasil. *In*: GONZALEZ, L. **Primavera para as rosas negras**: Lélia em primeira pessoa. São Paulo: Diáspora Africana, 2018.

BRASIL. Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção no 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre Povos Indígenas e Tribais. **Diário Oficial da União**, Poder Executivo, Brasília, DF, 19 abr. 2004.

EVARISTO, C. Literatura negra: uma voz quilombola na literatura brasileira. *In*: PEREIRA, E. de A. (*org.*). **Um tigre na floresta de signos**: estudos sobre poesia e demandas sociais no Brasil. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010. p. 132-142.

FREIRE, P. **Educação com prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

GONZALEZ, L. **Primavera para as rosas negras**: Lélia em primeira pessoa. São Paulo: Diáspora Africana, 2018. [Textos reunidos].

MIGNOLO, W. D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF** – Dossiê: Literatura, língua e identidade, Niterói, n. 34, p. 287-324, 2008.

MOREIRA, E.; MIRANDA, J. P. R. de. O direito à participação de grupos vulneráveis: povos indígenas e comunidades tradicionais. *In*: DINNEBIER, F. F.; MORATO, J. R. (*org.*). **Estado de direito ecológico**: conceito, conteúdo e novas dimensões para a proteção da natureza. São Paulo: Instituto O Direito por um Planeta Verde, 2017.

OYĚWÙMÍ, O. **Conceituando o gênero**: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução para uso didático de: OYĚWÙMÍ, O. Conceptualizing gender: the eurocentric foundations of feminist concepts and the challenge of African epistemologies. African gender scholarship: concepts, methodologies and paradigms. Dakar: CODESRIA, 2004. p. 1-8. (CODESRIA gender series, 1). Disponível em: https://ayalaboratorio.files.wordpress.com/2019/06/conceito-genero.pdf. Acesso em: 3 jan. 2019.

PALHA, B. da F. História de trabalhadoras escravas de Belém do século XIX. *In*: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA – ANPUH: 50 ANOS, 26., 2011, São Paulo. **Anais eletrônicos** [...]. São Paulo: USP, 2011. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1300681079_ARQUIVO_textoANPUH2011.pdf. Acesso em: 10 nov. 2019.

PARÁ. Ministério Público do Estado. **Protocolo de consulta previa, livre e informada dos quilombolas do Jambuaçu-Moju/PA**. Belém, PA, 2018. Disponível em: https://www2.mppa.mp.br/sistemas/gcsubsites/upload/94/2018-Protocolo-de-Consulta-Quilombolas-de-Jambuacu-Moju.pdf. Acesso em: 19 dez. 2019.

PORTO-GONÇALVES, C. W. **Amazônia, Amazônias**. São Paulo: Contexto, 2001.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In*: LANDER, E. (*org.*). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2005. p. 227-278.

SALLES, V. **O negro na formação da sociedade paraense**. 2. ed. Belém, PA: Paka-Tatu, 2015.

SALLES, V. **O negro no Pará sob o regime da escravidão**. 3. ed. Belém, PA: Instituto de Artes do Pará, 2005.

SILVA, P. B. G. **Dez anos de Lei 10.639/03**. [Entrevista cedida a Ederson Granetto]. São Paulo: UNIVESP, 2013. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=1M7HWhYEylI&list=RDCMUCBL2tfrwhEhX52Dze_aO3zA&index=1. Acesso em: 15 abr. 2019.

SOARES, L. V.; MACHADO, P. S. "Escrevivencia" como ferramenta metodológica na produção de conhecimento em psicologia social. **Psicologia Política**, São Paulo, v. 17, n. 39, p. 203-219, maio/ago. 2017.

ISSN 2525-4812 (versão online)
ISSN 2238-7641 (versão impressa)
http://www.revistaterceiramargem.com/index.php/terceiramargem/index

Recebido em: 9/3/2021
Aprovado em: 5/3/2021
Período de publicação: jan./jun. 2022

Revista Terceira Margem Amazônia
(v. 7 • n. 18 • Jan./Jun. 2022)

Como citar o artigo:

CARVALHO, L. G.; NASCIMENTO, R. M. C.; CHÊNE, S. G. B.; NASCIMENTO, V. B. Para uma doença emergente, uma organização insurgente: experiências quilombolas de enfrentamento da pandemia de Covid-19 no Pará. **Revista Terceira Margem Amazônia**, v. 7, n. 18, p. 145-160, 2022. DOI: http://dx.doi.org/10.36882/2525-4812.2022v7i18p145-160

PARA UMA DOENÇA EMERGENTE, UMA ORGANIZAÇÃO INSURGENTE

EXPERIÊNCIAS QUILOMBOLAS DE ENFRENTAMENTO DA PANDEMIA DE COVID-19 NO PARÁ

Luciana Gonçalves de Carvalho[1]
Raimundo Magno Cardoso Nascimento[2]
Sérgio Gabriel Baena Chêne[3]
Veridiana Barreto Nascimento[4]

Resumo: Os fenômenos abordados neste artigo fazem parte do processo de enfrentamento da pandemia de Covid-19 por parte da população quilombola do estado do Pará, localizado na região Norte do Brasil. Trata-se, em linhas gerais, de analisar como a Coordenação Estadual das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo (Malungu) e um núcleo universitário têm acionado as mídias sociais em favor de estratégias de autogestão territorial e da implantação de um sistema comunitário de vigilância em saúde.

Palavras-chave: quilombos, mídias sociais, território, covid-19.

[1] Socióloga, doutora em Sociologia e Antropologia, professora associada da Universidade Federal do Oeste do Pará (Ufopa), onde atua nos cursos de bacharelado em Antropologia, mestrado em Ciências da Sociedade (PPGCS/Ufopa) e doutorado em Sociedade, Natureza e Desenvolvimento (PPGSND/Ufopa), docente permanente do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Pará (PPGSA/UFPA), pesquisadora do Núcleo de Estudos Interdisciplinares em Sociedades Amazônicas, Cultura e Ambiente (Sacaca/Ufopa) e do grupo de pesquisa Diversidade cultural, território e novos direitos na Amazônia, Santarem, PA.
E-mail: luciana.carvalho@ufopa.edu.br
https://orcid.org/0000-0001-7916-9092

[2] Administrador, mestre em Sustentabilidade Junto a Povos e Territórios Tradicionais, quilombola da comunidade África, de Moju (PA), consultor de projetos da Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Pará (Malungu).
E-mail: rm_mojuense@yahoo.com.br; filhodequilombo@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-3540-4964

[3] Antropólogo, bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Pesquisa, Ensino e Extensão da Universidade Federal do Oeste do Pará (PEEX/Ufopa), atuando no Sacaca/Ufopa com criação de conteúdo, fotografia, design gráfico e produção audiovisual.
E-mail: gabrielcbaena@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-0677-1941

[4] Enfermeira, mestre em Ciências da Saúde (USPCV), doutoranda em Sociedade, Natureza e Desenvolvimento (PPGSND/Ufopa), professora do Colegiado de Enfermagem da Universidade Federal do Amapá (Unifap), Oiapoque, AP.
E-mail: veridianaiespes@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-4655-9670

FOR AN EMERGING DISEASE, AN INSURGENT ORGANIZATION: QUILOMBOLAS EXPERIENCES IN COPING WITH THE COVID-19 PANDEMIC IN PARÁ

Abstract: The phenomena addressed in this article are part of the process of facing the Covid-19 pandemic by the *quilombola* population of the state of Pará, located in the northern region of Brazil. In general, it is a question of analyzing how the State Coordination of the Associations of the Remaining Communities of Quilombo (Malungu) and a university nucleus have activated social media in favor of territorial self-management strategies and the implementation of a community surveillance system in health..

Keywords: black rural communities, social media, territory, covid-19.

Introdução

Os fenômenos abordados neste artigo fazem parte do processo de enfrentamento da pandemia de Covid-19 por parte da população quilombola do estado do Pará, localizado na região Norte do Brasil. Trata-se, em linhas gerais, de analisar como mais de 500 comunidades remanescentes de quilombo, com cerca de 400 mil habitantes no total, vêm lidando coletivamente para evitar e minimizar os severos impactos, diretos e indiretos, da referida doença sobre sua saúde, cultura e economia, bem como nos planos da vida individual, familiar e comunitária.

Os esforços contra o alastramento do novo coronavírus têm sido articulados pela Coordenação Estadual das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo (Malungu) com a colaboração de uma série de entes parceiros, entre os quais o Núcleo de Estudos Interdisciplinares em Sociedade Amazônicas, Cultura e Ambiente da Universidade Federal do Oeste do Pará (Sacaca/UFOPA). As ações analisadas neste artigo são frutos dessa parceria, iniciada em abril em 2020, com o objetivo de produzir e circular informações sobre a Covid-19 em linguagens e suportes culturalmente apropriados às comunidades quilombolas, por meio de redes sociais como WhatsApp, Facebook, Instagram e Twitter.

Em uma perspectiva abrangente, os fenômenos associados às interações proporcionadas pela rede mundial de computadores conformam o que Lévy (1999) chamou de cibercultura, grosso modo, uma cultura do ciberespaço, onde operam redes sociotécnicas constituídas por elementos humanos e não-humanos, de acordo com Latour (1994). Da mesma forma que desfaz qualquer oposição entre o virtual e o real (LÉVY, 1996), o ciberespaço dá vida aos elementos não humanos tão logo eles sejam movimentados, para usar uma expressão de Ingold (2012).

> O ciberespaço (que também chamarei de "rede") é o novo meio de comunicação que surge da interconexão mundial dos computadores. O termo especifica não apenas a infraestrutura material da comunicação digital, mas também o universo oceânico de informações que ela abriga, assim como os seres humanos que navegam e alimentam esse universo. Quanto ao neologismo "cibercultura", especifica aqui o conjunto de técnicas (materiais e intelectuais), de práticas, de atitudes, de modos de pensamento e de valores que se desenvolvem juntamente com o crescimento do ciberespaço. (LÉVY, 1999, p. 16-17).

Na medida em que os processos de engajamento nesse espaço são permeados de conteúdos socioculturais, distintamente concebidos e vivenciados pelos vários atores que nele participam,

é inevitável que as redes sociais formadas no ciberespaço reflitam diferenças e controvérsias. É compreensível, portanto, que ele venha se constituindo, cada vez mais, como uma "[...] ágora eletrônica global em que a diversidade da divergência humana explode numa cacofonia de sotaques" (CASTELLS, 2003, p. 114).

Com efeito, disputas nas redes sociais são frequentes e intensas, e muitas pessoas, grupos e movimentos sociais as vêm utilizando para expressar apoio ou desacordo em relação projetos políticos e a atitudes de autoridades e governos, por exemplo (GONÇALVES, 2017). Dessa maneira, a sociedade em rede, como chama Castells (2003), tem mobilizado permanentemente as tecnologias de informação e comunicação para se articular social e politicamente, produzindo novas formas de organização, manifestação e ação coletiva.

> Os movimentos sociais do século XXI, ações coletivas deliberadas que visam a transformação de valores e instituições da sociedade, manifestam-se na e pela Internet. O mesmo pode ser dito do movimento ambiental, o movimento das mulheres, vários movimentos pelos direitos humanos, movimentos de identidade étnica, movimentos religiosos, movimentos nacionalistas e dos defensores/proponentes de uma lista infindável de projetos culturais e causas políticas. (CASTELLS, 2003, p. 142-143).

Se o uso de redes sociais já sobressaía na vida cotidiana de grande parte da população brasileira, apesar das insuficiências da política de inclusão digital no país (BARGAS, 2018), o recurso a aplicativos de comunicação virtual intensificou-se notoriamente no contexto de distanciamento social imposto pela pandemia do novo coronavírus (XAVIER *et al.*, 2020). Conforme relatos de Carvalho *et al.* (2020), a comunicação através da internet cresceu com o advento da Covid-19 no Brasil, inclusive, no âmbito de comunidades tradicionais e de suas entidades representativas, a exemplo das comunidades quilombolas, pesqueiras e de fundos e fechos de pasto da Bahia.

> A internet já vem sendo utilizada pelas organizações em suas formas rotineiras de comunicação. Em um contexto de isolamento social a internet passa a ser uma ferramenta ainda mais utilizada por lideranças de várias regiões, que aprendem a ver nas redes sociais, nas tecnologias que permitem reuniões amplas, uma possibilidade de partilhar conhecimentos, refletindo questões que são relevantes para cada um nestes tempos de pandemia. (CARVALHO *et al.*, 2020, p. 921).

A situação vivenciada na Bahia repete-se no Pará e em outros estados do Norte, como se depreende de relatos de experiências coligidos por Almeida *et al.* (2020). Na região amazônica, as distâncias e características geográficas dificultam o acesso à maior parte das comunidades tradicionais, geralmente localizadas em áreas rurais e ribeirinhas. No contexto pandêmico, a utilização da internet e das redes sociais tornou-se ainda mais importante para promover encontros familiares, reuniões e até celebrações religiosas, criando e fortalecendo laços sociais entre indivíduos e grupos apartados por distâncias geográficas e/ou medidas restritivas a deslocamentos.

Na experiência da Malungu e do Sacaca, o recurso a aplicativos de comunicação on-line mostrou-se fundamental para viabilizar a articulação e a coordenação de ações de enfrentamento da Covid-19 nas comunidades quilombolas do estado. Ademais, o uso de mídias sociais foi essencial para distribuir materiais informativos dirigidos especificamente a essas comunidades, bem como para dar publicidade a atividades, decisões e problemas que as afetam. Dessa maneira, a internet tornou-se um espaço privilegiado da luta quilombola por direitos, dando vazão a

demandas que, embora estivessem originalmente focadas em uma questão emergente de saúde pública, ganharam maiores proporções e alimentaram movimentos insurgentes de autogestão dos territórios quilombolas do Pará.

Uma doença emergente

A Síndrome Respiratória Aguda Grave (SRAG), também conhecida como SARS – da expressão em língua inglesa *Severe Acute Respiratory Syndrome* – foi identificada pela primeira vez em 2003, na China (WORLD HEALTH ORGANIZATION, 2020), mesmo país onde o novo coronavírus foi encontrado em meados de dezembro de 2019, especificamente na cidade de Wuhan (WORLD HEALTH ORGANIZATION, 2020). Denominado SARS-CoV-2, esse agente patogênico alcançou todos os continentes nos meses iniciais de 2020, alastrando-se de maneira veloz por diversos países, principalmente da Ásia e da Europa.

Popularmente chamada Covid-19, a doença provocada pelo novo coronavírus pode ser assintomática ou manifestar-se em uma variedade de acometimentos, que vão desde quadros gripais amenos até a insuficiência respiratória aguada, capaz de levar a óbito (ÁVILA *et al.*, 2020). Faial e Faial (2020, p. 224-225) caracterizam-na como:

> [...] uma infecção viral com manifestação clínica variável mesclando sintomas respiratórios e inespecíficos tais como febre, cefaleia, hemoptise, náusea, vômito, diarreia, anosmia. Logo sua apresentação é diversificada sendo que a grande maioria dos infectados é assintomática ou apresenta sintomatologia leve. Porém um subgrupo de pacientes evolui com acometimento pulmonar, em 10% a 15% dos casos, podendo cursar com tosse seca, dispneia, pneumonia intersticial bilateral, síndrome da angústia respiratória, carecendo de suporte ventilatório, o que pode levar à falência de múltiplos órgãos e à morte.

Devido às altas taxas de transmissibilidade e letalidade apresentadas pela doença emergente, a Organização Mundial da Saúde (OMS) declarou a existência da pandemia de Covid-19 em 11 de março de 2020 (BRASIL *et al.*, 2020). Nessa data, já se somavam cerca de "[...] 118.000 casos distribuídos em 114 países, com 4.291 mortes" (SANT'ANNA *et al.*, 2020, p. 13).

No Brasil, a primeira ocorrência da doença foi registrada em 26 de fevereiro de 2020, e a origem da contaminação do paciente foi rastreada até a Europa. Poucos dias depois, porém, começaram a ser confirmados registros de transmissão comunitária – isto é, de contaminações cuja origem não pode ser estabelecida em um local determinado. Desde então, o país tem assistido à escalada da Covid-19 em todo o território nacional (SANAR, 2021).

De início, as metrópoles do Sudeste, especialmente São Paulo, despontaram no cenário brasileiro como focos principais da doença. Os números ascendentes de contaminações na região mais urbanizada e industrializada do Brasil, assim como as formas de prevenção e tratamento da Covid-19, ganharam espaço no noticiário nacional. Manter o distanciamento social, usar máscaras e higienizar (mãos, superfícies, sacolas de mercado, maçanetas e uma vasta série de objetos) tornaram-se as palavras de ordem para a população brasileira, repetidas diuturnamente por profissionais da saúde e da imprensa.

Dos veículos de comunicação, as informações e orientações relativas à prevenção e ao tratamento da Covid-19 passaram a reverberar nas interlocuções cotidianas – em grande parte alteradas por medidas restritivas a deslocamentos e contatos físicos. Com a evitação de interações diretas, os contatos interpessoais foram substituídos, tanto quanto possível, por encontros mediados por tecnologias digitais que exploram diversas funcionalidades da internet. Em curto prazo, a pandemia de Covid-19 implicou a adoção de novos hábitos em diversos grupos sociais, sobretudo em zonas mais urbanizadas. Como diferentes pesquisadores da saúde e de outras áreas de conhecimento vêm notando,

> [...] a pandemia do COVID-19 representa a mais grave crise de saúde que o mundo moderno enfrenta, resultando em esforços sem precedentes para conter essa pandemia e suas consequências. É necessário ressaltar que a pandemia do COVID-19 está afetando todos os aspectos da saúde e também da sociedade, incluindo mudanças significativas de hábitos de vida da população. (ÁVILA *et al.*, 2020, p. 27).

Enquanto grandes cidades se fechavam, em áreas interioranas da Amazônia parte da população ainda se indagava se o vírus seria capaz de proliferar em vilas, comunidades e aldeias recônditas, dados o relativo afastamento dos centros urbanos e os modos de vida locais. Em relação aos povos indígenas, por exemplo, um médico atuante na região, citado por Verdum (2020, p. 276), ponderou que "[...] acesso ao ar puro, fontes de água natural, uma rica medicina tradicional, espaços mais amplos, e maior distanciamento entre as casas" poderiam contribuir para que a maioria dos indígenas se mantivesse em melhores condições de enfrentamento da pandemia. Mesmo em Santarém, terceira maior cidade do Pará, o prefeito, que é também médico, declarou-se esperançoso de que o calor tropical amenizasse os riscos de infecção pelo coronavírus. Segundo reportagem de Gama (2020), para o site de notícias UOL, o prefeito teria publicado em rede social esta tese:

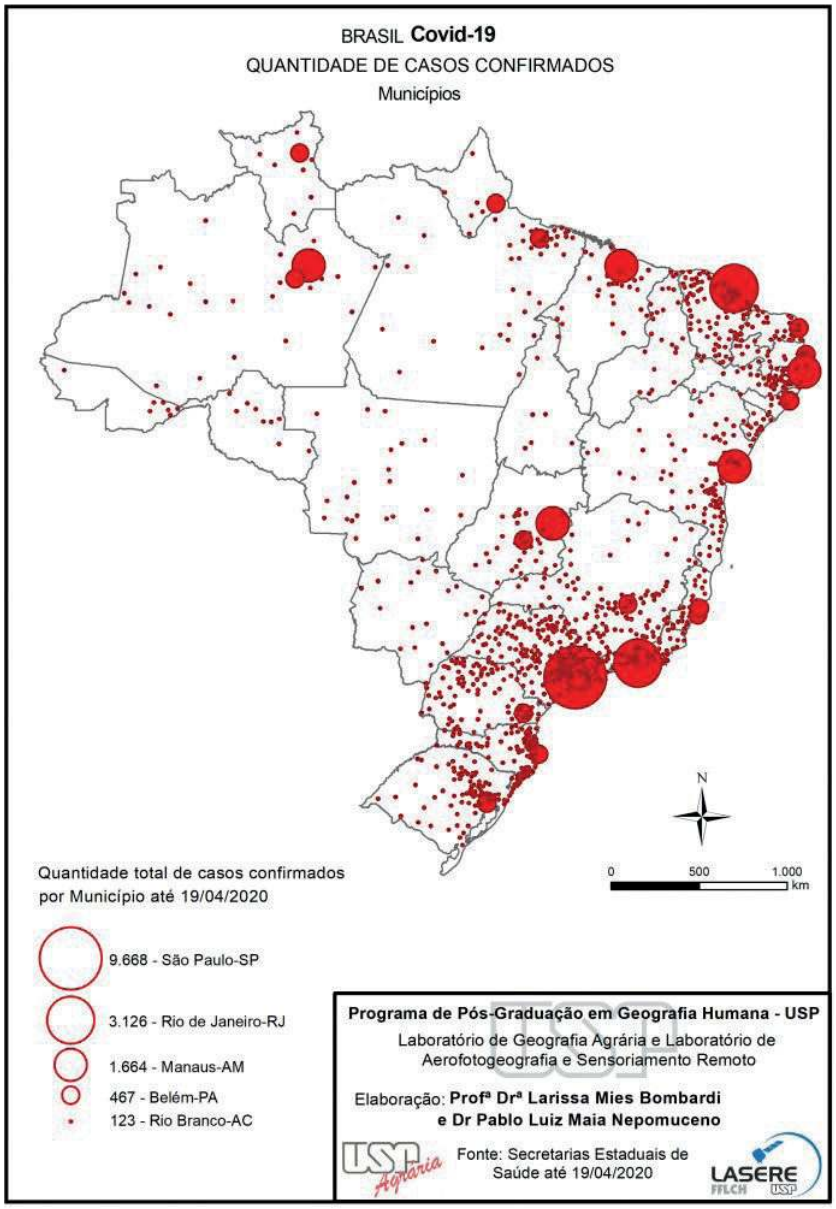
> Por isso que, no início das nossas medidas, no lugar de fecharmos o comércio, optamos em alterar o horário do comércio entre 9 às 15 horas. Nesse horário o sol está mais quente, em tese teríamos a redução do risco de contaminação pelo coronavírus. Com um risco maior à noite.

Entretanto, a partir de abril de 2020 as taxas de contaminação e óbitos por Covid-19 elevaram-se abruptamente nas capitais amazônicas, com destaque para Manaus/AM e Belém/PA. Ao mesmo tempo, a franca interiorização da doença rumo a pequenas cidades e a zonas rurais e ribeirinhas atacou os já frágeis sistemas de saúde municipais e estaduais, aprofundando de maneira crítica as históricas desigualdades sociais e regionais existentes no Brasil. Fica claramente demonstrado na Figura 1 que, embora apresentem densidade demográfica muito menor que o eixo Rio-São Paulo, as cidades do Norte alcançaram posições de destaque em número de casos de Covid-19.

Ainda em abril, o município de Santo Antônio do Içá, que tem 32 mil habitantes e fica no alto Rio Solimões, a mais de 800 km de Manaus, confirmou a primeira ocorrência de Covid-19 em indígena no Brasil. Outrossim, óbitos de indígenas pela doença também começaram a ser contabilizados nesse e em outros municípios amazonenses (RUBIM, 2020). No mesmo mês, a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) já contava seis óbitos e aproximadamente 30 casos suspeitos de infecção por coronavírus em

comunidades quilombolas. Entre as mortes, duas haviam ocorrido no Amapá e duas no Pará (BOND, 2020).

Figura 1. Casos de covid-19 por município em 19 de abril de 2020



Fonte: Bombardi e Nepomuceno (2020).

Uma organização insurgente

A história da Coordenação Estadual das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Pará (Malungu) remonta a uma reunião realizada em novembro de 1999, em Santarém, no oeste do Pará. Nessa ocasião um grupo de quilombolas foi designado para coordenar, na esfera estadual, uma série de ações em defesa dos direitos humanos fundamentais de centenas de comunidades autodeclaradas remanescentes de quilombo, notadamente a defesa de

seus direitos territoriais, base para efetivação dos demais. Essa coordenação, criada em caráter provisório, ganhou personalidade jurídica em março de 2004, adotando o nome Malungu, cujo significado é companheiro (NASCIMENTO, 2020).

Atualmente, a entidade reúne cerca de 200 associações que, por sua vez, representam 528 comunidades quilombolas localizadas em 65 municípios do Pará (NASCIMENTO, 2020). Para atuar nessa vastidão territorial, a Malungu estruturou-se com uma coordenação executiva, cuja sede fica na capital, Belém, e cinco coordenações regionais, dotadas de secretaria e tesouraria: Baixo Amazonas, Guajarina, Ilha de Marajó, Nordeste Paraense e Tocantina. A associação conta, ainda, com assessoria jurídica, contábil e de projetos, além de uma rede de voluntários que atuam por demanda junto à coordenação executiva ou às coordenações regionais (CARVALHO *et al.*, 2021a).

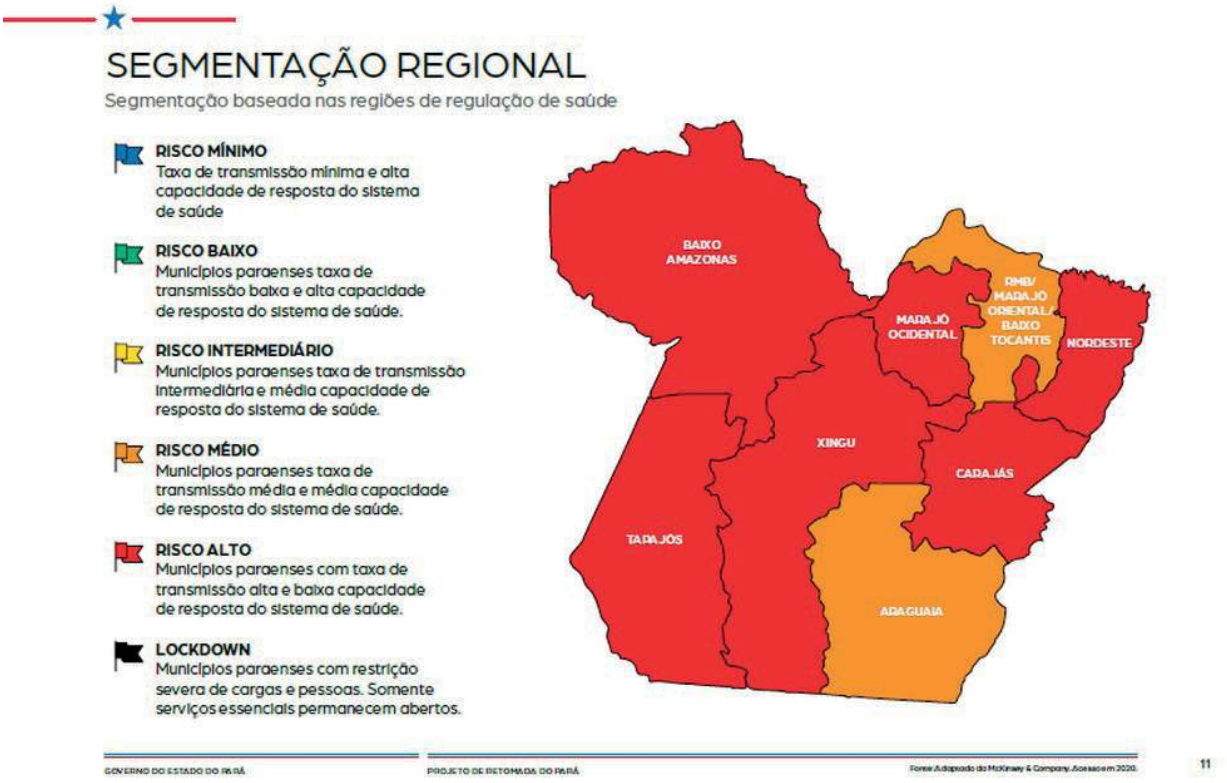
A descentralização da coordenação estadual obedece às características de espacialização e organização das comunidades quilombolas e suas respectivas entidades representativas. Logo, a regionalização da operação da Malungu não necessariamente corresponde às divisões geopolíticas do território paraense em mesorregiões, microrregiões e regiões de integração, embora seja preciso, frequentemente, observar tais formas de divisão para interagir com órgãos de Estado.

No caso da Covid-19, a Secretaria de Estado de Saúde Pública (Sespa) considera oito regiões de regulação de saúde para ponderar riscos e implementar medidas com foco na prevenção da doença. Na prática, as autoridades de saúde levam em conta fatores como a taxa de transmissão do coronavírus e a capacidade de resposta do sistema de saúde para proceder à sinalização de risco em cada região. Conforme os critérios vigentes, há seis estágios de risco sinalizados por bandeiras coloridas: azul (risco mínimo), verde (risco baixo), amarelo (risco intermediário), laranja (risco médio), vermelha (risco alto) e preta (risco muito alto, demandando a suspensão integral de serviços não essenciais, denominada *lockdown*).

Desde o início da pandemia, o Pará tem oscilado entre níveis intermediário e muito alto de risco. De acordo com o mapa representado na Figura 2 (G1-PA (2020), em fins de maio de 2020, após duas semanas de *lockdown* na capital e nas adjacências, seis das oito regiões de regulação de saúde do estado apresentavam alto índice de risco, e duas tinham risco médio.

Diante do progressivo agravamento do contexto pandêmico no Pará, sem que os poderes públicos constituídos assumissem compromissos de curto, médio e longo prazo no sentido da proteção da população quilombola, a Malungu passou a concentrar esforços no enfrentamento da pandemia. Esse problema ganhou prioridade entre tantas demandas cotidianas, com as quais a entidade lida, e tornou-se o objeto central de atenção de um comitê composto por coordenadores, pesquisadores e colaboradores da entidade. Como explicou Magno Nascimento, em comunicação pessoal, o grupo começara a discutir possíveis efeitos da pandemia entre janeiro e fevereiro de 2020, mas foi nos meses subsequentes que ações coordenadas foram delineadas em nível estadual.

Figura 2. Segmentação de risco no estado do Pará.



Fonte: G1-PA (2020).

> Em janeiro e fevereiro de 2020 a Malungu começa a se organizar para discutir isso. Se o mundo todo está sofrendo com Covid, por que nós, quilombolas amazônicos, no contexto de falta de estrutura, de vulnerabilização histórica, não vamos...? É aí que começa nós por nós. Seríamos apenas mais um a sofrer, sem ninguém por nós. Então a Malungu cria um comitê para começar as próprias ações de enfrentamento da pandemia nos quilombos. (Informação verbal).[5]

Na condição de membros orgânicos do movimento quilombola ou de assessores e colaboradores da Malungu, Carvalho *et al.* (2021a) narram como a associação tem se organizado para formular e executar ações autônomas em centenas de comunidades quilombolas. Diante das medidas de distanciamento social impostas pela pandemia e da vastidão do território em foco – abrangendo, predominantemente, zonas rurais e ribeirinhas de difícil e custoso acesso, e com poucas opções de comunicação – os autores destacaram a importância da formação de uma ampla rede de voluntariado, conectada por meios virtuais, como estratégia para atingir o maior número possível de pessoas. Eles relatam que:

> [...] a Malungu mobilizou uma rede de voluntários para enfrentar o vírus e, ao mesmo tempo, a inoperância do Estado em adotar mecanismos específicos para conhecer, controlar e mitigar sua disseminação nos quilombos do Pará. Apoiadas por essa rede, as comunidades e associações quilombolas de diversas localidades desenvolveram protocolos próprios para lidar com a pandemia e seus (ainda) incomensuráveis impactos.

[5] Informação fornecida por Magno Nascimento em reunião realizada em 5 de março de 2021.

> Além de promoverem campanhas para informar, orientar e auxiliar a população na prevenção e no tratamento da Covid-19, a Malungu e organizações parceiras procederam à implantação de barreiras sanitárias, à arrecadação de fundos e doações de alimentos e itens de higiene, ao monitoramento da doença e à realização de um ciclo de debates sobre ela e seus efeitos na vida individual e coletiva dos quilombolas. (CARVALHO *et al.*, 2021a, p. 6-7).

Uma das principais iniciativas conduzidas no âmbito da parceria entre a Malungu e o Sacaca/Ufopa abrange a confecção de materiais informativos em suportes visuais, sonoros e audiovisuais. Com linguagem clara e de fácil compreensão, os informativos baseiam-se em orientações de órgãos como a Organização Mundial de Saúde, a Organização Panamericana de Saúde e o Ministério da Saúde. Em alguns casos, contudo, as orientações precisam ser adaptadas à realidade dos territórios quilombolas. Por exemplo, recomendações para higienização das mãos devem levar em conta que a maioria das comunidades não tem água encanada e se serve do líquido que é retirado diretamente de rios e lagos, e armazenado em bacias.

No que se refere à circulação, os materiais também devem ser passíveis de adaptação a diferentes condições de replicação. No caso de mensagens de áudio, por exemplo, as gravações duram, no máximo, 90 segundos, de modo que os arquivos sejam acessíveis em locais de difícil acesso à internet. Em algumas ocasiões, os arquivos sonoros são recebidos por um agente com acesso à rede e reproduzidos com auxílio de carros e bicicletas equipados com caixa de som.

Na elaboração dos materiais essencialmente visuais, genericamente chamados de "artes", tem-se buscado, acima de tudo, contemplar a identidade étnico-racial das comunidades quilombolas a fim de garantir a representatividade de pessoas negras em todos os produtos informativos, quer sejam dirigidos a elas próprias, quer pretendam alcançar públicos externos. Assume-se, portanto, que a negritude e a identidade quilombola são dimensões políticas do reconhecimento das comunidades representadas pela Malungu e não podem estar dissociadas de uma ação que vise contemplá-las, como exemplifica a Figura 3.

Figura 3. Informativo com recomendações para o uso de máscara



Fonte: Gabriel Baena (2020).

"Artes" compostas com fotografias de líderes quilombolas também têm sido utilizadas para sensibilizar as comunidades, como demonstra a Figura 4. Apostando na identificação do público com rostos familiares, procura-se revestir de credibilidade e afetividade mensagens cujo teor normalmente desagrada as pessoas mais resistentes às medidas restritivas relacionadas à pandemia da Covid-19.

Figura 4. Informativo com recomendações de prevenção.



Fonte: Gabriel Baena (2020).

Em abril, quando as "artes" da parceria Sacaca e Malungu começaram a ser divulgadas e replicadas nos grupos de WhatsApp e em redes sociais como Facebook, Instagram e Twitter, ainda eram raros os conteúdos direcionados à população negra e às comunidades quilombolas nos veículos de comunicação. Os materiais chamaram atenção, não só das comunidades, mas também de jornais, sites de notícias e redes de TV, como exemplifica a reportagem ilustrada na Figura 5.

Carvalho *et al.* (2021a) defendem que as ações desenvolvidas pela Malungu com as demais associações quilombolas e seus parceiros têm configurado experiências verdadeiramente insurgentes. As experiências mais radicais, nesse sentido, são as de construção de protocolos próprios que dispõem sobre regras de entrada e trânsito nos territórios quilombolas, inclusive com instalação de barreiras sanitárias, suspensão de tráfego de embarcações, fiscalização em vias de acesso e sinalização, com banners e faixas (Figura 6), de áreas de circulação visando à conscientização de transeuntes.

Figura 5. Reportagem da TV Liberal.



Fonte: Globoplay (2020).

Figura 6. Banner para barreira sanitária.



Fonte: Gabriel Baena (2020).

Reportando-se à experiência de quilombos localizados em Salvaterra, na Ilha de Marajó, Marin e Souza (2020) enfatizam o papel das barreiras sanitárias no processo de auto-organização comunitária e unificação territorial. Os autores demonstram, ainda, que, ao exercerem a governança do próprio território, os quilombolas se rebelaram contra a ordem estabelecida pelo poder público municipal, junto ao qual foram necessárias estratégias de diálogo e pressão.

> Sem decreto publicado, sem título, sem demarcação, sem retórica, o território tem uma existência social e política afirmada pelo próprio grupo, pois é essa a condição para a prática de prevenção e proteção; dessa maneira, o território foi unificado política e simbolicamente com as faixas em cada porteira, portão ou barreira, com os discursos e, especialmente, com a unidade de ação política.
>
> No primeiro momento esse ato de governança dos quilombolas teve impacto e foram necessários diálogos e pressão persistente junto ao Executivo municipal para que compreendesse e apoiasse a decisão de fechamento com barreiras dos ramais. (MARIN; SOUZA, 2020, p. 717-718).

Carvalho *et al.* (2021a) mencionam a experiência da Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo do município de Oriximiná (ARQMO), de edição de uma resolução interna limitando o fluxo de embarcações nos oito territórios quilombolas do município, que fica a noroeste do Pará. Remetendo-se ao outro extremo do estado, os pesquisadores também

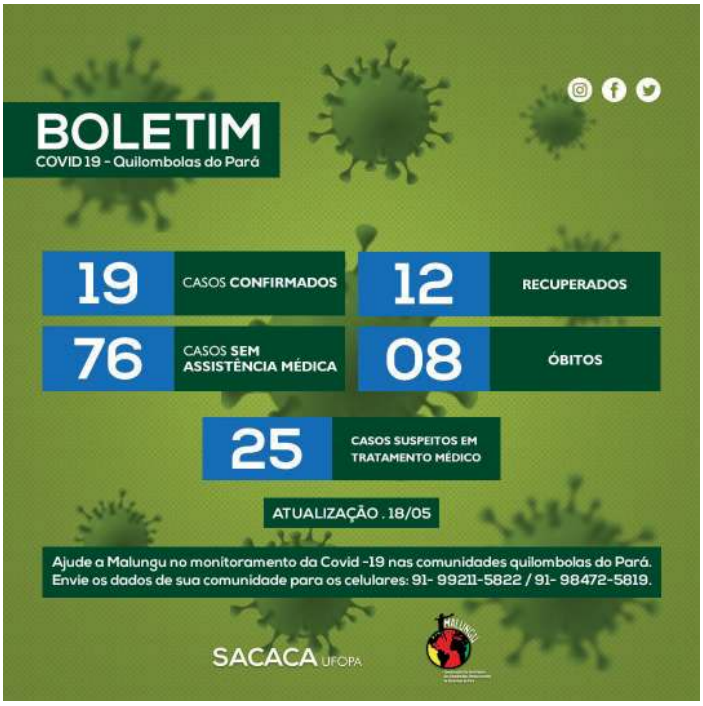
citam a experiência do quilombo de Pitimandeua, que conseguiu obter do Ministério Público em Inhangapi a edição de recomendações para restringir a circulação de pessoas nos ramais que atravessam a comunidade (CARVALHO *et al.*, 2021a). Os autores concluem:

> Assim como o direito oficial, oriundo do Estado, admitiu excepcionalidades durante a pandemia, as comunidades também acionaram usos excepcionais do direito ao território.
>
> Foi possível identificar, também, que o direito ao território não se limita aos institutos do direito civil referentes a posse e propriedade. Nem todas as comunidades quilombolas que realizaram barreiras sanitárias têm a totalidade da posse de seu território, menos ainda o título definitivo da área defendida para isolamento social comunitário. (CARVALHO *et al.*, 2021a, p. 18).

A insurgência das comunidades quilombolas do Pará, manifestada nas formas excepcionais de apropriação e exercício de direitos territoriais, revelou-se também no modo como a Malungu coordenou ações autônomas de monitoramento epidemiológico em nível estadual, implementadas com a ajuda dos próprios quilombolas e colaboradores de várias áreas de conhecimento, não necessariamente especialistas em epidemiologia. Sem qualquer apoio do Estado e dos serviços públicos de saúde, a Malungu desenvolveu, com ação direta de centenas de comunidades e colaboradores, um sistema próprio de vigilância epidemiológica.

Tal sistema, iniciado em maio de 2020, parte do levantamento de dados locais para a elaboração de boletins epidemiológicos estaduais com periodicidade variável. A responsabilidade pelo levantamento dos dados recai sobre voluntários, líderes comunitários e moradores em geral. Eles coletam e transmitem, por telefone ou aplicativo de mensagens, informes de casos de Covid-19 a um coordenador da Malungu, baseado em Belém, que reúne as informações provenientes de diferentes localidades para publicação dos boletins.

Figura 7. Primeiro boletim, de 18 de maio de 2020.



Fonte: Gabriel Baena (2020).

Embora alguns dados pessoais das vítimas da doença sejam coletados, eles permanecem reservados sob guarda da coordenação da Malungu, e os boletins contêm apenas números, como se vê na Figura 7. Os casos são classificados nas seguintes categorias: confirmados, quando exames comprovam a contaminação do paciente pelo coronavírus; recuperados, suspeitos em tratamento médico, no caso de pessoas que apresentam sintomas de Covid-19 e estão sendo atendidas por médicos; suspeitos sem assistência médica, no caso de pessoas que apresentam sintomas, mas não buscam ou não conseguem obter atendimento em saúde; hospitalizados, em casos de internação; óbitos, em casos de morte

confirmada por Covid-19; e óbitos em investigação, em casos de morte com sintomatologia compatível com a doença, porém sem confirmação.

De 18 de maio a 25 de agosto de 2020, os boletins foram publicados ininterruptamente, totalizando uma série de cem dias ao longo dos quais o Pará se destacou no cenário nacional como o estado que contabiliza o maior número de casos e óbitos causados por Covid-19 entre quilombolas (COORDENAÇÃO NACIONAL DE ARTICULAÇÃO DE QUILOMBOS, 2020). Quase doze meses depois do primeiro registro da doença em território quilombola paraense, a lamentável posição do estado se mantém, inabalável. Em levantamento nacional de 4 de março de 2021, ilustrado na Figura 8, o Pará aparece com 61 óbitos, isto é, 23 a mais que o número registrado no estado do Rio de Janeiro, o segundo em quantidade de mortes de quilombolas por Covid-19 no Brasil.

Figura 8. Mortes causadas por Covid-19 em territórios quilombolas

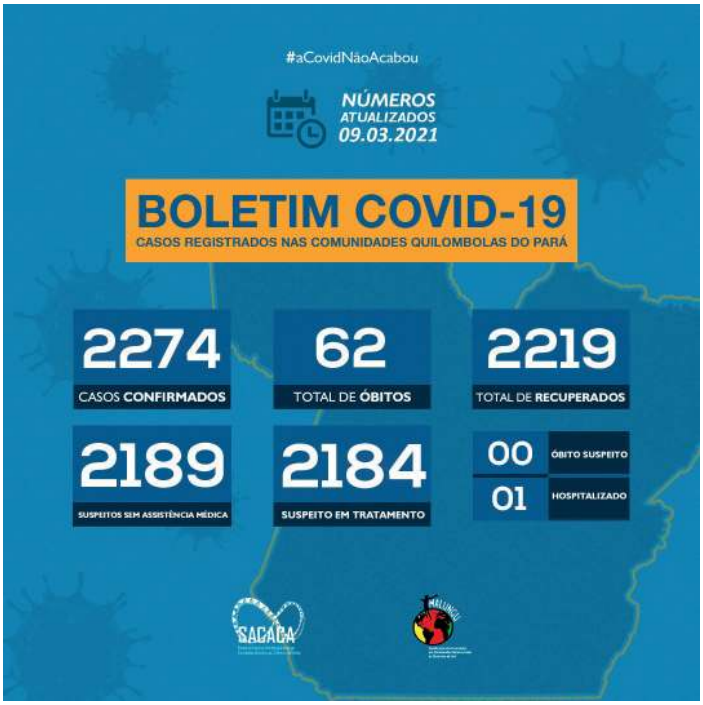


Fonte: Albuquerque (2021).

Após 25 de agosto de 2020, os boletins epidemiológicos da Malungu passaram a ter periodicidade variável. O centésimo primeiro boletim saiu em 30 de agosto, e em setembro houve apenas oito boletins. Em outubro, o número caiu para cinco, mantendo-se igual no mês seguinte. Já em dezembro emitiu-se um único boletim. Desde janeiro de 2021, quando houve falta de oxigênio na rede de saúde do Amazonas; passando por fevereiro, com lockdown na região de regulação do Baixo Amazonas; e até o encerramento destas linhas, em 9 de março, os boletins têm sido mais frequentes. Nesta data, as mortes já ultrapassam o número que foi recentemente noticiado por Albuquerque (2021), como se vê na Figura 9.

Os técnicos responsáveis pela compilação e divulgação dos boletins reconhecem que eles apresentam lacunas e imprecisões devido a variados fatores. O principal deles é a falta/dificul-

Figura 9. Boletim de 9 de março de 2021.



Fonte: Chêne (2021).

dade de acesso à internet e telefonia na maioria das comunidades quilombolas, que impede a regular comunicação com a coordenação estadual. Com efeito, Carvalho *et al.* (2021b) informam que os números obtidos pela entidade se referem a cerca de 30% dos quilombos paraenses. Além disso, os autores afirmam que a subnotificação dos casos é empiricamente observada no cotidiano das comunidades quilombolas (CARVALHO *et al.*, 2021b).

Apesar das limitações, contudo, o sistema de vigilância epidemiológica implantado pela Malungu junto com as comunidades quilombolas do Pará tem notáveis impactos. Não bastasse ser a única fonte de informação sobre a propagação da Covid-19 em um cenário caracterizado pela omissão estatal em lidar com a situação específica dessa parcela da população brasileira, o trabalho da Malungu e seus parceiros têm orientado a adoção de protocolos comunitários para monitorar a pandemia e seus (ainda) incomensuráveis impactos.

Considerações Finais

As iniciativas conduzidas no âmbito da parceria entre a Malungu e o núcleo universitário Sacaca/UFOPA fazem parte de um processo coletivo de acionamento de meios inovadores, no cotidiano das comunidades e organizações quilombolas do Pará, para lidar com uma doença emergente que tem provocado alterações significativas nos hábitos de grande parte da população mundial. As articulações para enfrentamento da pandemia de Covid-19 são o contexto da intensificação do uso de redes sociais nos espaços de ação quilombola.

Nas experiências abordadas neste artigo, resta claro que as articulações sociopolíticas promovidas através de aplicativos de comunicação on-line e de redes sociais têm sido fundamentais para a produção a circulação de informações relativas à pandemia. As informações assim geradas e/ou divulgadas, por sua vez, têm sido essenciais para as tomadas de decisão envolvidas no combate da doença nas comunidades quilombolas do estado.

Constituindo-se como privilegiados canais de expressão de ideias e circulação de informações, a internet e as redes sociais tornaram-se arenas de luta política por reconhecimento e visibilidade. Mediante os desafios impostos pelo surto de Covid-19, as comunidades quilombolas do Pará e suas entidades representativas viram-se instadas a explorar novas formas de organização social para prosseguir a luta por direitos fundamentais, inclusive à vida e à saúde.

Referências

ALBUQUERQUE, J. Boletim epidemiológico: COVID-19 nos quilombos. **CONAQ**, Brasília, DF, 4 mar. 2021. Disponível em: http://conaq.org.br/noticias/covid-19-nos-quilombos/. Acesso em: 8 mar. 2021.

ALMEIDA, A. W. B. de; MARIN, R. E. A.; MELO, E. A. de. **Pandemia e território**. São Luís: UEMA Edições: PNCSA, 2020.

ÁVILA, M. de S. F.; BASTOS, A. E. R.; ZAMBROTTI, G. T. R. Lesões cutâneas e COVID-19. *In*: NORBERG, A. N. *et al.* (*org.*). **COVID-19**: saúde e interdisciplinaridade. Campos dos Goytacazes: Encontrografia, 2020. p. 25-49.

BARGAS, J. K. R. **Quilombolas do Pará e mídias digitais**: sociabilidade, conflito e mobilização online nas lutas por reconhecimento. 2018. 201 f. Tese (Doutorado em Comunicação Social) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

BOMBARDI, L. M.; NEPOMUCENO, P. L. M. Covid-19, desigualdade social e tragédia no Brasil. **Le Monde Diplomatique Brasil**, São Paulo, 29 abr. 2020. Disponível em: https://diplomatique.org.br/covid-19-desigualdade-social-e-tragedia-no-brasil/. Acesso em: 4 mar. 2021.

BOND, L. Comunidades quilombolas têm seis mortes pela covid-19. **Agência Brasil**, São Paulo, 24 abr. 2020. Disponível em: https://agenciabrasil.ebc.com.br/saude/noticia/2020-04/comunidades-quilombolas-tem-seis-mortes-pela-covid-19. Acesso em: 4 mar. 2021.

BRASIL, L. de O. F.; TAVARES, A. S.; MANHÃES, F. C. Subnotificação crônica: a importância da notificação de casos e o impacto no planejamento em saúde. *In*: NORBERG, A. N. *et al.* (*org.*). **COVID-19**: saúde e interdisciplinaridade. Campos dos Goytacazes: Encontrografia, 2020. p. 237-253.

CARVALHO, F. P. de *et al.* A construção de conhecimentos como ferramenta contra o racismo em tempos de pandemia. *In*: ALMEIDA, A. W. B. de; MARIN, R. E. A.; MELO, E. A. de (*org.*). **Pandemia e território**. São Luís: UEMA Edições: PNCSA, 2020. p. 903-926.

CARVALHO, L. G. de *et al.* Direito ao território quilombola na Amazônia e a pandemia: as experiências da Malungu na vigilância comunitária em saúde para defesa da vida e do território. **InSURgência: revista de direitos e movimentos sociais**. Brasília, DF, v. 7, n. 1, p. 102-124, 2021a.

CARVALHO, L. G. de; NASCIMENTO, R. M. C.; CHÊNE, S. G. B. Cem dias de "virose braba" no quilombo. **Boletim "A questão étnico-racial em tempos de crise"**, ANPOCS, n. 46, 29 jan. 2021b. Disponível em: https://www.anpocs.com/index.php/publicacoes-sp-2056165036/boletim-cientistas-sociais/2497-boletim-a-questao-etnico-racial-em-tempos-de-crise-n-46. Acesso em: 8 mar. 2021.

CASTELLS, M. **A galáxia da internet**: reflexões sobre a internet, os negócios e a sociedade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

S. G. B. **Nós por nós**: enfrentamento da Covid-19 nos quilombos do Pará. 2020. 42 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Antropologia) – Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2021.

COORDENAÇÃO NACIONAL DE ARTICULAÇÃO DE QUILOMBOS. Observatório da Covid-19 nos Quilombos. **CONAQ**. Brasília, DF, 2020. Disponível em: https://quilombosemcovid19.org/. Acesso em: 30 set. 2020.

FAIAL, L. C. M.; FAIAL, C. S. G. Implicações hematológicas da doença coronavírus 2019 (COVID-19). *In*: NORBERG, A. N. *et al.* (*org.*). **COVID-19**: saúde e interdisciplinaridade. Campos dos Goytacazes: Encontrografia, 2020. p. 224-236.

GAMA, A. Médico, prefeito no Pará crê que sol quente mata covid e não fecha comércio. **Notícias UOL Saúde**, São Paulo, 27 abr. 2020. Disponível em: https://noticias.uol.com.br/saude/ultimas-noticias/redacao/2020/04/27/medico-prefeito-no-para-cre-que-sol-quente-mata-covid-e-nao-fecha-comercio.htm?cmpid=copiaecola. Acesso em: 8 mar. 2020.

GONÇALVES, D. N. Novas formas de participação: a política em tempos de Facebook. *In*: BEZERRA, M. O.; COMERFORD, J.; PALMEIRA, M. (*org.*). **Questões e dimensões da política**. Rio de Janeiro: Papeis Selvagens, 2017. p. 1-11.

G1-PA. Governo do Pará anuncia plano de reabertura econômica por região; shoppings, igrejas e salões de beleza reabrem em Belém na segunda. **1º. G1-PA**, Belém, PA, 29 maio 2020. Disponível em: https://g1.globo.com/pa/para/noticia/2020/05/29/governo-apresenta-plano-para-reabertura-gradual-de-comercio-e-servicos.ghtml. Acesso em: 9 mar. 2021.

INGOLD, T. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 18, n. 29, p. 25-44, 2012.

LATOUR, B. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LÉVY, P. **Cibercultura**. São Paulo: Editora 34, 1999.

LÉVY, P. **O que é virtual?** São Paulo: Editora 34, 1996.

MARIN, R. E. A.; SOUZA, J. L. S. de. Ações e mobilizações para evitar se expor à morte no território quilombola de Salvaterra. *In*: ALMEIDA, A. W. B. de; MARIN, R. E. A.; MELO, E. A. de (*org.*). **Pandemia e território**. São Luís: UEMA Edições: PNCSA, 2020. p. 711-739.

NASCIMENTO, M. Malungu: uma história de luta e resistência contra o racismo e defesa dos direitos quilombolas no estado do Pará. **CONAQ**, Brasília, DF, 20 nov. 2020. Disponível em: http://conaq.org.br/noticias/malungu-uma-historia-de-luta-e-resistencia-contra-o-racismo-e-defesa-dos-direitos-quilombolas-no-estado-do-para/. Acesso em: 20 nov. 2020.

RUBIM, A. C. O novo coronavírus a kutipa/kanuparita dos povos indígenas no século XXI. *In*: ALMEIDA, A. W. B. de; MARIN, R. E. A.; MELO, E. A. de (*org.*). **Pandemia e território**. São Luís: UEMA Edições: PNCSA, 2020. p. 387-404.

SANAR. **Linha do tempo do Coronavírus no Brasil**. 2021. Disponível em: https://www.sanarmed.com/linha-do-tempo-do-coronavirus-no-brasil. Acesso em: 4 mar. 2021.

SANT'ANNA, N. F.; MANHÃES, F. C.; NORBERG, A. N. O que sabemos sobre a COVID-19: uma revisão interdisciplinar da gripe que se transformou na maior pandemia de todos os tempos. *In*: NORBERG, A. N. *et al.* (*org.*). **COVID-19**: saúde e interdisciplinaridade. Campos dos Goytacazes: Encontrografia, 2020. p. 10-24.

VERDUM, R. Epidemias, território e povos indígenas: contribuição a uma antropologia histórica crítica. *In*: ALMEIDA, A. W. B. de; MARIN, R. E. A.; MELO, E. A. de (*org.*). **Pandemia e território**. São Luís: UEMA Edições: PNCSA, 2020. p. 265-281.

WORLD HEALTH ORGANIZATION. Severe Acute Respiratory Syndrome (SARS). **WHO**. 2020. Disponível em: https://www.who.int/health-topics/severe-acute-respiratory-syndrome#tab=tab_1. Acesso em: 4 mar. 2021.

XAVIER, F. *et al.* Análise de redes sociais como estratégia de apoio à vigilância em saúde durante a Covid-19. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 34, n. 99, p. 261-282, 2020.

ISSN 2525-4812 (versão online)
ISSN 2238-7641 (versão impressa)
http://www.revistaterceiramargem.com/index.php/terceiramargem/index

Recebido em: 10/12/2020
Aprovado em: 20/2/2021
Período de publicação: jan./jun. 2022

Revista Terceira Margem Amazônia
(v. 7 • n. 18 • Jan./Jun. 2022)

Como citar o artigo:

SOUSA, C. de F. M. de; LIMA FILHO, P. M. O quilombo na cidade: notas etnográficas sobre uma ocupação quilombola. **Revista Terceira Margem Amazônia**, v. 7, n. 18, p. 161-177, 2022. DOI: http://dx.doi.org/10.36882/2525-4812.2022v7i18p161-177

O QUILOMBO NA CIDADE

NOTAS ETNOGRÁFICAS SOBRE UMA OCUPAÇÃO QUILOMBOLA

Claudiane de Fátima Melo de Sousa[1]
Petrônio Medeiros Lima Filho[2]

Resumo: Desde que foi garantido pela Constituição Federal de 1988 o direito à regularização fundiária de seus territórios, as comunidades quilombolas têm enfrentado diversos desafios, que passam por sucessivos cortes no orçamento, normas que tornam o processo longo e excessivamente burocrático e ainda infindáveis prazos contestatórios que deixam os processos em suspenso. No intuito de romper com esta ofensiva contra os direitos territoriais quilombolas, em maio de 2017 a Coordenação das Associações de Comunidades Remanescentes de Quilombo do Pará (Malungu) organizou a primeira ocupação quilombola da história do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) SR01, em Belém, recolocando na pauta a questão quilombola e (re)criando "um espaço quilombola" na cidade de Belém. Neste artigo, com base em observação participante e entrevistas, apresentamos esta ocupação e os novos delineamentos do movimento quilombola a partir dela.

Palavras-chave: resistências, quilombola, ocupação quilombola.

THE QUILOMBO IN THE CITY: ETHNOGRAPHIC NOTES ON A QUILOMBOLA OCCUPATION

Abstract: Since the right to land tenure regularization of their territories was guaranteed by the Federal Constitution of 1988, *quilombola* communities have faced several challenges, which go through successive budget cuts, rules that make the process long and excessively bureaucratic and still endless contesting deadlines that leave suspended proceedings. In order to break with this offensive against *quilombola* territorial rights, in May 2017 the Coordination of the Associations of Remaining Communities of Quilombo

[1] Socióloga, mestre em Ciências Sociais e doutora em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, professora da Secretaria de Estado de Educação do Pará (Sedu/PA) e trabalha no Instituto Nacional de Colonização, Técnica em Reforma e Desenvolvimento Agrário do nstituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), Belém, PA.
E-mail: nanni.sousa@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-7868-1190

[2] Historiador, mestre em Antropologia, doutorando em Antropologia pelo programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia (PPGSA), analista de Reforma e Desenvolvimento Agrário no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra), Belém, PA.
E-mail: petronio.mlf@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-1096-5135

do Pará (Malungu) organized the first *quilombola* occupation in the history of Incra SR01 in Belém, putting the *quilombola* issue back on the agenda creating "a *quilombola* space" in the city of Belém. In this article, based on participant observation and interviews, we present this occupation and the new outlines of the *quilombola* movement from it..

Keywords: resistances, *quilombola*, *quilombola* occupation.

Introdução

Em 8 de maio de 2017, dezenas de quilombolas oriundos de comunidades de diversos municípios paraenses surpreenderam os servidores e a direção da superintendência do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária no Estado do Pará (Incra) (SR01) quando chegaram à SR para ocupá-la. O objetivo era pressionar os gestores do órgão a dar respostas práticas à política de regularização dos territórios quilombolas que estão sob a jurisdição do Incra.

A aludida surpresa que esta ação causou nos servidores e direção do Incra SR01 não estava relacionada a uma ausência de ações de ocupação na instituição, pois ao longo de anos, movimentos sociais como Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), Federação dos Trabalhadores na Agricultura Familiar (Fetraf) e outros têm recorrentemente ocupado o órgão com intuito de pressionar o Incra a dar celeridade no atendimento de suas pautas.

A surpresa também não estava relacionada a uma suposta ausência de motivos que justificassem uma ação como esta por parte dos quilombolas, pelo contrário, é notório que apesar do direito à titulação de seus territórios e a outras políticas públicas, como assistência técnica, os pleitos das comunidades quilombolas não têm sido atendidos, principalmente o direito a regularização de seus territórios.

Ano após ano a política de regularização de territórios quilombolas vem sofrendo sucessivos cortes. A progressiva redução do orçamento para regularização dos territórios quilombolas tem como resultado o agravamento da lentidão na implementação desta política, tornando a situação das comunidades ainda mais dramática, tendo em vista as constantes violações de seus direitos territoriais e da sua integridade física. A violência que sofrem por parte de seus litigantes se agrava com o arrastado ritmo em que segue a regularização dos seus territórios.

Apesar desse quadro, ao reivindicar seus direitos, nunca antes na cidade de Belém, capital do estado do Pará, tantas comunidades haviam se mobilizado para uma ação mais direta, como a vivenciada em maio de 2017. A surpresa generalizada estava justamente na mudança de atitude dos quilombolas que ao longo dos anos tem feito seus movimentos a partir dos espaços de participação institucionalizados, como conselhos e seminários realizados pelos movimentos sociais e reuniões na Superintendência Regional do Incra, em Belém, ou mesmo participação em eventos em Brasília.

Os quatro dias em que os quilombolas ficaram nas dependências do Incra e realizaram seu movimento foram marcados por intensas mobilizações. Pessoas de várias comunidades quilombolas se juntaram ao movimento, além de aliados como professores e estudantes da Universidade Federal do Pará (UFPA) e da Universidade Estadual do Pará (Uepa), incluindo estudantes negros

e negras que acessaram as universidades pelo sistema de cotas raciais. A ocupação quilombola também contou com apoio do Centro de Defesa do Negro no Estado do Pará (Cedenpa), da Associação dos Discentes Quilombolas e de outros movimentos sociais.

O ineditismo desta ação do movimento quilombola pode ser auferido na intensa cobertura jornalística que foi dada pela imprensa ao caso, com equipes dos principais canais de televisão paraenses que estiveram na sede do Incra ao longo destes quatro dias, realizando matérias diárias e veiculando-as no rádio, televisão e internet. Na última reunião entre os quilombolas e a direção do Incra durante a ocupação, que contou com a participação de um representante do Incra sede de Brasília, pelo menos três canais de televisão tinham equipes acompanhando e registrando a reunião, e fazendo entrevistas.

Figura 1. Audiência final da ocupação.



Fonte: Petrônio Medeiros (2017).

Figura 2. Auditório do Incra (SR01) na reunião final da ocupação.



Fonte: Petrônio Medeiros (2017).

Durante este período também nós, servidores do Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas (SRTQ) Incra SR01, fomos demandados pelo movimento e direção da Superintendência Regional para produzir relatórios circunstanciados, com a situação de cada processo formalizado no Incra, a fim de que o movimento e a direção do Incra tivessem informações precisas e assim pudesse tratar de cada caso conforme suas respectivas especificidades.

A ocupação encerrou-se com uma audiência com grande participação dos quilombolas, e com as presenças da Coordenação Estadual das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Pará (Malungu), Promotoria da Vara Agrária, Ministério Público Federal (MPF), Instituto de Terras do Pará (Iterpa), Instituto para a Conservação da Biodiversidade Chico Mendes (ICMBio), Superintendência de Patrimônio da União (SPU), Centro de Estudo e Defesa do Negro no Pará (Cedenpa), comissão de direitos Humanos da Ordem dos Advogados Brasileira (OAB) e diversos grupos apoiadores da causa quilombola.

Nesse período, como servidores do Incra e lotados no serviço de regularização de territórios quilombolas, começamos os registros daquelas ações que foram muito diferentes de todas as outras que já havíamos presenciado ao longo de anos no órgão.

Um tempo depois da desocupação do Incra, procuramos a coordenação da Malungu, que é composta por membros de diversas comunidades quilombolas do estado do Pará e buscamos aprofundar o entendimento daquele momento a partir dos sentidos e significados atribuídos pelos próprios quilombolas sobre as ações e experiências vividas naquele movimento de ocupação.

Com este intuito, realizamos entrevistas preliminares com alguns quilombolas, o recorte inicialmente foi entrevistar quilombolas que são lideranças nas suas comunidades, que tenham relação orgânica com a Malungu e que tivessem participado diretamente da ocupação.

Neste artigo, apresentamos uma primeira reflexão a partir destes diálogos iniciais posteriores a ocupação, os quais interpretamos também a partir das impressões que tivemos ao participar intensamente deste momento e dos sentidos atribuídos pelos próprios protagonistas daquele movimento.

Como técnica de investigação, adotamos a entrevista etnográfica, que tem como característica principal a não diretividade, ou seja, concebemos a entrevista como um encontro de distintas reflexividades [a do antropólogo e a do(s) interlocutor (es)], onde se produz uma nova reflexividade.

Tendo isto em vista, as entrevistas foram conduzidas a partir de perguntas tema em que os interlocutores puderam expressar suas categorizações sobre o assunto, a partir das respostas que os interlocutores nos davam fazíamos perguntas de aprofundamento utilizando a técnica do gancho. (GUBER, 2011).

A não diretividade na entrevista parte do pressuposto de que aquilo que pertence à ordem afetiva é mais profundo e mais significativo e determinante dos comportamentos que o comportamento intelectualizado (MICHELAT, [s.d.] apud THIOLLENT, 1982, p. 85), este suposto, afirma Rosana Guber "[...] resulta em la obtención de conceptos experienciales [...] que permitan dar cuenta del modo em que los informantes conciben, viven y asignan contenido un término o una situación." (GUBER, 2011, p. 81).

Dada nossa experiência enquanto agentes públicos que convivem com movimentos de ocupação do Incra por outros movimentos sociais, o artigo também contém nossas reflexões acerca dos contrastes entre a ocupação quilombola e a ocupação de outros movimentos, as diferenças estão sobretudo em virtude do grande marcador que diferencia os quilombolas dos outros grupos e movimentos sociais, a identidade étnica em torno da qual gira todo o *ethos* de luta e movimento quilombola. Devido a situação de conflito e violência vivida por essas comunidades quilombolas e que afeta principalmente suas lideranças optamos por não identificar nossos entrevistados.

A ocupação quilombola: "nós não somos como os outros movimentos, nós somos diferentes e quisemos mostrar isso! "[3]

Antecedentes

> No Brasil, o expressivo número de comunidades quilombolas, composta quase que exclusivamente por trabalhadores e trabalhadoras rurais negros e negras, começou a despertar a atenção de vários setores da sociedade brasileira. Essa emergência das comunidades quilombolas não foi algo que aconteceu de forma involuntária. Essa visibilidade tem suas origens na crescente organização dos trabalhadores e trabalhadoras rurais e na ascensão do movimento negro brasileiro, enquanto movimento político organizado que afirma a identidade étnica inserida no conjunto das lutas dos(as) quilombolas pela posse de suas terras centenárias. (PROJETO VIDA DE NEGRO; CENTRO DE CULTURA NEGRA-MA, 2010, p. 296).

O Brasil passou por mais de trezentos anos de escravidão e longe de negros e negras terem sido passivos ao cativeiro, as muitas lutas, por vezes ignoradas na história oficial, rebeliões, revoltas e a organização dos quilombos evidenciam as resistências do povo negro, neste sentido, os quilombos, afirma a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq):

> representaram, durante o regime colonial e imperial, uma forte estratégia de resistência negra e um elemento de desestabilização da lógica escravista, uma vez que se constituíam como ruptura social, ideológica e econômica com o modelo vigente. (COORDENAÇÃO NACIONAL DE ARTICULAÇÃO DAS COMUNIDADES NEGRAS RURAIS QUILOMBOLAS, 2010, p. 272).

A Lei de terras de 1850 foi um grande golpe nas comunidades rurais, em especial nas comunidades negras que ao longo dos séculos acessaram a terra de diversos modos, por meio de compras, heranças, doações de antigos senhores, prêmios por participação em guerras, dentre outras formas desconsideradas pela Lei de Terras. Deste modo, já no período colonial, as comunidades negras enfrentaram o vilipêndio do direito às suas terras, hoje sua principal bandeira de luta.

A Conaq (COORDENAÇÃO NACIONAL DE ARTICULAÇÃO DAS COMUNIDADES NEGRAS RURAIS QUILOMBOLAS, 2010, p. 280) esclarece que atualmente a titulação dos territórios quilombolas tem sido a maior bandeira do movimento negro, isto porque "[...] é a partir do território que a comunidade constrói e concebe seus mais importantes aspectos educacionais, de saúde, de sustentabilidade, enfim, seus aspectos sociais, culturais, econômicos e históricos".

No Estado do Pará a luta enfrentada para a titulação dos territórios quilombolas não têm sido diferente das lutas empreendidas em outras partes do país, isto porque há muitas resistências ao reconhecimento dos seus direitos territoriais, o que se manifesta na constante negação dos direitos de negros e negras, seja enquanto indivíduos, seja enquanto coletividades.

Assim como a abolição da escravatura não significou o fim do calvário e nem se traduziu automaticamente em liberdade, a garantia constitucional do direito à titulação de seus territórios também não tem sido de fato implementada, isto porque a despeito da legislação, há outros dis-

[3] Afirmação recorrente entre as lideranças quilombolas presentes na ocupação.

positivos e práticas institucionais que retardam ou mesmo inviabilizam a efetivação desse direito fundamental e primordial para o acesso a outros direitos, trata-se do racismo estrutural[4].

Aderval Costa Filho (2016) aponta que em se tratando das comunidades quilombolas a maior parte das denúncias de violação de Direitos Humanos está relacionada à questão da terra/território e envolvem:

> [...] lentidão no processo de regularização fundiária, despejos e reintegração de posse de terra violentos e ilegais, expansão desordenada e criminosa da fronteira agrícola pela monocultura, da fronteira minerária, da matriz energética, trabalho escravo, grilagem de terras, ações de intimidação, violência e agressão armada, omissão do judiciário ou conivência ante práticas ilegais de grandes proprietários (incluindo o Estado), falta de apoio técnico e de serviços públicos para grupos etnicamente diferenciados, contaminação por agrotóxicos, etc. (COSTA FILHO, 2016, p. 276).

Todo esse grupo de violação de Direitos Humanos tem sido vivenciado pelas comunidades quilombolas no Estado do Pará. Sendo a lentidão na regularização fundiária o calvário comum a todas, haja vista que a falta de regularização fundiária encoraja toda forma de violência contra elas.

O'Dwyer (2016) afirma que a titulação coletiva dos territórios quilombolas é um projeto político de luta pela autonomia dos modos próprios de fazer, criar, viver e isto alimenta o espírito de luta por direito a ter direitos, afirma Ilka Leite (2016), segundo a qual é obra da:

> [...] formação da consciência libertária introduzida desde a África no Brasil pelas revoltas e rebeliões, como a marca inconfundível das lutas pan-africanistas nos contextos das chamadas diásporas, que foram gestadas nos séculos anteriores, mas que se tornaram mais fortes e visíveis e se ampliaram em todo cenário político mundial durante o século XX. (LEITE, 2016, p. 290).

Não obstante toda luta pelo direito a ter direitos, as comunidades quilombolas têm no âmbito legal seus maiores desafios, conforme assevera Costa Filho (2016) ao enumerar diversas medidas que visam sobrepor-se e restringir o direito constitucional de titulação dos territórios tradicionalmente ocupados.

Na época em que Costa Filho (2016) escreveu seu artigo e também no período da ocupação quilombola, estava em votação no Supremo Tribunal Federal (STF) a Ação Direta de Inconstitucionalidade 3239, impetrada pelo Partido da Frente Liberal (atual Democrata-DEM) contra o Decreto 4887/2003 (BRASIL, 2003), que é o principal instrumento legal que regulamenta os procedimentos para identificação, reconhecimento, demarcação e titulação de territórios quilombolas.

Em 2018, foi concluída a votação da ADI, esta foi considerada improcedente pela maioria dos ministros, ratificou-se assim a constitucionalidade do referido Decreto. No entanto, na arena legal esse não era o único desafio, tendo em vista que há em tramitação diversos outros dispositivos que objetivam cercear, dificultar ou mesmo sustar o direito à autoatribuição e às terras tradicionalmente ocupadas.

[4] Ver: ALMEIDA, S. L. de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

Foi apensada à Proposta de Emenda à Constituição (PEC) 215/2000, a PEC 161/2007. A PEC 215/00 visa incluir dentre as competências exclusivas do Congresso Nacional a aprovação de demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas e a ratificação das demarcações já homologadas. A PEC 161/2007 tem o mesmo objetivo, mas inclui os quilombolas.

Na época da ocupação quilombola, estava também em fase de finalização a Comissão Parlamentar de Inquérito Funai/Incra, que tinha como objetivo descredibilizar todo o trabalho de demarcação de terras indígenas e territórios quilombolas, bem como da reforma agrária no país.

PLs, PECs e a referida CPI fazem parte de um mesmo plano de tentativa de deslegitimação do trabalho dos antropólogos, perseguição a quem trabalha com a política de regularização de territórios quilombolas, sucateamento do INCRA, perseguição aos movimentos sociais e tentativa de controle legislativo sobre a regularização dos territórios, com o objetivo de atender aos interesses de ruralistas e grandes empresas e até mesmo de pequenas oligarquias que estão em litígio com comunidades quilombolas, ou mesmo especulando sobre esses territórios.

Além desses desafios, Costa Filho (2016) cita outros que estão no âmbito do processo extremamente burocratizado no Incra, sujeito a querelas políticas alheias (e às vezes) contrárias aos interesses das comunidades quilombolas. Cita o fato da aprovação do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID) estar sujeito ao Conselho de Decisão Regional (CDR) em que participam os chefes das Divisões de Administração, Desenvolvimento, Ordenamento da Estrutura Fundiária, Obtenção de Terras, a chefia da Procuradoria Federal Especializada e o superintendente regional do Incra, sem que o Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas (SRTQ) tenha assento, ainda que possa ser convidado a participar, tem direito a voz, mas não tem direito ao voto.

Estrutura semelhante é a do Conselho Diretor, mas em escala nacional, sendo composto pelos Diretores às quais as Divisões acima mencionadas fazem parte, o chefe da Procuradoria Federal Especializada Incra/sede e o presidente deste Instituto. Todas essas são instâncias internas de decisão do Incra que não contam com uma divisão técnica, sendo as decisões muito mais de cunho político.

Para exemplificar sua preocupação, Costa Filho (2016) cita o caso do Quilombo Gurutuba, em Minas Gerais, em que a aprovação do RTID levou mais de dez anos porque os membros do CDR não chegavam a um consenso sobre a pertinência e aceitação do referido documento, sem o qual não há como prosseguir qualquer ação de reconhecimento e regularização do território quilombola.

Some-se a isto um memorando circular, de 2013, em que o então presidente do Incra acresce (ilegalmente) aos procedimentos a exigência de que o SRTQ das superintendências, após o RTID aprovado no CDR, preencha uma ficha resumo do RTID a ser apreciada pela Diretoria de Ordenamento Fundiário em Brasília, e somente após análise e concordância desta, poderá (ou não) ser descentralizado orçamento e recursos financeiros para publicação do RTID.

Recentemente, já na gestão do governo Bolsonaro, instituiu-se mais uma barreira. Trata-se da auditoria. Esta auditoria faz basicamente o que as Procuradorias Federais Especializadas (PFE) fazem, que é verificar se em cada etapa do processo de regularização dos territórios o rito

legal foi seguido. Porém, a auditoria não substitui as PFE, ela é mais um órgão posto entre os quilombolas e a regularização fundiária requerida.

Esses são só alguns exemplos das barreiras, ou diques nos dizeres de Costa Filho (2016), que devem ser rompidos para que se tenha a efetivação dos direitos territoriais quilombolas, que em última instância é o direito à vida, à identidade, à reprodução física, cultural e social, o direito à identidade, à diferença e a viver de acordo com seus modos e costumes.

Como vimos em exemplos anteriores, o racismo estrutural tem marcado de modo indelével a relação entre comunidades quilombolas e Estado e por isto a efetivação dos direitos constitucionalmente garantidos não tem sido fácil, nem ágil. Até 2003 a Fundação Cultural Palmares emitiu apenas 17 títulos em favor das comunidades quilombolas.

A partir do Decreto 4887/2003 a responsabilidade pela titulação passou a ser do Incra e de acordo com levantamentos feitos junto este Instituto (BRASIL, 2018) temos que de 2004 até 2017 foram abertos 1.715 processos de regularização de territórios quilombolas, destes 259 estão com RTID prontos, 141 com portarias reconhecendo os limites do território quilombola, 82 com Decreto de reconhecimento do território quilombola e autorização para proceder as desapropriações dos imóveis que incidam sobre o território e 116 territórios titulados, ou seja, 1.117 processos ainda estão abertos sem que tenha sequer iniciado ou concluído a primeira fase que é a fase de estudos.

Figura 3. Evolução do orçamento da política de regularização fundiária quilombola no Incra.



Fonte: Elaborado pelos autores com base nos dados do Portal da Transparência (BRASIL, 2018).

Esse resultado fica muito aquém das necessidades e demandas do movimento quilombola. O orçamento público federal para atender a política de regularização de territórios quilombolas, nos últimos anos, tem passado por expressivos cortes, ao ponto de passar de 25 milhões de reais em 2015 para pouco mais de dois milhões e trezentos mil reais em 2018, sendo a ação de indenização dos imóveis a serem desintrusados (desapropriados ou indenizadas as benfeitorias) para titulação dos territórios quilombolas a que sofreu a maior redução.

Fernando Prioste (2016) aponta que na contramão dos cortes na política de regularização de territórios quilombolas, o setor de cana-de-açúcar recebeu no final do ano de 2015 um bilhão e meio de reais para financiar o plantio de 400 hectares de cana. O autor ressalta que ainda hoje, a mesma indústria açucareira que utilizou por quase quatro séculos a mão-de-obra escrava de negros e negras tem apoio e financiamento político absolutamente desproporcional quando comparadas com as demandas quilombolas.

Diante do quadro incipiente de regularização fundiária, o Pará foi notícia nacional por ser a unidade da federação que mais titulou territórios quilombolas. Num processo menos burocrático que o rito estabelecido pelo Decreto 4887/2003 (BRASIL, 2003) e pelos normativos internos do Incra, a titulação realizada pelo Instituto de Terras do Pará (Iterpa) tem sido de fato mais célere.

Em que pese os méritos dessa política, há casos em que o governo do estado do Pará por meio do Iterpa não procede a desintrusão de ocupantes não quilombolas presentes no interior dos território coletivos e acaba titulando uma área ínfima que não garante a reprodução física, social e cultural das famílias, nem as livra das dificuldades advindas das pressões sobre seus territórios. No caso da comunidade quilombola de Piratuba, em Abaetutuba, para citar um exemplo, a terra onde viviam os ancestrais dos quilombolas, onde é o sítio arqueológico, ficou sob o domínio de um produtor de mandioca que veio de Santa Catarina e lá se estabeleceu.

É por esses e outros desafios que o movimento quilombola vem se articulando para vencer uma luta que é contra o aparato do Estado, contra a ofensiva do capitalismo sobre seus territórios, ou seja, contra um conjunto de práticas que chamamos de racismo estrutural.

A organização da ocupação quilombola, um exemplo de Ação Direta

O quadro que acabamos de delinear é apenas para apontar o que os quilombolas nas mais longínquas comunidades sabem e sentem na pele, porque vivenciam os resultados do desenho político por qual passa o país, como evidencia uma de nossas interlocutoras: "[...] não sei há quantos anos não sai um título para as comunidades quilombolas"; outra interlocutora reforça "[...] a gente vem convivendo com a esperança de que ano que vêm sai o título, ano que vêm sai o título e o título nunca sai. Pra gente a conquista do título é de suma importância por conta desses conflitos que a gente está vivendo e sobrevivendo"[5]

A realização da ocupação quilombola no Incra SR01 não foi fruto de um impulso momentâneo ou de algo decidido de uma hora para outra, de fato, nas entrevistas que realizamos ficou evidente que a ocupação do Incra foi uma proposta que veio sendo amadurecida ao longo de anos, foi devido ao acirramento da ofensiva contra as comunidades quilombolas que o movimento foi de certa forma foi obrigado a recorrer a essa estratégia.

Os entrevistados indicam uma ação realizada pelos quilombolas no Incra no ano de 2008, como um marco que gerou as primeiras reflexões e proposições no sentido de uma ação direta mais radical. Naquela ocasião os quilombolas fecharam a porta do auditório em que se realizava uma reunião com representantes de vários órgãos públicos e decidiram que só sairiam dali com uma resposta concreta para suas demandas. Os entrevistados relembram que até 2008 o Incra não

[5] Informação fornecida pelos quilombolas em rodas de conversa e trocas de experiências, em maio 2017.

vinha fazendo nenhuma ação, principalmente no Marajó e depois desse ato, conseguiram alguns avanços.

Diante da letargia na qual a política de regularização de territórios quilombolas submergiu novamente e das consequências negativas para as comunidades, evidenciadas pelos tantos relatos de violência contra quilombolas, entre os quais o caso da violência contra a comunidade quilombola de Gurupá (município de Cachoeira do Arari – Marajó) é sempre evidenciado como um dos exemplos mais emblemáticos. Assim, a decisão de ocupar a SR 01, segundo os entrevistados, era uma decisão de vida ou morte, literalmente:

> [...] Principalmente do Marajó que são muitas comunidades e que temos muitos conflitos com fazendeiros e agora arrozeiros. E aí nós do Marajó sempre pensamos assim, tem que fazer alguma coisa... as coisas estão muito paradas, tão muito paradas, as comunidades estão sofrendo ameaça, morte...a morte do seu Lalor [...] o pessoal do Gurupá com o que vinha acontecendo, das ameaças, das proibições deles tirarem o açaí deles e também atentados...o pessoal ia pro mato cultivar seu açaí e o (fazendeiro) ele mandava seus capangas pro mato, aí acontecia muita coisa lá. Eles atiravam nos quilombolas, e aí a polícia de Cachoeira do Arari ia junto, prenderam quilombolas. E aí tudo isso, pensamos, temos que forçar a Malungu a fazer uma ocupação ou coisa assim.[6]

As lideranças, principalmente da região do Marajó, viam que a ocupação era a saída, mas por diversos motivos esta ação de ocupação ficou anos sendo gestada, conforme expressa a fala a seguir e que foi comum a todos os interlocutores:

> Essa ocupação do Incra já era uma proposta antiga, mas como a companheira ressaltou, a gente não tinha experiência nesse campo e, tão pouco, estrutura. Então a gente não sabia como ia fazer essa ocupação. Quando um queria, um grupo tava assim mais firme o outro fraquejava porque não sabe, não sabia mesmo como lidar com isso.[7]

Além da questão da falta de experiência, recursos financeiros e infraestrutura para arcar com uma ocupação de um público, a questão da segurança também pesou muito e este temor embalou o adiamento da ocupação, pois temiam represálias dos fazendeiros que conflitam com os quilombolas pela posse da terra.

> Nós tínhamos medo de algo acontecer, da gente vir pra ocupação de ter pessoas infiltradas pelos fazendeiros, pelas coisas que tão acontecendo, [...], então isso faz com que nós lideranças tenha um pouco de medo. Até porque a maioria das lideranças tem família, tem filhos, então a gente vem pro movimento, vem pra uma ocupação dessa, será que vai voltar do mesmo jeito que veio?[8]

O ânimo/desânimo em ocupar ou não ocupar o Incra preencheu parte do tempo de luta das comunidades quilombolas do Marajó, até que no ano de 2017, durante uma assembleia geral da Malungu, o assunto foi colocado em pauta e as regionais[9] Tocantina, Baixo Amazonas e Nordeste Paraense endossaram a ideia da regional do Salgado e a proposta da ocupação foi vencedora, deste modo, apesar das reações contrárias, a ocupação entrou na programação do movimento como uma agenda e estratégia de luta.

[6] Informação fornecida pelos quilombolas em rodas de conversa e trocas de experiências, em maio 2017.
[7] Informação fornecida pelos quilombolas em rodas de conversa e trocas de experiências, em maio 2017.
[8] Informação fornecida pelos quilombolas em rodas de conversa e trocas de experiências, em maio 2017.
[9] A Malungu está organizada de modo descentralizado, com sede em Belém, e conta com cinco regionais: Nordeste Paraense, Guajarina, Baixo amazonas, Tocantina e Salgado (esta abrange os municípios do Marajó).

"A gente só quer dizer, estamos aqui!": A ocupação quilombola do Incra

Uma vez vencidas as disposições contrárias, era hora de pensar no como ocupar a superintendência do Incra. Primeiro precisava-se de um grande contingente, e a regional do Salgado assumiu para si a responsabilidade dessa mobilização. Depois os quilombolas buscaram apoio com parceiros a fim de viabilizar a estadia nas dependências do incra pelo tempo que fosse necessário.

> No primeiro momento pensamos: ocupar como? Como a gente vai ter um apoio? Como vai ser? O pessoal do MST quando ocupa leva panela, leva tudo pra lá. A gente não levou tudo. Pedimos ajuda pras organizações como a UFPA, para alguns companheiros nossos, a UEPA também, CEDENPA. Aí falaram, se vocês forem pra lá...aí falamos, a gente não tem nada. Nada, nada. A gente não tem nada. A gente não tem comida não tem nada. Se a gente ocupar vocês ajudam? Não a gente ajuda sim, a gente ajuda vocês.[10]

Ao mesmo tempo em que se lançaram na ocupação os quilombolas buscaram mobilizar sua rede de aliados, explicando o que aconteceria e pedindo ajuda tanto das outras comunidades na participação da ação, como para outros aliados ajudarem com a infraestrutura para manter os quilombolas o tempo que fosse necessário no Incra. No cálculo feito pelo movimento quilombola, a ocupação duraria pelo menos quinze dias, o objetivo era forçar a vinda de um representante da sede do Incra em Brasília que pudesse garantir recursos para a regularização de territórios.

Feitos esses contatos, as lideranças quilombolas também conversaram com lideranças de outros movimentos que já tinham experiência acumuladas na estratégia de ocupar órgãos. Não obstante, os quilombolas terem buscado informações com os movimentos sociais que já tem bastante experiência neste tipo de estratégia, fizeram questão de demarcar suas diferenças.

> [...] o pessoal perguntava, vocês vão fazer igual o pessoal dos Sem Terra, vão fechar tudo? Não. A gente não quer fechar tudo. Até porque a gente quer só dizer estamos aqui. A gente quer dá uma olhada nos nossos processos, a gente quer ver como é que tá, a gente quer que vocês deem uma resposta e a gente quer também que saia com data e tudo.[11]

Uma coisa que os interlocutores ressaltaram, como preocupação foi a decisão de ocupar sem interromper as atividades no Incra, faziam questão de que a rotina de trabalho no órgão fosse mantida.

> A gente sempre respeitou os espaços. (...) como o INCRA tava em horário normal de trabalho a gente sempre respeitava isso. Sempre a gente se reunia sem fazer zoada. A gente só fazia nossas músicas, nossas cantorias à noite porque sabia que não taria mais funcionando, aquele horário estaria livre.
>
> A gente não queria incomodar as pessoas que estavam trabalhando e sim a gente queria só fortalecer a gente. Então por isso que a gente fazia nossos tambores à noite pra nós, e aí a gente cantava entre nós no auditório.[12]

[10] Informação fornecida pelos quilombolas em rodas de conversa e trocas de experiências, em maio 2017.
[11] Informação fornecida pelos quilombolas em rodas de conversa e trocas de experiências, em maio 2017.
[12] Informação fornecida pelos quilombolas em rodas de conversa e trocas de experiências, em maio 2017.

Na interpretação dos nossos interlocutores quilombolas, a ocupação do Incra SR01 além da luta por direitos territoriais foi também um ato de luta contra o racismo, preconceito e a discriminação:

> Pra mim isso foi bastante importante, mostrar pras pessoas que tem esse preconceito contra o povo negro, principalmente os quilombolas, que nós somos unidos e pacíficos. Porque até então as pessoas, quando se trata de negros e quilombolas eles acham que vão só pra bagunçar, pra fazer confusão. E a gente mostrou que não somos isso. Somos pessoas comuns que nem as outras pessoas e que apenas estamos lutando pelos nossos direitos que anos e anos foram tirados.[13]

A estratégia de ocupação dos quilombolas foi manter a instituição funcionando, mas com sua presença física constante buscaram criar uma pressão, nas suas próprias palavras "para que a instituição soubesse que estavam ali e atendessem suas pautas", esta estratégia de manter os portões abertos e a rotina da instituição funcionando buscava também evitar uma criminalização da ocupação que viesse a ser feita pela direção do Instituto, no sentido de acusar os quilombolas de, segundo a palavra dos interlocutores, "baderneiros" e dar margem para que o superintendente pudessem agir no sentido de usar a força policial para obrigar a desocupação do órgão, o que frustraria os objetivos de resistência.

A organização espacial da ocupação: "ocupa três lugares: a rua, o gabinete e o auditório e recria o quilombo na cidade"

Antes de falarmos da ocupação em si, gostaríamos de pôr o leitor um pouco dentro do Incra para que compreenda melhor essa dinâmica e a organização do movimento. O Incra, na época, estava organizado em quatro divisões, que correspondem as áreas de atuação do órgão além da administração. Destas divisões a área diretamente relacionada com a regularização dos territórios quilombolas pertencia a chamada Divisão de Ordenamento da Estrutura Fundiária, conforme mostramos na figura a seguir.

O Incra em Belém funciona em uma área de bosque, com edificações em blocos separados entre si. Os prédios dispostos do mesmo lado são unidos por passarelas cobertas, e separados dos outros prédios por duas ruas e uma área de estacionamento que fica bem no centro. Além dos blocos principais, o Incra ainda tem edificações na lateral, e uma área cedida à Associação de Servidores do Incra (Assincra) que possuem quartos que ficam disponíveis para o alojamento de servidores vindos de outros Estados, conta ainda com banheiros, um auditório e um campo de futebol.

No final do prédio (Figura 4A) fica o gabinete da superintendência; No prédio "C" o serviço de regularização de territórios quilombolas; no "D" fica o auditório principal; no "E" fica a Divisão de Ordenamento da estrutura fundiária e no "F" a área de recreação da Assincra, local utilizados pelos quilombolas para dormir, fazer suas refeições e as rodas de conversa e de músicas.

Optamos por oferecer essa visão da superintendência com a finalidade de que fosse mais bem compreendida a disposição dos quilombolas no espaço, como se distribuíram pela superintendência e suas estratégias, bem como fica mais fácil visualizar as diferenças no modo de ocu-

[13] Informação fornecida pelos quilombolas em rodas de conversa e trocas de experiências, em maio 2017.

Figura 4. Vista de cima da Superintendência do Incra em Belém.



Fonte: Google Maps (2020).

par desses em relação a outros movimentos, e essa diferença não é dada por nós, é destacada pelos interlocutores.

A chegada dos quilombolas foi marcada pelas bandeiras de cada comunidade quilombola e pelos tambores coloridos, ambos foram estrategicamente posicionados para chamar atenção na entrada do bloco onde fica o auditório, de modo que todos que entrassem no Incra podiam ver os símbolos da luta e resistência.

A dinâmica da ocupação empreendida no Incra seguiu uma estratégia de ocupar três espaços. Uma parte das pessoas ficou alojada dentro do auditório onde se realizavam as reuniões mais amplas, com esta ocupação eles mantinham esse espaço aberto, e detinham certo controle sobre ele.

O segundo ponto foi manter um grupo na entrada do bloco do auditório, que permitia aos manifestantes explicarem para as pessoas que entravam no Incra que se tratava de uma ocupação pacífica e que ninguém ia impedir ninguém de entrar e trabalhar, na verdade, os quilombolas diziam: "viemos trabalhar junto com os servidores".

Na entrada do bloco onde fica o auditório, lideranças recebiam quem chegava de outras comunidades, explicavam o que tinha ocorrido até o momento, registravam a pessoa, levantando nome e localidade e dali a encaminhavam para um dos locais que estavam sendo utilizados como base de apoio.

Quando o auditório não estava sendo utilizado para reuniões com gestores e autoridades do Incra e de outros órgãos públicos, ele servia para que servidores dos Ministérios Públicos Federal e Estadual, enviados pelos respectivos procuradores, levantassem e registassem as demandas das comunidades bem como as denúncias de violências e desrespeitos aos direitos dos quilombolas. A imprensa também era recebida neste local.

Nos dias que ocorreu a ocupação, as lideranças presentes fizeram questão de se revezar na recepção de novos quilombolas que chegavam, no atendimento à imprensa e para receber os aliados do movimento. Aos novos quilombolas que chegavam informavam como estava ocorrendo a ocupação, alertavam sobre a manutenção da organização, exortavam para que não fossem feitas, nas palavras dos interlocutores, "quebradeiras", e que fosse prezado o diálogo.

Essa recepção também servia para se certificar de que as pessoas que chegavam eram realmente de comunidades quilombolas, pois sempre tinham muito cuidado para que não ocorresse infiltrações de gente estranha que pudessem prejudicar o movimento.

À noite, no espaço "F" ocorriam as rodas de conversa e trocas de experiências, construindo um corpo, nos dizeres dos entrevistados que reforçava o coletivo como uma família. Coletivo

constituído ao longo de quatro dias não apenas entre os quilombolas, mas pelas relações amistosas com os servidores da casa, com a Assincra e com o pessoal terceirizado que cuida dos serviços gerais.

Esse clima amigável foi importante para que os quilombolas superassem o temor de que a qualquer momento fossem vítimas de alguma violência proveniente de ataques a mando de fazendeiros: "A gente dormia meia noite, uma hora, pessoal tudo preocupado [...] o medo da gente sofrer alguma opressão por parte de algum fazendeiro, mas que graças a Deus as pessoas deram muita força para a gente"[14]. A preocupação com infiltração de terceiros era pela segurança física, mas também pela preservação do movimento:

> [...] como não fechamos [o portão], qualquer uma pessoa poderia chegar e dizer que veio para o movimento, pra ocupação quilombola e quando chegasse lá fizesse alguma coisa, atirasse na gente [...] pensamos mais assim, que uma dessas pessoas que estamos pedindo que o INCRA faça reintegração de posse deles mandasse, pagasse alguém que mexesse com a gente ou alguma coisa assim... infiltrar alguém pra fazer baderna, coisa que a gente não pensou.[15]

Nas rodas de conversa à noite, se discutia o que ocorreu durante o dia, traçavam-se as estratégias para o dia seguinte, nessas rodas as demandas eram registradas e discutidas a ordem de prioridades a serem apresentadas pelo movimento à direção do Incra e demais órgãos mobilizados, haja vista que as principais demandas cabiam ao Incra, mas algumas demandas dependiam de outros órgãos.

O espaço da roda de conversa, de "contar causos" e de cantos, era o espaço de sociabilidade, da reprodução do quilombo na cidade. Esse clima familiar levou ao estreitamento dos laços entre os membros das diversas comunidades que ali estavam. Foi o lugar da recriação, um lugar no qual, pela energia de seus participantes se conformava uma atmosfera de otimismo, solidariedade e fortalecimento mútuos:

> Naquele momento a nossa esperança de conquista da terra voltou de novo. A nossa luta nunca vai se acabar. Ela não se acabou. Pode ter dado assim... não parado, porque a gente permanecia lá na nossa terra, mas perdemos um pouquinho a força, mas naquele momento elas voltaram novamente. Voltou de novo, principalmente pras nossas comunidades que estavam lá, estavam lá naquela ansiedade pra que a gente conseguisse realmente.[16]

Na fala acima vemos que a ocupação e os espaços que foram criados pelos quilombolas durante aquele momento permitiram um diálogo entre si e entre eles e os demais, a ponto de a atmosfera que envolvia a todos se estender até às comunidades onde seus familiares e amigos os esperavam ansiosamente por meio dos contatos telefônicos, postagens em redes sociais, como *Instagram*, *Facebook*, conversas por meio do *WhatsApp*. Nas entrevistas, os interlocutores reforçaram o ponto de que não queriam chamar a atenção para eles, mas sim para a causa que lhes tirara de seus lares, ou seja, a efetivação de seus direitos:

[14] Informação fornecida pelos quilombolas em rodas de conversa e trocas de experiências, em maio 2017.
[15] Informação fornecida pelos quilombolas em rodas de conversa e trocas de experiências, em maio 2017.
[16] Informação fornecida pelos quilombolas em rodas de conversa e trocas de experiências, em maio 2017.

> a gente levou nossos tambores como forma de fortalecimento, as nossas cantorias também como forma de fortalecimento. Teve momento que a gente não queria cantar pra que todo mundo escutasse lá, mas sim cantar entre nós, pra dar força entre nós. Nosso carimbó, nossas prosas, contar nossas histórias, ali pra gente, principalmente à noite.[17]

É importante frisar que durante o dia os esforços não eram voltados exclusivamente para as negociações com os órgãos. Tendo em vista que nas salas não cabiam todos, durante o dia também eram feitas diversas atividades para envolver os presentes na ocupação. Estas atividades eram organizadas por temas, sempre contando com a presença de algum aliado ou de pessoas do movimento para atuar como provocadores do debate, desta maneira, conversavam sobre gênero, geração, políticas públicas, experiências entre comunidades, ou seja, a ocupação foi também lugar de mobilização, formação e educação.

Essas atividades ocorriam no espaço da Assincra cedido ao movimento quilombola e no qual eles reforçavam suas energias nas trocas mais próximas com as pessoas de outras comunidades, lugar onde tocavam tambor, socializavam, reforçando ainda mais a unidade de uns com os outros.

Em relação ao movimento de ocupação os quilombolas diziam "estamos aqui" por meio de uma ocupação em que se distribuíam em lugares estratégicos, mantendo uma faixa ao lado do portão de entrada do Incra SR01 e as bandeiras na entrada do auditório, uma espécie de centro onde aconteciam as reuniões com os gestores, eles mantinham sempre alguns grupos em frente ao prédio onde fica o auditório, que é por onde passam todos que entram no Incra. Enquanto isso o grosso do movimento era acolhida no espaço "F", um espaço relativamente distante de onde a vida da superintendência ocorre. De maneira que quando queriam pressionar o superintendente o grosso do movimento se deslocava para o gabinete e ocupava-o pressionando o gestor com dezenas de pessoas nos corredores.

Os quilombolas temiam manifestações de racismo e mesmo a violência física, temor recorrente em suas falas, por isso construíram uma estratégia de ocupação cheia de nuances e sutilezas, entre as quais, permitiam o funcionamento do órgão, mas conforme as negociações não avançavam eles deslocavam pessoas da área de sociabilidade "F", e de repente dezenas de quilombolas ocupavam o gabinete pressionando o gestor a dar respostas.

Perguntamos se o medo que eles expressavam era da polícia, e eles afirmaram que temiam que a força policial fosse usada, mas este não era seu maior temor, o que tirava o sono era o medo de um cerco de pistoleiros dos fazendeiros durante a noite e por isto mantinham vigilância.

O medo muito presente o tempo todo expõe a violência sob a qual muitas dessas comunidades vem vivendo. Relatos de expulsão de suas casas, queima das mesmas, relatos de armadilhas e tocaias, tentativas de homicídios, destruição de plantações e outras formas de intimidação não são raras e pode-se ver que já provocaram traumas nos quilombolas, não os deixando se sentir seguros em lugar nenhum.

[17] Informação fornecida pelos quilombolas em rodas de conversa e trocas de experiências, em maio 2017.

Considerações Finais

A ocupação quilombola foi uma ação direta fruto de uma longa maturação, depois de muita resistência foi construída coletivamente tendo as lideranças e pessoas das comunidades quilombolas como principais protagonistas. Nos quatro dias de ocupação a política de regularização de territórios quilombolas que usualmente sofre com o racismo estrutural e não recebe a devida atenção da instituição, foi colocada no centro das prioridades da Superintendência Regional do INCRA SR01 e trouxe uma questão que sempre foi central para os quilombolas quando pensavam em realizar a ocupação daquele órgão: Esta ação vai fazer avançar as pautas ou vai inviabilizar o diálogo?

Os quilombolas avaliam que saíram vitoriosos, e que a ocupação contribuiu para fazer avançar as pautas. A ocupação quilombola ao invés de fechar o diálogo, pelo contrário, garantiu pela presença quilombola na instituição uma intensificação do mesmo, um diálogo que não se deu apenas entre os quilombolas e o Incra SR01, mas também entre os próprios quilombolas nas sucessivas reuniões formais e informais que aconteciam durante o expediente do Incra ao longo do dia e que a noite continuavam a se realizar intensamente por meio das rodas de conversas que aconteciam entre os próprios quilombolas de várias comunidades que estavam na ocupando aquele órgão.

O diálogo com parceiros e aliados que estiveram na ocupação de dia e/ou a noite também era intenso. O diálogo travado com a gestão da superintendência regional se estendeu também para o Incra sede em Brasília, com a vinda de um representante da presidência do Instituto.

A ocupação evidenciou para os quilombolas, por meio de suas experiências práticas, conforme afirmaram vários dos interlocutores entrevistados, que esta ação direta se apresentou como uma ferramenta bem-sucedida para acelerar e intensificar o diálogo no sentido de avançar em definições concretas para a realização afetiva da política pública de regularização de territórios quilombolas. A ocupação se mostrou, segundo afirmação de vários quilombolas entrevistados, como uma estratégia viável no sentido de fazer avançar a pauta quilombola, e tornou-se, definitivamente, um marco nas novas configurações de luta do movimento quilombola no Pará.

De mudanças objetivas, se conquistou na época um implemento no orçamento daquele ano, que estava na ordem de ínfimos R$ 20.000,00, com a ocupação conseguiu-se um reforço de R$ 60.000,00. Também se conseguiu retomar a mesa quilombola que há anos não acontecia e garantiu-se ainda parcerias com outros órgãos e ao final daquela ação direta se firmou diversos compromissos a serem executados não só pelo Incra, mas também por outros órgãos presentes dos quais a regularização ou outros direitos depende em algum nível, tudo com o acompanhamento do MPE e MPF e com prestação de contas a serem dadas nas mesas quilombolas que foram retomadas e passaram então novamente a ocorrer regularmente, sendo, entretanto, depois de um tempo novamente interrompidas e permanecendo assim atualmente.

Naquele ano também fez parte da pauta de reivindicações o andamento do processo do território da comunidade quilombola de Santa Luzia, Salvaterra – Marajó, que já estava fazia três anos em Brasília aguardando apreciação de recurso de uma contestação feita por um litigante. Os quilombolas conseguiram que naquele mesmo ano o recurso fosse apreciado. No momento

atual há novos desafios a serem vencidos e novamente a política de regularização dos territórios quilombolas encontra-se sob forte ataque.

Referências

ALMEIDA, S. L. de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

BRASIL. Controladoria-Geral da União. Portal da Transparência. **Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA**: despesas do órgão: execução orçamentária e financeira. Brasília, DF, 2018. Disponível em: http://www.portaltransparencia.gov.br/orgaos/22201-instituto-nacional-de-colonizacao-e-reforma-agraria. Acesso em: 10 maio 2019.

BRASIL. Presidência da República. **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, DF, 2003.

COORDENAÇÃO NACIONAL DE ARTICULAÇÃO DAS COMUNIDADES NEGRAS RURAIS QUILOMBOLAS. Manifesto pelos direitos quilombolas. *In*: ALMEIDA, A. W. B. de *et al.* (*org.*). **Cadernos de debates Nova Cartografia Social**: territórios quilombolas e conflitos. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia: UEA Edições, 2010. p. 268-289.

COSTA FILHO, A. Quantos diques devem ser rompidos: instâncias de decisão e entraves ao processo e regularização de territórios quilombolas. *In*: OLIVEIRA, O. M. de O. (*org.*). **Direitos quilombola & dever de Estado em 25 anos da Constituição Federal de 1988**. Rio de Janeiro: ABA Publicações, 2016. p. 275-288.

GUBER, R. **La etnografia**: método, campo y reflexividad. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2011.

LEITE, I. B. Diásporas africanas e direitos territoriais: as várias dimensões do quilombo no Brasil. *In*: OLIVEIRA, O. M. de O. (*org.*). **Direitos quilombola & dever de Estado em 25 anos da Constituição Federal de 1988**. Rio de Janeiro: ABA Publicações, 2016. p. 289-304.

O'DWYER, E. C. Uma nova forma de fazer história: os direitos às terras de quilombos diante do projeto modernizador de construção da Nação. *In*: OLIVEIRA, O. M. de O. (*org.*). **Direitos quilombola & dever de Estado em 25 anos da Constituição Federal de 1988**. Rio de Janeiro: ABA Publicações, 2016. p. 257-274.

PRIOSTE, F. Corte na carne negra: política de titulação de territórios quilombolas tem encolhimento orçamentário de 80% em 2016. **Terra de Direitos**, Curitiba, 22 fev. 2016. Disponível em: http://terradedireitos.org.br/acervo/artigos/corte-na-carne-negra-politica-de-titulacao-de-territorios-quilombolas-tem-encolhimento-orcamentario-de-80-em-2016/19749. Acesso em: 10 jan. 2019.

PROJETO VIDA DE NEGRO; CENTRO DE CULTURA NEGRA-MA. A luta das comunidades negras quilombolas do Brasil pela efetivação de seus direitos. *In*: ALMEIDA, A. W. B. de *et al.* (*org.*). **Cadernos de debates Nova Cartografia Social**: territórios quilombolas e conflitos. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia: UEA Edições, 2010. p. 296-301.

THIOLLENT, M. J. M. **Crítica metodológica, investigação social e enquete operária**. São Paulo: Editora Pólis, 1982.

ISSN 2525-4812 (versão online)
ISSN 2238-7641 (versão impressa)
http://www.revistaterceiramargem.com/index.php/terceiramargem/index

Recebido em: 10/12/2019
Aprovado em: 24/6/2020
Período de publicação: jan./jun. 2022

Revista Terceira Margem Amazônia
(v. 7 • n. 18 • Jan./Jun. 2022)

Como citar o artigo:

CAMPOS, E. A. de; MONTEIRO, B. A. D. Educação ambiental, práticas e saberes docentes em comunidade remanescente de quilombo. **Revista Terceira Margem Amazônia**, v. 7, n. 18, p. 179-190, 2022. DOI: http://dx.doi.org/10.36882/2525-4812.2022v7i18p179-190

EDUCAÇÃO AMBIENTAL, PRÁTICAS E SABERES DOCENTES EM COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO

Emerson Araújo de Campos[1]
Brenda Aryanne Damasceno Monteiro[2]

Resumo: Este artigo analisou a Educação Ambiental em comunidade remanescente de quilombola, no estado do Pará, através das experiências de professoras em uma escola. A abordagem do estudo foi qualitativa com aplicação de entrevista para a coleta de dados. Através da interpretação das narrativas, pode-se identificar que as professoras partilham de concepções similares sobre o meio ambiente e educação ambiental, preocupam-se com sua inserção na escola, mesmo que em atividades pontuais do calendário, como a semana do meio ambiente, utilizam aulas-passeio com o intuito de valorizar determinadas práticas e saberes culturais da comunidade, indicando perspectivas ao fortalecimento e valorização da identidade quilombola local.
Palavras-chave: educação ambiental, escola, comunidade quilombola, experiências.

ENVIRONMENTAL EDUCATION, TEACHING PRACTICES AND KNOWLEDGE IN A REMAINING QUILOMBO COMMUNITY

Abstract: This article analyzed Environmental Education in a *quilombola* remnant community in the State of Pará through the experiences of teachers in a school. The study approach was qualitative and interviewed for data collection. Through the interpretation of the speeches, we could identify that the teachers share similar conceptions about the environment and environmental education, are concerned about their insertion in the school, even if in specific calendar activities, such as the environment week, they use walking classes with the intention of valuing certain practices and cultural knowledge of the community, indicating perspectives for the strengthening and valorization of the local *quilombola* identity.
Keywords: environmental education, school, *quilombola* community, experiences.

[1] Docente do Instituto Federal do Pará (IFPA). Licenciatura em Educação Física pela Universidade do Estado do Pará (Uepa). Mestre em Linguagens e Saberes na Amazônia pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Doutorando do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos do Lazer da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Membro dos grupos de ETTHOS (IFPA) e Gespel (UFMG).
E-mail: emersoncampos.ec@gmail.com
https://orcid.org/0000-0002-3447-3776

[2] Graduada em Ciências Biológica pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Especialista em Ciências Ambientais e Desenvolvimento Sustentável da Amazônia pelo Instituto Federal do Pará (IFPA).
E-mail: brendamasceno24@hotmail.com
https://orcid.org/0000-0002-7212-6759

Introdução

Compreendemos o contexto quilombola a partir de um conjunto de releituras realizadas com o fim do sistema escravista, marcado pela exclusão social e invisibilidade, e que adquire outros significados, como o de sujeito de direitos, resultante de um forte movimento em busca de conquistas jurídicas do movimento negro perante o Estado brasileiro, principalmente territoriais, pelos sentimentos de ancestralidade, memórias ou formas de uso tradicionais da terra destes povos (CARRIL, 2017; FERREIRA, 2012).

Porém, a certificação das comunidades remanescentes de quilombo, bem como a titulação de suas terras não tem sido uma conquista pacífica, mas fruto de um conjunto de embates em prol do reconhecimento de sua história e cultura, marcada por processos violentos de exploração. No contexto da Amazônia, tais comunidades têm reivindicado sua ancestralidade e a demarcação de territórios, e atualmente tem ocorrido uma intensificação de disputas pelo direito a terra, a diversidade, e aos modos de vida (LOPES *et al.*, 2015).

> Assim, "[...] entra em cena a noção de quilombo como forma de organização, de luta, de espaço conquistado e mantido através de gerações. O quilombo, então, na atualidade, significa para esta parcela da sociedade brasileira sobretudo um direito a ser reconhecido" (LEITE, 2000, p. 335), e por isso, continua sua história, tradições e cultura no seu território, uma vez que para os quilombolas, este se constitui como um "[...] espaço próprio e lugar de pertencimento. Significa o lócus da história, das ações coletivas, o lugar para onde convergem os sujeitos que buscam suas raízes, espaço de lembranças, de lutas, razão de ser quilombola" (FIABANI, 2013, p. 352).

Nesse contexto, a conquista de direitos de povos tradicionais também atinge a educação, como modalidade de educação básica instituída pelo parecer do Conselho Nacional de Educação (CNE)/Câmara de Educação Básica (CEB) nº 07/2010 (BRASIL, 2010a) e na Resolução CNE/CEB 04/2010 (BRASIL, 2010b). Então, deve-se seguir orientações curriculares gerais da Educação Básica e, ao mesmo tempo, garantir a especificidade das vivências, realidades e histórias das comunidades quilombolas do país.

Por isso, é imprescindível que as escolas tomem como referência para suas ações cotidianas, valores sociais, culturais, históricos e econômicos dessas comunidades, nas quais, a escola deve constituir-se como espaço que propicie o acesso ao conhecimento aliado à realidade do aluno, tendo em vista a valorização do desenvolvimento sustentável, do trabalho, da cultura, da luta pelo direito à terra e ao território (BRASIL, 2011).

Então, compreendemos que a educação escolar, no contexto quilombola, tem como missão reconhecer história, memória, território e saberes dessas comunidades para a introdução da Educação Ambiental (EA) em suas ações. Isso se faz necessário, porque a compreensão da realidade socioambiental, em consonância com a EA, favorece uma educação contextualizada, crítica e propositiva.

Enquanto concepção, a EA é aqui compreendida como "[...] a análise das relações políticas, econômicas, sociais e culturais entre a humanidade e a natureza e as relações entre os seres humanos" (REIGOTA, 2017, p. 11). Desse modo, ela pode proporcionar reflexões que resultem na

participação democrática de todos em decisões para soluções práticas, viáveis e sustentáveis em direção à transformação da realidade socioambiental.

A abordagem da EA nas escolas "[...] contribui para a formação de cidadãos conscientes, aptos para decidirem e atuarem na realidade socioambiental de um modo comprometido com a vida, com o bem-estar de cada um e da sociedade" (MEDEIROS *et al.*, 2011, p. 2). Sendo assim, a abordagem do tema nas escolas, principalmente de forma contextualizada com a realidade dos educandos, favorece a formação de sujeitos críticos e conscientes sobre os aspectos ambientais, subsidiando práticas sustentáveis nas relações ser humano-natureza-território.

Diante desse contexto, este estudo tem como objetivo analisar a EA, em comunidade remanescente de quilombola no estado do Pará[3], através das experiências de professoras de uma escola.

Metodologia

Esta pesquisa de abordagem qualitativa, utilizou como técnica para a coleta de dados a entrevista semiestruturada com todas as três professoras da escola de uma comunidade remanescente de quilombo. Com caráter descritivo e interpretativo, a análise dos dados refletiu sobre os conteúdos expressos nas falas, para desvendar significados, discutir possibilidades e apontar indícios de suas perspectivas (MINAYO, 2010).

A comunidade, a escola e as professoras

A comunidade remanescente de quilombo em questão tem cerca de 138 famílias, as quais vivem do trabalho com a lavoura, a pesca, a coleta de frutos do mar, a produção de farinha, o comércio e o serviço público. A escola da comunidade tem como infraestrutura física uma sala de aula, um laboratório de informática, cozinha, despensa e banheiro. Funciona em três turnos (manhã, intermediário e tarde), com turmas multisseriadas, nas quais o que prevalece é a atuação de um único professor, em múltiplas séries concomitantemente, reunindo estudantes da pré-escola e dos anos iniciais do ensino fundamental em uma mesma sala de aula (HAGE, 2005).

A escola não possui projeto-político-pedagógico próprio e quilombola, provavelmente porque está subordinada à administração de outra escola, o que pode gerar impactos na constituição e implementação de diretrizes institucionais que a legitimem como escola quilombola, apesar de estar em território remanescente de quilombo e a comunidade reivindicar tal caracterização. Suas turmas são a extensão de uma outra escola, localizada em outro território, característica comum no meio rural, que por causa do número baixo de alunos, são agrupadas como anexo de escolas maiores, geralmente localizadas no espaço urbano.

Anteriormente, a escola possuía administração própria, e a comunidade tem lutado pelo retorno da estrutura organizacional anterior, no entanto, como política de redução de gastos, eficiência na gestão de recursos públicos, e a justificativa de que o número de alunos matriculados é baixo (cerca de 80), há inviabilidade em manter maior número de trabalhadores nela. Argumentos

[3] Certificada em 2015 pela Fundação Cultural Palmares (BRASIL, 2015). A comunidade não será relevada para resguardar a identidade das professoras.

de viés econômico-administrativos sustentam que os custos com a nucleação frequentemente são mais baixos que os custos da manutenção das salas multisseriadas, dada a menor necessidade de contratação de professores e serventes por aluno, o que implicaria em melhores investimentos em infraestrutura e formação docente (GONÇALVES, 2010).

As professoras da escola têm formação em pedagogia, em instituições de ensino superior do estado do Pará, e apenas uma delas realizou formação continuada a nível de pós-graduação, em curso de especialização latu sensu. Trabalham na docência há pelo menos sete anos, e têm até três anos de atuação na comunidade, mas não são quilombolas, nem residem na comunidade. Ambas têm participado de formações que tematizam relações étnico-raciais, e têm se apoiado nessas experiências para o desenvolvimento da temática na escola, inclusive por demanda local, uma vez que as lideranças têm interesse sobre a valorização do sentido de ser quilombola, e encaram a escola como espaço privilegiado para a formação dos estudantes nesta perspectiva.

Percepção ambiental

Conhecer a percepção ambiental de professores é importante porque "[...] é uma representação social que tem influência sobre as ações que temos no e sobre o meio natural, e dele sobre nossas vidas" (GUERRA, 2003, p. 165). Uma das formas para depreender a percepção ambiental de um indivíduo é analisando a representação de meio ambiente que este possui, bem como suas práticas ambientais.

A partir disso, consideramos que a representação social de meio ambiente pode se estabelecer através de três perspectivas: concepção naturalista, antropocêntrica ou globalizante de meio ambiente. Resumidamente, a concepção antropocêntrica trata o meio ambiente como fonte de recursos necessários para a vida humana. A concepção globalizante compreende o ser humano e suas interações sociais como parte do meio, e, a concepção naturalista ressalta apenas os aspectos da natureza sem contar com o vínculo humano (REIGOTA, 2010).

Como as concepções de meio ambiente variam entre as pessoas, compreendê-las torna-se significante para analisar a relação do ser humano com o mundo. Nas narrativas das professoras sobre meio ambiente, foram identificados elementos da espacialidade, bióticos e abióticos, e das relações sociais que podem se estabelecer entre eles.

Destacam-se três ideias sobre meio ambiente:

> [...] tudo que diz respeito à natureza e também aos espaços físicos, como da escola.[4]
>
> [...] é tudo o que nos cerca, a natureza, as pessoas, os animais, seres vivos e até seres não vivos também fazem parte do meio ambiente.[5]
>
> [...] como um todo, tanto pessoal quanto material, como também o bem-estar desse ambiente para a gente estar bem.... temos uma responsabilidade social muito grande sobre o meio ambiente.[6]

[4] Informação verbal fornecida por uma das professoras de uma comunidade remanescente de quilombo em 2018.
[5] Informação verbal fornecida por uma das professoras de uma comunidade remanescente de quilombo em 2018.
[6] Informação verbal fornecida por uma das professoras de uma comunidade remanescente de quilombo em 2018.

A partir dessas ideias, podemos considerar que as professoras apresentam uma concepção globalizante de meio ambiente. Tem-se o meio ambiente como aquilo que é natural, e presente em todos os seres animados ou não, como parte integrante dele. Por isso, estabelece uma relação entre seres humanos, o usufruto, e responsabilidades sobre o ambiente.

Quando professores apresentam concepção globalizante de meio ambiente, há uma tendência em abordar a EA sob diferentes aspectos, o que permite o desenvolvimento de atividades sobre a temática na escola. Há maior possibilidade de contextualização em sala de aula da EA, porque esses professores possuem conhecimentos abrangentes sobre a temática. Desse modo, "[...] professores que apresentam uma visão mais globalizante de meio ambiente, não apenas em seus aspectos naturais, mas ressaltando a presença do ser humano nele, podem projetar aulas de EA mais críticas" (WOLLMANN *et al.*, 2015, p. 396).

A concepção de meio ambiente globalizante das professoras pode facilitar o desenvolvimento da EA na escola. Em algumas falas, as professoras citavam trabalhos uma das outras, destacando que há esse diálogo, especialmente no que se refere às problemáticas ambientais da comunidade.

Problemáticas ambientais

Quando questionadas sobre o meio ambiente da comunidade, apresentam dados sobre aspectos da diversidade ambiental, e de diferentes problemáticas na relação ser humano-meio ambiente.

> Aqui no quilombo é uma área bem florestada, têm rios, têm frutos, têm animais que a gente percebe, tem tudo o que a gente vê da área rural... a gente encontra aqui no quilombo, até um pouco da área de manguezal.[7]

Aqui são descritos elementos da natureza, a partir da caracterização do que se espera que seja encontrado no território camponês. Por outro lado, as professoras, mesmo reconhecendo a presença desses elementos e os valorizando, não deixam de elencar críticas sobre os seus usos.

> [...] é um ambiente que já foi muito explorado e que a maioria das pessoas, na própria comunidade, usam sem o devido cuidado, principalmente com relação à agricultura[8].

Podemos identificar pelo menos três ideias sobre meio ambiente, a primeira relacionada a sua exploração; a segunda, sobre o cuidado; e, a terceira com críticas às práticas de agricultura. Destacamos que a ação humana sobre os recursos naturais da comunidade, sob a perspectiva de uma das professoras, não condiz com práticas ambientais sustentáveis.

Atrelado a essa percepção, as professoras apresentam outras problemáticas ambientais da comunidade, como o lixo[9] (descarte, tratamento etc.), demonstrando que é uma preocupação comum, uma vez que têm impactos em toda a comunidade.

---

[7] Informação verbal fornecida por uma das professoras de uma comunidade remanescente de quilombo em 2018.

[8] Informação verbal fornecida por uma das professoras de uma comunidade remanescente de quilombo em 2018.

[9] Consideramos a nomenclatura utilizada pelas professoras, apesar de entendermos que conteúdo expresso em suas falas se refere à ideia de resíduos sólidos que são todo material, substância, objeto ou bem descartado resultante de atividades humanas em sociedade (BRASIL, 2010c).

> [...] a questão do lixo, da coleta seletiva... é a saúde, a higiene também, o meio ambiente da comunidade sofre com isso... lixo, precisa da reeducação não só da criança, como da família. A maioria das crianças sofre com tosse [...].[10]

> [...] não tem um local adequado para colocar, inclusive, nem tem coleta de lixo aqui, e eles colocam em qualquer lugar. Na verdade, eles utilizam mais aquele método tradicional... queimam... e isso a gente sabe que prejudica o meio ambiente[11] (informação verbal).

> [...] é que não tem a coleta do lixo, e eles jogam naturalmente o lixo pelos lugares, mas no caso aqui na escola, a menina sempre queima o lixo ... tipo o papel, os alimentos que ela consome na cozinha, as embalagens são todas queimadas.[12]

Existem muitas problemáticas relacionadas ao lixo na comunidade, como as professoras evidenciam em suas narrativas. Não há coleta de lixo, e isso tem impactos no seu tratamento e destinação. Como solução, a comunidade queima seu lixo. As professoras criticam essa atitude, pois é inadequada, mas, pouco problematizam se essa teria ido a única alternativa encontrada pelos moradores do quilombo. Por outro lado, afirmam a necessidade de uma reeducação dos estudantes e familiares sobre práticas de tratamento e destinação do lixo da comunidade.

Outro ponto relevante é o que relaciona as práticas de tratamento e destinação do lixo na comunidade com a saúde das crianças, porém, não temos dados concretos para afirmar se haveria de fato essa relação. Mesmo assim, sabemos que existem poucas ações em saúde e meio ambiente em quilombos do Pará (TAVARES; SILVA, 2016). Por isso, consideramos que a EA seria uma via importante para a minimização de tais problemas, mesmo que não estejam relacionadas ao tratamento e destinação do lixo, bem como a investigação da situação de vida dos quilombolas para o planejamento de programas de educação em saúde e meio ambiente.

Educação ambiental

Dentre as diferentes correntes de compreensão da EA de Sauvé (2005), identificamos que as professoras se pautam em duas: a naturalista e a conservacionista. De acordo com o referido autor, a corrente naturalista é caracterizada por ser centrada em uma relação de aprender, viver e sentir a natureza, reconhecendo seu valor intrínseco acima dos recursos que ela pode oferecer e do saber que se pode obter dela. A corrente conservacionista trata a natureza como recurso, com enfoque para conservação destes (água, o solo, as plantas, os animais, e outros). Tem como objetivo uma gestão ambiental sustentável, e é reconhecida pelas tradicionais atividades dos 3 R's: reduzir, reutilizar e reciclar.

Assim, a concepção de EA das professoras pode ser identificada nos seguintes fragmentos:

> [...] educação ambiental no ambiente escolar é mais a questão de explicar o que é ambiente, os cuidados que se deve ter.[13]

> [...] é uma forma de conhecimento para os alunos aprenderem a preservar o meio ambiente porque ele não é só natureza, é tudo o que está voltado para eles na realidade. É

[10] Informação verbal fornecida por uma das professoras de uma comunidade remanescente de quilombo em 2018.
[11] Informação verbal fornecida por uma das professoras de uma comunidade remanescente de quilombo em 2018.
[12] Informação verbal fornecida por uma das professoras de uma comunidade remanescente de quilombo em 2018.
[13] Informação verbal fornecida por uma das professoras de uma comunidade remanescente de quilombo em 2018.

> se manter, cuidar de si... dos lugares que a gente mora, que a gente habita, das coisas que pertencem a natureza e que servem para a gente ir sobrevivendo.[14]
>
> [...] é o cuidar, é se amar, se respeitar, é saber que o lixo não é só lixo, e sim que pode ser reaproveitado, que pode ser reciclado, saber cuidar do seu lixo.[15]

O que fica explicito é uma caracterização alinhada a uma tendência tradicional, na qual a EA é uma maneira de ensinar os alunos a preservarem a natureza, com viés voltado à sustentabilidade. Assim, em certa medida, a professora 1 enquadra-se na corrente naturalista pelo enfoque educativo centrado na relação com a natureza.

Como certas proposições de EA podem apresentar traços de mais de uma corrente (SAUVÉ, 2005), identificamos na fala da professora 2, ao apontar a relação dos recursos da natureza com a sobrevivência humana, elementos que correspondem a corrente conservacionista, pois, preocupa-se com uma educação para a conservação dos recursos naturais.

A Professora 3 reafirma a perspectiva conservacionista, quando dá o exemplo do lixo, a reciclagem e o reaproveitamento. Isso traduz um aspecto da conservação dos recursos naturais e sua finitude, e sugere atividades de reciclagem como saída necessária ao cuidado e preservação do meio ambiente.

Quanto à abordagem da EA na escola, as três professoras concordam que ela deva ser transmitida de forma interdisciplinar, como uma das propostas que constam nos Parâmetros Curriculares Nacionais (BRASIL, 1997), mas não só, como também através de projeto e disciplina específica:

> [...] eu acho que para uma comunidade quilombola, tendo em vista que é uma comunidade tradicional, seria bom se tivesse uma disciplina específica, uma disciplina que não detivesse os alunos só no espaço de sala de aula, seria uma excelente pedida para a comunidade. [16]
>
> [...] e mesmo sendo interdisciplinar acho que deveria ter uma disciplina específica para ela, porque ela vai abranger todas as áreas do conhecimento.[17]
>
> [...] educação tem que atravessar, ser transversal, porque ela é o clima, é o ambiente, é o tempo, o espaço nosso. Tem que ser trabalhada tanto no português, como na matemática, na ciência, na religião, em artes principalmente.[18]

Esses dados demonstram a importância conferida pelas professoras à EA no contexto da escola, inclusive como demanda necessária ao desenvolvimento da comunidade, uma vez que defendem a possibilidade de uma disciplina específica ao tema, e não seu trato exclusivo via interdisciplinaridade. Como a comunidade quilombola está localizada no campo, suscita nas professoras, interesse em garantir a EA na escola, como conhecimento privilegiado, ao lado de disciplinas clássicas, como português e matemática, de modo a tentar garantir que temas e assuntos relativos a EA não estejam dispersos em outras áreas do conhecimento.

[14] Informação verbal fornecida por uma das professoras de uma comunidade remanescente de quilombo em 2018.
[15] Informação verbal fornecida por uma das professoras de uma comunidade remanescente de quilombo em 2018.
[16] Informação verbal fornecida por uma das professoras de uma comunidade remanescente de quilombo em 2018.
[17] Informação verbal fornecida por uma das professoras de uma comunidade remanescente de quilombo em 2018.
[18] Informação verbal fornecida por uma das professoras de uma comunidade remanescente de quilombo em 2018.

Práticas em educação ambiental

As práticas em EA da escola são realizadas através da semana do meio ambiente[19], palestras e aulas-passeio na própria comunidade. Como observado, as aulas práticas, especialmente quando relacionadas às atividades fora de sala de aula, são experiências valorizadas pelas professoras, isso porque envolve a comunidade, e propicia aos estudantes explorar, questionar e intervir no que está à sua volta.

Assuntos relacionados à água, ao lixo, à reciclagem e à coleta seletiva são os mais recorrentes nas atividades em EA.

> [...] eu principalmente falo muito sobre a questão da água e os cuidados que devem ter... e até mesmo da relação da água com o próprio corpo deles.[20]

> [...] na semana do meio ambiente, a gente trabalha muito com material reciclável, com os brinquedos recicláveis [...] ensinando de forma interdisciplinar a matemática, a geografia, a educação ambiental em si, a leitura, a escrita...[21]

> [...] reeducar para eles saberem a importância da coleta seletiva, como trabalhar a coleta seletiva. O que eu vou fazer com esse lixo que eu coletei? Mostrar o reaproveitamento desse lixo, o que ele pode fazer de diferente com esse lixo [...] reciclado que ele pode fazer para vender, construir para ele ter um benefício.[22]

Em um trabalho de investigação sobre os rios da comunidade, foram debatidos diferentes usos da água. E, enfocou-se sobre o incentivo à constituição de relações harmônicas com os recursos da natureza. Em outra experiência, foram desenvolvidas atividades de reciclagem de materiais encontrados durante uma das aulas-passeio, e discutiu-se a necessidade de conservação dos recursos naturais.

Consideramos que tais práticas têm cunho conservacionista, as quais, segundo Sauvé (2005), na perspectiva da EA, não devem servir apenas como subsídio para resolução de problemas ou de gestão ambiental, pois, "trata-se de uma dimensão essencial da educação fundamental que diz respeito a uma esfera de interações que está na base do desenvolvimento pessoal e social: a da relação com o meio em que vivemos, com essa "casa de vida" compartilhada" (p. 317), elencando como objeto da EA a nossa relação com o meio ambiente.

Práticas que envolvem reciclagem, como as citadas, estão relacionados a uma EA conservacionista (SAUVÉ, 2005). Muitos programas de EA na escola se caracterizam por um modo reducionista, já que, em função da reciclagem, "[...] desenvolvem apenas a Coleta Seletiva de Lixo, em detrimento de uma reflexão crítica e abrangente a respeito dos valores culturais da sociedade de consumo, do consumismo, do industrialismo, do modo de produção capitalista e dos aspectos

[19] A semana do meio ambiente simboliza uma importante época para ações em educação ambiental nas escolas, e é organizada na primeira semana de junho de cada ano. A data 5 de junho foi instituída pela Organização das Nações Unidas (ONU) como o Dia Mundial do Meio Ambiente e, no Brasil, a partir do Decreto nº 86.028, de 27 de maio de 1981, foi criada a semana do meio ambiente, tendo por finalidade "[...] promover a participação da comunidade nacional na preservação do patrimônio natural do País" (BRASIL, 1981, não paginado), mas, que não precisa ser a única atividade pontual em educação ambiental nas escolas, já que é um tema transversal trabalhado no ano todo.

[20] Informação verbal fornecida por uma das professoras de uma comunidade remanescente de quilombo em 2018.

[21] Informação verbal fornecida por uma das professoras de uma comunidade remanescente de quilombo em 2018.

[22] Informação verbal fornecida por uma das professoras de uma comunidade remanescente de quilombo em 2018.

políticos e econômicos da questão do lixo" e não discutem a "relação produção-consumo-cultura" (LOUREIRO, 2003, p. 38).

Por outro lado, e apesar de determinados limites quanto a abordagem da EA na escola, como a não identificação de debates sobre valores culturais consumistas, percebemos preocupações legitimas em ambas as professoras sobre a EA na escola. Como quando problematizam a prática da queima de resíduos sólidos, a falta de serviço público na coleta de lixo e a poluição dos rios, por exemplo. Isso tudo, em um contexto de limitações financeiras, pois, conforme relatos, as professoras gostariam de realizar aulas-passeio em outros lugares, mas não há transporte disponível para isso.

Educação ambiental e o quilombo

As experiências em EA desenvolvidas pelas professoras se referem aos elementos da natureza presentes na comunidade, ao envolvimento comunitário nas atividades da escola, e aos saberes e práticas tradicionais. Sobre os elementos da natureza da comunidade:

> [...] a gente tá com a questão de trabalhar o tucum[23], trabalhar a natureza em si, as folhas, o tipo de vegetação.[24]

Os aspectos da natureza, da floresta, dos frutos e sementes fazem parte das práticas em EA da escola, como o exemplo acima. O tucum produz um fruto comestível, comum na região da comunidade. Além de ser alimento, seu interior tem uma semente, muito utilizada no artesanato local e como artefato de brinquedos e brincadeiras, o que torna o tucum elemento indispensável no cotidiano da comunidade. O conhecimento sobre a vegetação, os tipos de folhas e animais também são tema de diferentes atividades, e são tratados na perspectiva da preservação e cuidado.

O segundo aspecto levantado é o envolvimento da comunidade nas atividades da escola:

> [...] qualquer coisa que a gente desenvolve na escola, convida a comunidade... a comunidade participa. Então, já é um grande passo só o fato de contar com eles.[25]

A comunidade é muito envolvida com a escola, muitas atividades realizadas nela têm colaboração direta dos moradores. Eventos comemorativos, atos políticos, exposições, feiras, palestras, festivais, e outros, tem como palco a escola. Então, diferentes conteúdos e práticas educativas afetam a vida de quem está próximo a ela.

Os saberes e práticas tradicionais da comunidade também compõem as discussões em torno da EA:

> [...] sobre a produção do beiju[26]... as vezes os mais antigos ainda têm essa tradição e para as crianças passa despercebido, não sei se não têm mais interesse em aprender o que o pai e os antigos produzem.[27]

[23] Nome popular de palmeira repleta de espinhos e que produz frutos em cachos.
[24] Informação verbal fornecida por uma das professoras de uma comunidade remanescente de quilombo em 2018.
[25] Informação verbal fornecida por uma das professoras de uma comunidade remanescente de quilombo em 2018.
[26] Bolinho feito com massa de mandioca ralada, assado no forno da casa de farinha, que é muito consumido na Amazônia.
[27] Informação verbal fornecida por uma das professoras de uma comunidade remanescente de quilombo em 2018.

Durante uma aula-passeio, os estudantes foram levados para uma casa de produção de farinha na comunidade. Lá, puderam observar e ouvir sobre o beiju. A intenção da professora foi estimular a atenção dos alunos sobre a fabricação de um alimento que faz parte da realidade deles, principalmente em períodos festivos, como a Semana Santa, quando as famílias produzem, consumem e vendem o beiju.

No entanto, apesar dessa prática estar presente na comunidade, a professora 2 compreende que ela tem perdido força, e relaciona esse fato, talvez, a um desinteresse dos mais novos. A partir dessa constatação, procurou-se dar visibilidade a uma prática cultural, a produção de um alimento, que tem sua cadeia de produção toda desenvolvida na própria comunidade (plantio da mandioca, colheita, beneficiamento, produção e consumo), para valorizá-la e estimular os estudantes a desenvolvê-la.

Além disso, as professoras criticam determinadas tecnologias utilizadas na produção local:

> [...] já estão fazendo o paneiro[28] com aquele material (plástico) e eu acho que eles não têm ideia que aquilo vai agredir o meio ambiente, porque o plástico demora mais para se decompor na natureza.[29]

Em outra aula-passeio, visitou-se um artesão que fabrica paneiro. Nessa atividade foi descoberto que a matéria-prima para confecção desse utensílio está escassa na comunidade. Isso se dá, provavelmente pelo manejo inadequado do guarimã. Por causa disso, os produtores de paneiro precisam ir mais longe para conseguir a matéria-prima, ou compram outro tipo de material para a confecção, como o plástico, o que não passou despercebido e levado para a sala de aula de forma crítica.

Ainda sobre os saberes e práticas tradicionais da comunidade, as professoras destacam a necessidade de valorizar a cultura local e transmitir isso aos estudantes:

> [...] é importante passar para o aluno a questão da riqueza da cultura dele, da arte deles, aí quando você fala da cultura, tem que explicar que é o processo histórico, como conhecer a arte, [...] tem que falar primeiro o que pode ser valorizado para que depois ele perceba sua a própria identidade.[30]

Nesse último trecho, podemos observar o estabelecido de estratégias para a valorização da cultura local e quilombola da comunidade. Os exemplos anteriores também revelam essa perspectiva. Isso possibilita aos alunos empoderamento, pois ao experimentarem tradições locais, podem se reconhecer no processo histórico de constituição de sua própria identidade, e da cultura quilombola.

Considerações Finais

Este artigo analisou práticas e ações em EA de professoras de uma escola municipal localizada em território remanescente de quilombo. As percepções de meio ambiente permitem relacionar práticas pedagógicas às correntes naturalista e conservacionista. Considerando que a

[28] Um tipo de cesta feita com folhas de uma palmeira chamada guarimã.
[29] Informação verbal fornecida por uma das professoras de uma comunidade remanescente de quilombo em 2018.
[30] Informação verbal fornecida por uma das professoras de uma comunidade remanescente de quilombo em 2018.

ação do ser humano sobre o meio ambiente pode comprometer a nossa sobrevivência, as professoras demonstram preocupações na transmissão de referências sobre a conservação de recursos naturais, problematizando práticas não sustentáveis de seu uso.

Como atividades para o desenvolvimento da EA na escola, as professoras destacaram a semana do meio ambiente, aulas-passeio e palestras. No entanto, os relatos mais significativos foram aqueles relacionados às aulas-passeio, pois além de saírem da sala da aula, elemento educativo valorizado por todas, tiveram proximidade com a cultura da comunidade. Isso possibilitou envolvimento com o tema da EA por meio de um viés crítico e reflexivo.

Enquanto problemáticas ambientais da comunidade, apresentou-se preocupações quanto à destinação do lixo, à qualidade da água dos rios, à queima de resíduos sólidos e determinadas prática agrícolas. Enquanto barreiras para alteração do quadro de degradação do meio ambiente na comunidade, as professoras indicaram a necessidade de coleta seletiva de lixo, a reciclagem e formas sustentáveis de agricultura.

O lixo serviu como tema gerador de conteúdos e práticas em EA na escola, subsidiando atividades de reciclagem e aulas-passeio, por exemplo. Além disso, a história e cultura dos quilombolas pode ser relacionada com a EA quando as professoras ressaltaram elementos próprios da comunidade, como a produção do beiju e estudos sobre a vegetação local, colaborando com valorização dos costumes da comunidade pelos alunos, assim como fortalecimento da sua identidade quilombola.

Por fim, aspectos da natureza presentes na comunidade, como frutos, sementes e a própria floresta são reconhecidos e estão presentes nas aulas. Além disso, o envolvimento da comunidade com a escola, e a inserção de suas práticas e ações junto a agricultores, artesões e produtores de alimentos, foram elementos indispensável para a busca da valorização de saberes e práticas culturais locais.

Referências

BRASIL. Decreto nº 86.028, de 27 de maio de 1981. Institui em todo Território Nacional a "Semana Nacional do Meio Ambiente", e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Poder Executivo, Brasília, DF, 27 mai. 1981.

BRASIL. Ministério da Educação. Secretaria de Educação Fundamental. **Parâmetros Curriculares Nacionais**. Introdução. Brasília, DF: MEC/SEF, 1997.

BRASIL. Câmara de Educação Básica do Conselho Nacional de Educação (CNE). **Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola**: algumas informações. Brasília, DF, 2011.

BRASIL. Parecer do CNE/CEB nº 07, de 7 de abril de 2010. Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais para a Educação Básica. **Diário Oficial da União**, Poder Executivo, Brasília, DF, 7 abr. 2010a.

BRASIL. Resolução CNE/CEB nº 04, de 13 de julho de 2010. Define Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais para a Educação Básica. **Diário Oficial da União**, Poder Executivo, Brasília, DF, 13 jul. 2010b.

BRASIL. Lei nº 12.305, de 2 de agosto de 2010. Institui a Política Nacional de Resíduos Sólidos; altera a Lei no 9.605, de 12 de fevereiro de 1998; e dá outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 2 ago. 2010c.

BRASIL. Ministério da Cultura. Fundação Cultural dos Palmares. **Certidões expedidas as comunidades remanescentes de quilombos (CRQs)**. Atualizada até a portaria n. 84, de 8 de junho de 2015. Brasília, DF, 2015.

CARRIL, L. F. B. Os desafios da educação quilombola no Brasil: o território como contexto e texto. **Revista Brasileira de Educação**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 69, p. 539-564, 2017.

FERREIRA, S. R. B. Quilombolas. *In*: CALDART, R. S. *et al.* (*org.*). **Dicionário da educação do campo**. Rio de Janeiro: Escola Politécnica de Saúde Joaquim Venâncio; São Paulo: Expressão Popular, 2012.

FIABANI, A. As diretrizes curriculares nacionais para a educação escolar quilombola: a necessária ruptura de paradigmas tradicionais. **Identidade**, São Leopoldo, RS, v. 18, n. 3, p. 345-356, 2013.

GONÇALVES, G. B. B. Nucleação das escolas rurais. *In*: OLIVEIRA, D. A.; DUARTE, A. M. C.; VIEIRA, L. M. F. **Dicionário**: trabalho, profissão e condição docente. Belo Horizonte: UFMG, 2010. CD-ROM.

GUERRA, A. F. S. Atividades em educação ambiental. **Contrapontos**, Itajaí, v. 3, n. 1, p. 165-167, 2003.

HAGE, S. M. (*org.*). **Educação do campo na Amazônia**: retratos de realidades das escolas multisseriadas no Pará. Belém, PA: Gutemberg, 2005.

LEITE, I. B. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnográfica**, Lisboa, v. 4, n. 2, p. 333-354, 2000.

LOPES, C. J. O.; MEDEIROS, G. R. N.; SOARES, L. S. Quilombos contemporâneos na Amazônia: debates e contribuições geográficas. *In*: ENCONTRO NACIONAL DA ANPEGE, 11., 2015, [s.l.]. **Anais...** Presidente Prudente: UFGD Editora, 2015. p. 1276-1287.

LOUREIRO, C. F. B. Premissas teóricas para uma educação ambiental transformadora. **Ambiente & Educação** – Revista de Educação Ambiental da FURG, Rio Grande, RS, v. 8, p. 37-54, 2003.

MEDEIROS, A. B. et. al. A importância da educação ambiental na escola nas séries iniciais. **Revista Faculdade Montes Belos**, Brasil, v. 4, n. 1, p. 1-17, 2011.

MINAYO, M. C. S. (*org.*). **Pesquisa social**: teoria, método e criatividade. 29. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

REIGOTA, M. **Meio ambiente e representação social**. 8. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

REIGOTA, M. **O que é educação ambiental**. São Paulo: Brasiliense, 2017.

SAUVE, L. Uma cartografia das correntes em educação ambiental. *In*: SATO, M.; CARVALHO, I. C. M. (*org.*). **Educação ambiental**: pesquisas e desafios. Porto Alegre: Artmed, 2005.

TAVARES, R. B.; SILVA, H. P. Educação em saúde e ambiente em comunidades quilombolas do Pará/Brasil. **Revista Margens Interdisciplinar**, Abaetetuba, v. 8, n. 11, p. 131-144, 2016.

WOLLMANN, E. M.; SOARES, F. A. A; ILHA, P. V. As percepções de educação ambiental e meio ambiente de professoras das séries finais e a influência destas em suas práticas docentes. **Revista Brasileira de Pesquisa em Educação em Ciências**, Belo Horizonte, v. 15, n. 2, p. 387-405, 2015.

ISSN 2525-4812 (versão online)
ISSN 2238-7641 (versão impressa)
http://www.revistaterceiramargem.com/index.php/terceiramargem/index

Recebido em: 17/12/2019
Aprovado em: 20/6/2020
Período de publicação: jan./jun. 2022

Revista Terceira Margem Amazônia
(v. 7 • n. 18 • Jan./Jun. 2022)

Como citar o artigo:

NASCIMENTO, R. M. C. Recuperação de práticas tradicionais pelas comunidades quilombolas África e Laranjituba (Moju/Pará): o caso da cerâmica em argila. **Revista Terceira Margem Amazônia**, v. 7, n. 18, p. 191-213, 2022. DOI: http://dx.doi.org/10.36882/2525-4812.2022v7i18p191-213

RECUPERAÇÃO DE PRÁTICAS TRADICIONAIS PELAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS ÁFRICA E LARANJITUBA (MOJU/PARÁ)

O CASO DA CERÂMICA EM ARGILA[1]

Raimundo Magno Cardoso Nascimento[2]

Resumo: Este estudo procura caracterizar as formas tradicionais de gestão territorial nos quilombos África e Laranjituba, em Moju (PA) e refletir sobre sua evolução, procurando compreender sua eficiência e eficácia local ao longo dos tempos, assim como sua importância social e científica. A pesquisa se justifica pela necessidade de estudos sobre as práticas e fenômenos que constituem a gestão territorial dessas comunidades na organização do trabalho. Uma das práticas recuperada pelos quilombolas é a cerâmica em argila. Assim, o objetivo deste trabalho é caracterizar a recuperação e organização de conhecimentos acerca das antigas formas de produção ancestral de cerâmica que existiam na região até o século 19. África e Laranjituba perceberam que a transmissão desses saberes tradicionais para as novas gerações poderia ser um importante instrumento de fortalecimento de laços afetivos comunitários. Os cuidados com a natureza é um dos importantes resultados do aprimoramento desta prática, uma vez que essa produção passou por transformações que exigiram, dentre tantos posicionamentos, a socialização dos conhecimentos e técnicas de produção tradicionais aprovadas a partir da experimentação e certificadas pela ação do tempo.

Palavras-chave: território quilombola África e Laranjituba, cerâmica em argila, tradição, sustentabilidade.

[1] Este trabalho é baseado na dissertação do autor, intitulada "Comunidades Quilombolas África e Laranjituba: um estudo das práticas e fenômenos que constituem sua gestão territorial tradicional", defendida em 2017 no âmbito no Programa de Mestrado em Sustentabilidade Junto a Povos e Territórios Tradicionais da Universidade de Brasília (UnB).

[2] Quilombola da comunidade África, de Moju (PA). Consultor de projetos da Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombo do Pará (Malungu). Graduado em Administração pelo Centro Universitário do Estado do Pará (2009) e Mestre em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais pelo Centro de Desenvolvimento Sustentável (CDS/MESPT) da UnB.
E-mail: rm_mojuense@yahoo.com.br; filhodequilombo@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-3540-4964

RÉCUPÉRATION DES PRATIQUES TRADITIONNELLES PAR LES COMMUNAUTÉS QUILOMBOLA « ÁFRICA ET LARANJITUBA » (MOJU/PARÁ): LE CAS DE LA CÉRAMIQUE EN ARGILE

Abstract: Cette étude cherche à caractériser les formes traditionnelles de gestion territoriale dans les quilombos África et Laranjituba, à Moju (PA) et à réfléchir à leur évolution, en cherchant à comprendre leur efficience et efficacité locales dans le temps, ainsi que leur importance sociale et scientifique. La recherche se justifie par le besoin d'études sur les pratiques et les phénomènes qui constituent la gestion territoriale de ces collectivités dans l'organisation du travail. L'une des pratiques récupérées par les quilombolas est la poterie en argile. Ainsi, l'objectif de ce travail est de caractériser la récupération et l'organisation des savoir traditionnels sur les formes anciennes de production ancestrale des céramiques qui ont existé dans la région jusqu'au XIXe siècle. África et Laranjituba se sont rendu compte que la transmission de ce savoir traditionnel aux nouvelles générations pouvait être un instrument important pour renforcer les liens affectifs de sociabilité dans la communauté. Prendre soin de la nature est l'un des résultats importants de l'amélioration de cette pratique, puisque cette production a subi des transformations qui ont nécessité, parmi de nombreux positionnements différents, la socialisation des savoirs et des techniques de production traditionnelles approuvées par l'expérimentation et certifiées par l'action du temps.

Keywords: territoire *quilombola* África et Laranjituba, ceramique en argile, tradition, durabilite.

Introdução

Os processos que envolvem a gestão territorial mundo afora têm seguido comumente uma linha similar de ação independente das características do território. Os formatos mais presentes quase sempre negam a herança ancestral, da mesma forma como seu legado histórico de gestão local e suas especificidades. Assim, a busca pela valorização científica das formas de gestão desenvolvidas por comunidades tradicionais, precisa ser "encampada" como importante frente de conhecimento a ser empreendida. Primeiro pelo conjunto de conhecimentos reunidos ao longo do tempo, mas principalmente pela inegável necessidade de investimentos em pesquisas e publicações, que respeitem aos anseios territoriais e suas lutas. Igualmente a adoção de medidas apropriadas, que possibilitem a minimização de impactos com vistas na manutenção do legado sociocultural comunitário e territorial, a diversidade e a defesa dos direitos das comunidades tradicionais.

Como afirma Sabourin (2011), nos dispositivos de gestão partilhada dos recursos naturais, as relações de compartilhamento contribuem para o surgimento de sentimentos de pertencimento, assim como de confiança e respeito. Segundo o autor, tratam-se de valores produzidos pela relação de compartilhamento, que permitem, inclusive em condições de renda precária, conservar e reproduzir esses bens comuns.

Nesse escopo de gestão territorial comunitária, esta nota de pesquisa visa caracterizar a recuperação da produção da cerâmica em argila, uma prática produtiva tradicional presente nas comunidades quilombolas África e Laranjituba, em Moju, PA, no século 19, e que foi retomada pelas comunidades no século 20, como uma das práticas que constitui o entendimento de sustentabilidade construído coletivamente no quilombo por meio do cuidado com o meio ambiente e pela socialização de conhecimentos tradicionais. Assim, o objeto da pesquisa é a recuperação

comunitária da cerâmica em argila pelas comunidades por meio da transmissão de conhecimento tradicional entre gerações, promovendo a compreensão da eficiência dessa prática produtiva.

Metodologia

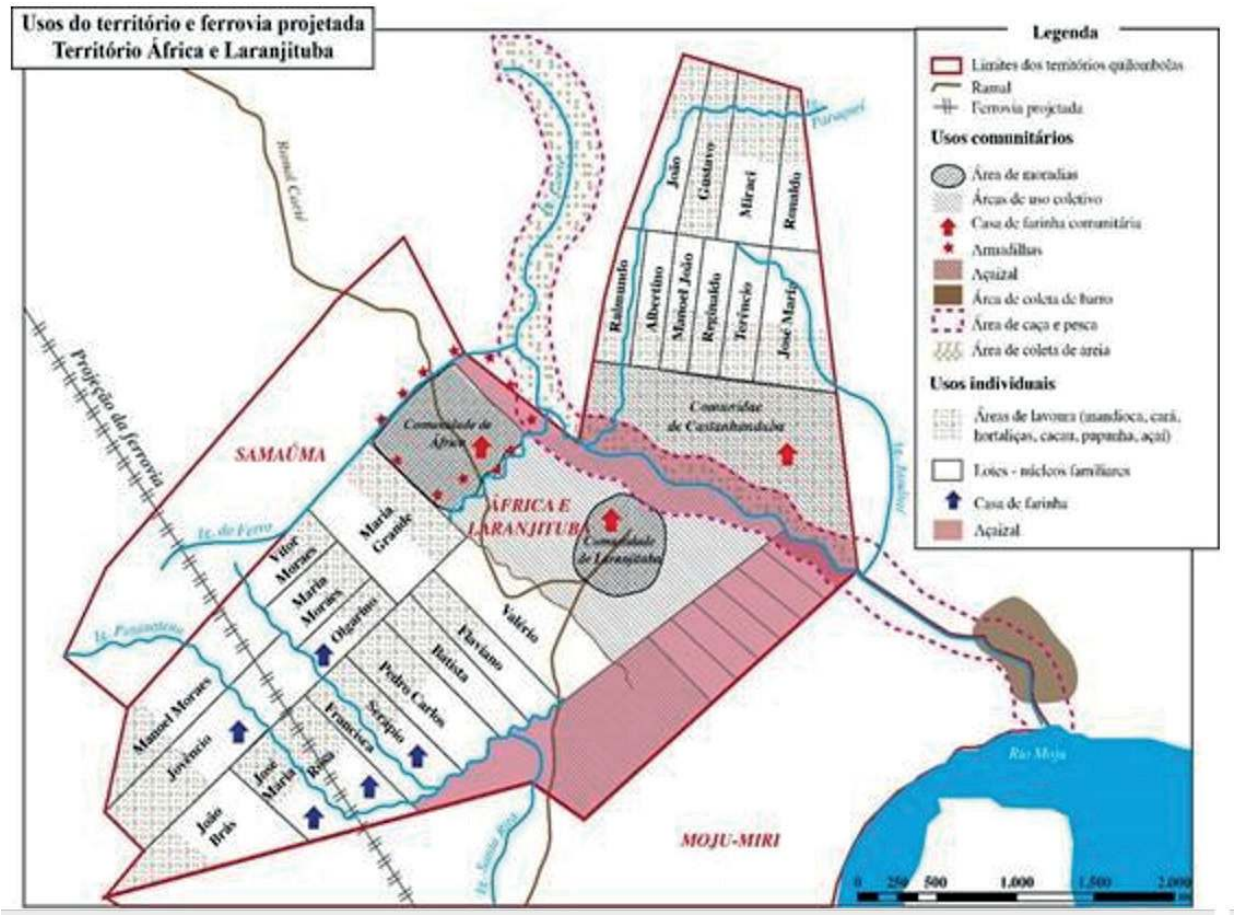
As informações que constituem esse trabalho resultam da interação entre os diversos fatores que envolvem os processos que compõem a gestão territorial em África e Laranjiruba. Todas as informações utilizadas foram obtidas por meio da seguinte metodologia: entrevistas, grupos focais e mapeamento participativo.

As entrevistas foram realizadas com membros das comunidades África e Laranjituba, entre os meses de maio de 2016 e janeiro de 2017. Os grupos focais foram formados por oito membros das comunidades pesquisadas, totalizando vinte e quatro integrantes. Essas pessoas foram organizadas em três grupos para a consecução dos trabalhos. A composição de cada grupo buscou garantir a participação de pessoas, cujo perfil indicasse contribuição mais decisiva à obtenção de respostas por meio de questionamentos que procuraram responder às inquietações referentes ao tema da pesquisa. O empenho das comunidades foi decisivo para o bom andamento do diálogo com todas as pessoas, assim como para que tudo ocorresse com solidez. Os grupos contaram com pessoas de todas as idades e de ambos os sexos, os quais ofereceram muitos dados que foram transformados em informações de grande relevância, constituindo-se no entendimento de procedimentos comunitários e reflexões sobre o tema desta pesquisa.

Não diferente dos passos anteriores no que se refere à participação das comunidades, o mapeamento participativo, como o próprio nome indica, contou com o fiel apoio dos comunitários. Por isso se tornou, ao longo da pesquisa, um importante instrumento de análise "das diversas territorialidades" presentes no espaço geográfico das comunidades quilombolas em estudo. Essa modalidade de mapeamento possibilitou uma leitura do território a partir do olhar dos membros das comunidades no que se refere às atividades, saberes, fazeres, crenças, fenômenos naturais, uso comum dos espaços, dentre outras coisas. Sem dúvida, evidenciou importantes elementos que constituem, junto às demais atividades, uma diferente forma de se fazer gestão territorial, com elementos genuinamente tradicionais, transmitidos há séculos, principalmente por meio de relatos orais, pelas famílias que compõem as comunidades pesquisadas.

Para a elaboração do mapa, foram formados dois grupos, um com dez integrantes da comunidade África, e outro com oito pessoas de Laranjituba. Seguindo orientação das lideranças comunitárias, os dois grupos de mapeamento contaram com pessoas indicadas pelos comunitários e buscaram contemplar as mais diversas habilidades em matéria de vivência e experiência territorial de cada um. Portanto os membros dos grupos apresentaram vasto conhecimento territorial no que se referem aos limites territoriais, nascentes de igarapés, espécies vegetais, animais, extrativismo, trilhas, estradas, lugares sagrados, espaços de extração de argila, fibras, madeiras, fenômenos naturais, sementes, assim como uma infinidade de outros bens usados pelas comunidades, como mostra a Figura 1.

Figura 1. Usos do território e ferrovia projetada dos territórios África e Laranjituba.



Forte: Elaboração pelo autor (2016).

Lócus

Segundo relatos orais de moradores da comunidade, no século 18, por volta do ano de 1717, diversas pessoas foram levadas para o baixo Tocantins, para a localidade de Caeté e vizinhança, para trabalhem em regime de escravidão, regime que perdurou por cerca de 120 anos. Pelo menos seis pessoas viviam na comunidade África e eram responsáveis principalmente pela coleta e limpeza do Cacoal na localidade, recebendo reforço de trabalhadores, de acordo com a necessidade. Todo esse processo foi comandado por um grupo identificado como família Barata, assumindo posteriormente, Raimundo Barata, que, de acordo com os relatos seria o maior escravizador na região e dono do engenho de Guadalupe, localizado na foz do Igarapé Caeté – no Baixo Rio Moju –, cujo igarapé emprestou nome ao território quilombola atual.

Contam os idosos que, um homem escravizado de nome Luís Rezende Moraes foi comprado para ser um dos reprodutores pelo "senhor" Raimundo Barata, pois esse era detentor de considerável riqueza. Possuía vários pontos de produção: Águapé, Camorituba, Cabresto, Gaujarauna, Samaúma, Moju Miri e outros locais na região.

Em todos esses locais, viviam grande número de mulheres que eram escravizadas de múltiplas formas, as quais, homens como Luís Rezende e outros eram responsáveis por engravidá-las e gerar filhos fortes e saudáveis para serem usados na produção de cacau em Sumaúma, extração

de madeira, produção de bebidas e outros insumos em toda a região. Barata enfrentou grandes dificuldades na aquisição da mão-de-obra, devido a fatores como preço, logística e repressão por parte de movimentos contrários à exploração escravista. Sem muitas opções, decidiu fazer a aquisição de mulheres que, por conta de fatores históricos, eram bem mais baratas.

Segundo Juvêncio Moraes, *griot*[3], de 65 anos, da comunidade África, Raimundo Barata construiu em Guajarauna, um casarão – onde atualmente é o território pertence à comunidade quilombola Cacoal – e chamou o local de fazenda; nesse local, comumente viviam de 40 a 100 mulheres, cujo papel era reproduzir e alimentar as crianças até por volta dos 10 anos de idade, momento em que eram arrancadas das mães para se iniciar o processo de escravização.[4]

Alguns anos antes da Cabanagem[5], os negros executaram Raimundo Barata nas matas de Cacoal/Guajarauna. Conhecedor de todo o território do Baixo Moju, Luiz Rezende de Moraes, seguiu para Sumaúma com uma das mulheres escravizadas na condição de esposa, e juntos trouxeram dez filhos, sendo um com outra mulher. Chegando à Sumaúma, os filhos de Rezende ainda movidos pelo ódio dispensado ao "senhor" e por nunca se entenderem com o décimo irmão, visto como pessoa que oferecia perigo aos demais, e ainda pelas características de pessoa violenta que sempre mostrou toda vez em que havia luta por liberdade na senzala, decidiram matá-lo. Rezende imediatamente reage e decide pessoalmente matar o próprio filho, cujo nome era Honório Tomé dos Moraes.

Isso tudo ocorreu sem o conhecimento de Honório. Rezende o convidou a caminhar pelas matas e explicou ao filho o que estava acontecendo. Propôs forjar sua morte ali mesmo e informar aos demais que o havia matado, assim acalmaria a animosidade dos demais irmãos. Concordando com o pai, os dois dirigiram-se a uma fazenda em Jambuaçú, de onde trouxeram Marcolina Francisca de Moraes para tornar-se esposa de Honório. Juntos, Honório e Marcolina tiveram onze filhos: Marcelo, Brígido, Felipe, Páscoa, Maria, Secondiana, João, Crispiano, Atanázio, Eufêmea e Lúcia, além de outros dois filhos adotivos. Com o passar dos tempos, esses filhos e filhas dirigiram-se aos pontos de produção e demais lugares que antes pertenciam a Raimundo Barata e se casaram, dando origem ao lugar que foi chamado pelas famílias de sítio África, categoria que durou até 1969.

Em 1970, foi organizada a primeira Comunidade Eclesial de Base (CEB) de cunho religioso cristão, cuja ideia foi o fortalecimento das ações da igreja católica e melhorias estruturais do lugar. A partir de então, ocorreu a mudança de sítio para comunidade África, caracterização que sofreu alteração durante os processos de titulação, recebendo oficialmente o título de território quilombola. É a partir desse período que as comunidades começam a ter um aumento populacional significativo, exigindo maior organização para evitar problemas no território.

O território das comunidades quilombolas África e Laranjituba está dentro de dois municípios. Politicamente (em relação à educação, saúde, iluminação pública e eleitores) está dentro

[3] "Termo do vocabulário franco-africano criado na época colonial para designar o narrador, cantor, cronista e genealogista que, pela tradição oral, transmite a história de personagens e famílias importantes para as quais, em geral, está a serviço". Hoje, no Brasil, a palavra é utilizada para designar os anciões, conhecedores e contadores da história local.

[4] Informação fornecida por Juvêncio Moraes, em entrevista na Comunidade África/Pará, em out. 2016.

[5] Movimento ocorrido entre 1835-1840, no qual negros e indígenas se insurgiram contra a elite política e tomaram o poder no Pará, tendo como principais causas da revolta a extrema pobreza das populações humildes e a irrelevância política à qual a província foi relegada após a independência do Brasil.

do município de Moju, cuja sede está situada à margem direita do rio de mesmo nome, abaixo da saída do canal de lgarapé-Miri, em terrenos doados por Antônio Dornelas de Sousa à Irmandade do Divino Espírito Santo, em julho de 1754. Moju decaiu ao núcleo de povoado após a sua primitiva criação em freguesia, ao ponto de ser completamente abandonado dos poderes públicos, desaparecendo inteiramente a categoria eclesiástica que lhe fora concedida, estando esquecido para o período da Independência. Em 1839, obteve a atual sede municipal a categoria de freguesia novamente, com toda a jurisdição dos rios Acará e Moju. A Lei n.º 279, de 28 de agosto de 1856, criou o município do Moju.

Existem divergências quanto às primeiras penetrações no território do atual município de Abaetetuba, outro município onde estão as comunidades. Tradicionalmente, diz-se que foram realizadas por Francisco de Azevedo Monteiro, em 1745, que ali aportou para abrigar-se de forte temporal. Segundo Palma Muniz (1916 apud IBGE, 2012), frades capuchos fundaram o Convento da Uma, seguidos pelos Jesuítas. Palma Muniz (1916 apud IBGE, 2012) também afirma que a fundação de Abaeté ocorreu em 1750: inicialmente, o território pertencia ao município da Capital, passando, em 1844, ao município de Igarapé-Miri. Abaeté passou a ser cidade em 1895. Entretanto, por causa da legislação federal que proibia a duplicidade de topônimos de cidades e vilas, em 1944, o local passou a chamar-se Abaetetuba, "nome de origem tupi que significa lugar de homem ilustre" (IBGE, 2012, não paginado).

Desde a sua origem, há aproximadamente 300 anos, até 2007, as comunidades África e Laranjituba sempre se relacionaram com o município de Moju. Mas em 2007, o Tribunal Superior Eleitoral do Pará (TSE) transferiu as sessões eleitorais dessas comunidades para o município de Abaetetuba, alegando a existência de uma lei de 1944 que assim definia a região. Ainda em 2007, a Assembleia Legislativa do Estado do Pará (ALEPA), por meio do processo nº 775/2007, solicitou o desmembramento de 20 localidades de Moju e Barcarena e as anexou ao município de Abaetetuba. Nesse contexto, África e Laranjituba passaram a integrar geograficamente o município de Abaetetuba. Ocorre que, há 300 anos essas comunidades mantêm ligação sociocultural com a cidade de Moju por meio do rio, mesmo antes da categorização de município. Por isso, as alterações administrativas não trouxeram mudanças drásticas nas relações políticas, mantendo de regras as relações definidas tradicionalmente pelas comunidades. Em função disso, atualmente o território tem "ligações" com duas sedes de municípios, uma política que se dá com Moju e outra geográfica e comercial com Abaetetuba.

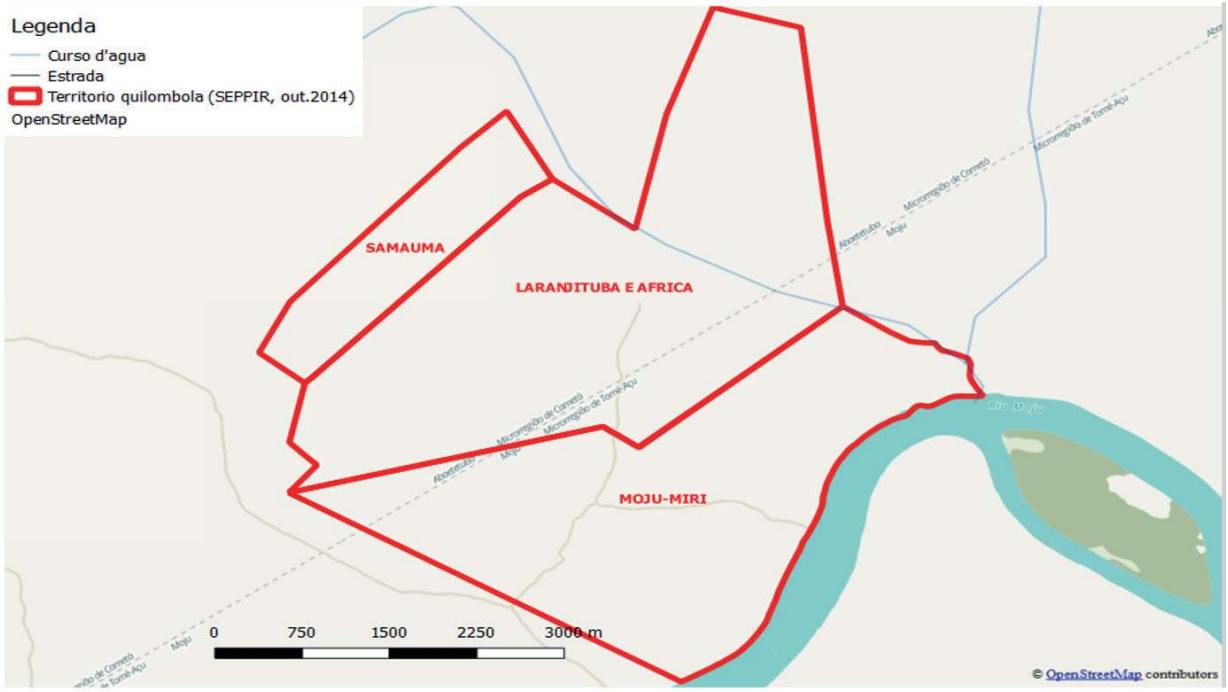
Titulação das terras

O território foi titulado por três vezes. A primeira, ocorreu por volta da década de 1990, quando as terras foram tituladas em pequenos lotes de 100 ha com o objetivo de atender à reforma agrária com o chamado incentivo à agricultura familiar. Os títulos foram expedidos pelo Instituto de Terra do Pará (Iterpa). Naquele momento, o território pertencia à Moju, segundo os títulos entregues. A segunda titulação ocorreu em 2002, quando o mesmo instituto expediu um título coletivo, cujo território obteve área de 118.0441 ha; com isso, a comunidade entendeu que ainda havia áreas de uso tradicional das famílias que não haviam sido inseridas na titulação, e requereu junto ao governo do Pará a inclusão da referida área e a substituição do título. O Iterpa atendeu ao

pleito das comunidades, e anulou o título emitido em 2002, expedindo um novo título em 2008, ampliando o território para 1108.1837 ha (MARQUES; MALCHER, 2009).

Em de 10 de dezembro de 2010, o governo do Pará publicou no Diário Oficial nº 31.808, a criação do Território Estadual Quilombola (TEQ) denominado Laranjituba e África, com objetivo de promover o etnodesenvolvimento local, e reforçando o reconhecimento do Estado à luta secular das famílias dessas comunidades (PARÁ, 2010).

Figura 2. Territórios quilombolas de África e Laranjituba, Samaúma e Moju-Miri.



Fonte: Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (2014).

População

A população está dividida na porção territorial de África e na área de Laranjituba. Não se têm dados oficiais sobre a dinâmica de crescimento populacional dessas comunidades, e as únicas fontes de informações consistem em subsídios das próprias comunidades, apoiadas em informações simples dos bancos de dados dos serviços de saúde pública e do ITERPA, o que implica em limitações de entendimento sobre os ciclos de crescimento populacional, nível médio de renda e distribuição, entre outros fatores importantes para a compreensão do funcionamento dos diversos aspectos do espaço social.

De acordo com as informações dadas pelos comunitários e dados oficiais, ao longo desses três séculos de organização, o território teve um crescimento populacional variável. Nos últimos 100 anos, o crescimento populacional foi mais expressivo em relação aos dois séculos anteriores, saltando de 48 para 193 pessoas, um crescimento de 92,64%, o que significa que a comunidade está na sua fase de maior crescimento demográfico desde a sua origem. Segundo as famílias entrevistadas, isso se deu principalmente em função do número de jovens que constituíram famílias, e da redução dos casos de morte por doenças como: sarampo, caxumba, ataques de animais peçonhentos, tétano, varicela, malária, beribéri, e outras não mais presentes na comunidade atu-

almente; isso tudo é combinado com melhores condições de habitação, alimentação e cuidados com a saúde.

De acordo com dados obtidos ao longo da pesquisa, principalmente por meio de relatos orais, o território apresenta a seguinte trajetória populacional, conforme Tabela 1.

Tabela 1. Demografia elaborada a partir de relatos orais.

Ano	Identificação da localidade	Categoria	Nº de casas	Pessoas	Total	Data de Atualização (Sismal)*	Longevidade
1717	África	Sítio	2	-	6	-	27 anos
1835	África	Sítio	7	22	30	-	32 anos
	Laranjituba	Sítio	2	5			
	Castanhaduba	Sítio	2	3			
1969	África	Sítio	12	31	48	-	80 anos, homens Até 100, para mulheres
	Laranjituba	Sítio	9	17			
1970 a 2017	África	Comunidade	34	82	193	1997 a 2016	80 anos, homens Até 100, para mulheres
	Laranjituba	Comunidade	30	111			

Fonte: Elaborado pelo autor (2016)

Acesso às comunidades

O acesso às comunidades é feito principalmente por estrada, embora também possa ser feito pelo rio Moju. A chegada por terra, como se diz na comunidade, tem como via de acesso a rodovia Alça Viária que liga Belém, capital do Pará, à região do baixo Tocantins, com entrada pelo quilômetro 68 da rodovia. Depois se pega o ramal, e a estrada, que é de piçarra, tem uma extensão de cerca de 9 km, ligando a rodovia ao território.

A chegada pelo rio é feita via a comunidade Quilombola Moju-Miri. Saindo de Belém, o deslocamento dura em torno de três horas, mesma duração se for considerada a saída da cidade de Moju. Entre Moju-Miri e o território África e Laranjituba há um trecho terrestre de cerca de quatro quilômetros que, assim como o ramal Caeté, é construído de piçarra, minério muito presente na região, dispondo de jazidas volumosas ao longo das estradas da região, que, de certa forma, facilita o uso desse minério para a arrumação dos chamados ramais.

O transporte de pessoas, gêneros agrícolas, artesanatos, dentre outros produtos se dá principalmente por meio dos serviços de transporte coletivo que são ofertados por empresas particulares, as quais disponibilizam três ônibus que fazem uma viagem por dia cada, em alternância. O valor médio pago por uma passagem é de vinte reais por pessoa e mais as bagagens pesadas ou volumosas. O transporte também é feito em condução própria, uma vez que, algumas famílias dispõem de motocicleta, bicicleta ou carro, usados para facilitar o deslocamento na região, além de serviços de mototaxistas de outras comunidades que atendem às famílias da comunidade.

Características das comunidades

As casas são tradicionalmente construídas em madeira e telha de barro, como mostra a Figura 3. É comum as casas apresentarem apenas um quarto, sala e cozinha, apesar do grande

número de integrantes por cada unidade habitacional. Das 64 casas, apenas oito são construídas em alvenaria, sendo cinco na comunidade África e três em Laranjituba. Todas as casas são atendidas com energia elétrica 24 horas e iluminação pública. Contudo, algumas casas têm o serviço de energia improvisado em função do não atendimento por parte da concessionária de energia.

Figura 3. Casas de moradores de Laranjituba.



Foto: Raimundo Magno (2016).

No que corresponde à educação, a comunidade de Laranjituba é assistida por uma escola de 1ª a 4ª Série do Ensino Fundamental; e a Comunidade África possui uma escola de 4ª a 8ª Série do Ensino Fundamental, construída com recursos próprios da comunidade, possuindo três salas em estado razoável de conservação. Nessa mesma escola funcionam turmas de Ensino Médio, na modalidade Ensino Modular (Some), e há transporte escolar para os alunos que residem mais distantes.

O nível de escolaridade ainda é uma questão bastante complicada para o território. Pode-se dizer que isso é reflexo dos longos anos de ausência de políticas públicas voltadas para a resolução dos problemas históricos de um Brasil que deixou de oferecer direitos básicos, como a educação. A comunidade teve sua primeira escola de educação básica de primeira à quarta série no sistema multiseriado por volta de 1970. Nessa época, Dona Osmarina, hoje professora leiga aposentada, decidiu ensinar as pessoas da comunidade, tendo apenas a quarta série do ensino fundamental. Com o passar dos anos, ela foi contratada pelo estado do Pará e lecionou em uma sala de sua própria casa por 30 anos. Anos mais tarde, a comunidade lutou para conseguir recursos e construir as escolas da comunidade, o que aconteceu a partir da liberação de recursos do Fundo de Desenvolvimento da Educação Básica (FNDE), em 2007.

Quanto à saúde, as comunidades não dispõem de posto de atendimento de saúde, ambulância, nem de agentes comunitários ou qualquer programa voltado ao atendimento em saúde no local. As práticas mais comuns de tratamento ainda são as formas tradicionais, que unem o conhecimento familiar sobre as ervas, plantas, sementes, raízes e folhas obtidas na floresta e nas hortas de quintais (farmácia viva) para solucionar os problemas de saúde. As práticas de pajelança, os mestres e mestras, os benzedores ou benzedeiras, as parteiras, o "curador" ou "curandeiro"[6], que

[6] Citando Mãe Katia Haddad, "Nossos mestres e mestras normalmente não gostam de usar a denominação curandeiro ou curandeira, porque essa denominação remete muito a questão do feiticeiro e nós ainda não dispomos de ferramentas capazes de descontruir o sentido negativo doado ao termo. Ainda temos muita coisa para descontruir".

curam os males da matéria, da alma e da aura por meio de seus trabalhos representam figuras centrais no cuidado à saúde.

Essa prática de medicina tradicional é adotada nos casos de menor urgência atualmente, principalmente em ocorrências em que o paciente pode ser tratado por longo período sem oferecer risco iminente de morte. Já nos casos de doenças graves, principalmente os acidentes (ofídicos, quedas, fraturas, pancadas etc.), os moradores são conduzidos até a sede dos municípios de Barcarena ou Belém. Assim como no passado, ainda é comum o uso de rede presa em pau-de-carga (Figura 4), para a condução dos pacientes até que se tenha o auxílio de uma ambulância da comunidade vizinha, que a partir dali conduz o paciente até um hospital para receber tratamento. Apesar de todas essas dificuldades, não são recorrentes os problemas ligados à saúde das famílias.

Figura 4. Transporte por rede presa em pau-de-carga.



Foto: Raimundo Magno (2016).

Economia local

Agroextrativismo

O abastecimento de gêneros alimentícios, entre outros, das residências e dos dois pequenos comércios do local, é feito principalmente pelas plantações e próprias lavouras dos moradores ou pelas atividades de pesca, criação de animais ou caças. As demais necessidades são supridas a partir das compras feitas pelos moradores e proprietários das pequenas vendas, quando se deslocam à sede de um dos municípios.

A alimentação das famílias tem como base o plantio de dois tipos principais de alimentos, a mandioca e o açaí, que são complementados com a caça, a pesca e a criação de pequenos animais, além do cultivo de hortaliças tradicionais e o extrativismo. O açaí, ao longo dos tempos, vem passando de mera produção para o consumo para a comercialização da parcela excedente.

Em face de sua valorização no mercado, tem aumentado a produção e, com isso, se consegue comercializar além dos limites da comunidade.

A produção do açaí ocorre em todos os meses do ano, sendo, no entanto, economicamente limitada no período compreendido entre janeiro e julho, assegurando apenas a alimentação das famílias nesses meses. Essa limitação se dá em função do período de entressafra, conhecido pelas comunidades como "piroqueira", que é quando os açaizeiros produzem apenas pequenos cachos dificultando a colheita em escala mais volumosa. A grande safra se concentra no segundo semestre do ano, com maiores produções nos meses de setembro a dezembro. Esse período da grande safra é quando as famílias comercializam a produção excedente e com os resultados financeiros fazem a aquisição de outros bens de consumo, assim como de alimentos necessários a assegurar-lhes melhores condições de vida.

A farinha de mandioca é outro alimento fundamental no dia a dia da comunidade. Por esse motivo, ao longo dos tempos, buscou-se melhoramentos nas formas de plantio, assim como na qualificação da produção de farinha, produto gerador de renda e alimento, uma vez que por meio da mandioca se asseguram as bases da alimentação da comunidade.

O extrativismo (Figura 5) é também importante atividade econômica que contribui para a formação da renda familiar, e consiste na coleta de castanha-do-Pará, extração de cascas, raízes e sementes usadas como fármacos e na gastronomia, além da coleta de frutas como o piquiá, uxi, marí, cupuaçu, jatobá, bacuri, cacau, dentre outros, que ocorrem principalmente durante o chamado inverno amazônico entre os meses de janeiro e maio.

Figura 5. Manga, castanha e cupuaçu, produtos do extrativismo.



Foto: Filhos do Quilombo (2016).

O manejo de açaizais e a limpeza das roças de mandioca constituem a maior fonte de geração de renda das famílias. No período da chamada entressafra de frutos, em especial do açaí, as famílias aproveitam para limpar os açaizais e esperar o período de coleta dos frutos durante a safra. Esse processo de manejo produz o palmito, produto gerado a partir da retirada de exemplares mais velhos do açaizeiro. Este palmito, produto muito apreciado na culinária, é comercializado em Moju, Abaetetuba ou Belém. Essa atividade ocorre tanto nos açaizais da própria família

quanto nos de outras famílias, as quais contratam os comunitários em alguns casos, uma vez que a regra é o trabalho em grupo na chamada "troca de dia", onde os integrantes dos grupos praticam atividades em regime de mutirão atendendo a todos os integrantes do grupo. A limpeza das roças de mandioca ocorre regularmente ao longo do ano, na ausência de mutirões, alguns agricultores ofertam trabalho à família, assegurando renda nessa atividade.

Turismo comunitário

A atividade de turismo comunitário é uma das ações que, junto com as demais fontes de renda, reforça a entrada de valores financeiros para as famílias, de forma a dar melhores condições de vida. Essa geração de renda pode ser direta ou indireta: direta para aquelas que recebem e prestam serviços ao turista, indireta para aquelas famílias que, de alguma forma, comercializam produtos ou prestam serviços ao projeto "Filhos do Quilombo", que coordena as atividades nessa área. Essa modalidade de turismo, além de gerar renda, contribui para a conservação dos recursos naturais e colabora para a promoção da organização. O turismo também contribui com a geração de conhecimento sobre a criação de pequenos animais usados como fonte de alimentação, para o desenvolvimento social, assim como possibilita o monitoramento das áreas de preservação permanente.

Figura 6. Turismo comunitário.



Foto: Filhos do Quilombo (2016).

O público-alvo dessa atividade é principalmente estudantes, pesquisadores e pessoas interessadas nos temas identidade, cultura e meio ambiente. As atividades consistem em caminhadas e palestras sobre meio ambiente (Figura 6) ao longo das trilhas, oficinas, banho de igarapés, apresentações e uma culinária rica em elementos naturais da própria comunidade.

Artesanato

Como forma de ampliar a renda das famílias, também se produz artesanatos tradicionais, cujos principais produtos são a cestaria a partir das fibras de guarumã, gamelas em madeira de sucata de floresta, canoa, peças ornamentais em resíduos de açaí e biojóias.

As atividades referentes ao artesanato também passaram por aperfeiçoamentos ao longo dos últimos cem anos. No passado, práticas como a extração de cipó titica, cipó timbuaçú, arru-

mã, assim como madeiras usadas pelos artesãos, sofreram alterações significativas. Até por volta da década de 1960, era comum a derrubada de árvores para a extração do cipó, porém, essa forma de coleta do material usado na produção de paneiros, aturás, patronas, cestos, vassouras, cassuá e outros artesanatos, causava o desaparecimento das espécies, pois as raízes se fixam nas copas das árvores e, com a derrubada, se perdia a matriz de produção dos cipós. Atualmente, a forma de extração é feita por meio de seleção das unidades maduras. Essa mudança deu ao território a garantia de manutenção desse importante produto que contribui fortemente para a identidade comunitária.

As comunidades orgulhosamente também produzem artesanato utilitário em cerâmica refratária (Figura 7). Esse é um produto que, além da utilidade, representa para as comunidades um elemento fundamental de sua identidade, pois essa produção se confunde com a história do território, por meio dos saberes e fazeres presentes nesta importante atividade. Segundo a artesã Catarina Macedo Nascimento, líder de grupo de ceramistas, as técnicas de produção feitas manualmente carregam todo um conjunto de conhecimentos acerca de cuidados com o meio ambiente. Essas atividades e suas técnicas foram aprendidas com os indígenas que viviam na região durante a chegada dos primeiros moradores do lugar. "Por conta dos cuidados com o território, nossa cerâmica já foi premiada por três vezes", reforça a artesã com satisfação. A iniciativa foi reconhecida em 2013 pelo governo do estado do Pará com o prêmio "Cobra Criada", na categoria Designer; foi o segundo colocado em 2014 no prêmio SEBRAE TOP 100, seleção que previa as 100 melhores iniciativas de artesanato em todo o Brasil; e vencedor do "Prêmio de Salvaguarda do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional" (Iphan), em 2015 (IPHAN, 2015).

Figura 7. Produtos do artesanato quilombola de África e Laranjituba.



Foto: Raimundo Magno (2016).

Projetos Sociais

Na Comunidade África está localizada a sede do Projeto Filhos de Quilombo. Criado em março de 2001, o projeto sociocultural atua no desenvolvimento sociocultural das comunidades quilombolas. As ações acontecem nas áreas de música, dança, artesanato, educação, saúde, meio ambiente, turismo, geração de renda, dentre outras atividades (Figuras 8 e 9). O projeto é mantido pela própria comunidade e conta com apoio esporádico de parceiros.

Ao longo de quase 17 anos de existência, o projeto vem buscando apoio, cujo foco é a melhoria das condições de vida das famílias. Por isso, as parcerias com o Serviço Brasileiro de Apoio às Micro e Pequenas Empresas (Sebrae) e outras organizações visam melhorias das ações na comunidade. A produção de artesanato em artefatos de madeira, vassoura de açaí, talas e outras espécies de fibras naturais, frutos desse trabalho, como dito anteriormente, são atualmente importante elemento de referência em sustentabilidade e identidade local, pois as famílias produzem artesanato com maior consciência de seu papel no uso dos insumos necessários.

O Filhos do Quilombo tem uma coordenação composta por três pessoas escolhidas e aclamadas pelos comunitários, cuja responsabilidade é dar suporte às atividades desenvolvidas no quilombo. Nesse caso, cabe ao projeto a elaboração e celebração de parcerias com instituições públicas e privadas para a realização de cursos, palestras e outras modalidades de formação e informação que venham somar ao conhecimento de cada integrante, a fim de valorizar seus conhecimentos e, assim, garantir a preservação e conservação do meio ambiente.

A participação das famílias se dá de forma direta e indireta. A participação direta se dá por meio de atividades nas áreas de artesanato, música, dança, roda de conversa, projetos de açaí, formação em diversas áreas voltadas ao meio ambiente, criação de animais de pequeno porte, atividade de acompanhamento de turistas e visitantes, grupos de trabalho, dentre outras. A participação indireta ocorre através da comercialização de produtos e serviços, apoios com informações relevantes à vida dos comunitários, aquisição de produtos e serviços do projeto, etc.

Os valores financeiros oriundos das atividades são usados de forma igualitária. Primeiro, se tira 5% do valor total para o custeio das contas do projeto (água, energia etc.), depois se paga as despesas oriundas da atividade geradora do referido valor. O restante é dividido em partes iguais com as equipes que efetivaram a respectiva atividade. Pode-se dizer que o Filhos do Quilombo, nos últimos 17 anos, tem desenvolvido relevante papel de conscientização comunitária no trato com o meio ambiente. Todos os processos desenvolvidos pelo projeto contribuíram para que as famílias pudessem ressignificar a importância de cada espaço, das espécies, das águas, assim como todas as práticas referentes à gestão territorial dessas comunidades.

Atualmente é notável um entendimento comunitário no que se refere aos cuidados com a natureza. Isso significa que as ações do Filhos do Quilombo somadas ao conhecimento das famílias e seus ideais de meio ambiente, têm avançado em seus processos junto à comunidade.

Figura 8. Produção de cerâmica refratária.



Foto: Raimundo Magno (2016).

Figura 9. Decoração da Feira do Artesanato Mundial (FAM Artesanal), em 2014 – SEPPIR.



Foto: Filhos do Quilombo (2016).

Recuperação das práticas produtivas tradicionais: o caso da cerâmica

A fabricação de artesanato em barro representa um bom exemplo de transmissão de conhecimentos salvaguardados entre os comunitários e é a atividade que se expressa principalmente na produção da cerâmica refratária (Figura 10) produzida na comunidade África, sob a coordenação do projeto Filhos do Quilombo. As técnicas de produção resgatadas pelos moradores garantem atualmente algo que foi perdido há mais de 50 anos e reinserido na cultura comunitária. No que se refere a essa produção ancestral de cerâmica, que existia na região de forma sólida até o século 19, África e Laranjituba perceberam que a transmissão desses saberes tradicionais para as novas gerações poderia ser um importante instrumento de fortalecimento de laços afetivos comunitários. Além disso, os objetos resultantes dessa atividade poderiam futuramente vir a serem os utensílios das casas, e ainda, promover geração de renda para as famílias, com a venda do excedente fabricado.

Figura 10. Oficina de resgate da cerâmica refratária.



Foto: Filhos do Quilombo (2016).

Segundo os comunitários, a recuperação das práticas produtivas tradicionais de cerâmica promoveu diversos resultados positivos. Entre eles, pode-se destacar:

a) Geração de renda para as famílias das comunidades quilombolas África e Laranjituba.

b) Valorização de saberes tradicionais ancestrais.

c) Mobilização e organização comunitária.

d) Transmissão de conhecimentos ancestrais para a nova geração.

e) Domínio da técnica de produção de cerâmica refratária pela população jovem das comunidades.

f) Cuidados com a natureza, uma vez que essa produção passou por transformações que exigiram, dentre tantos posicionamentos, a socialização dos conhecimentos e técnicas de produção tradicionais, aprovadas a partir da experimentação e certificadas pela ação do tempo.

Segundo a artesã Catarina Macedo Nascimento, de 57 anos, na chegada das primeiras famílias ao território, época em que não se usava utensílios de alumínio ou inox, a forma encontrada como solução das necessidades domésticas foi a utilização de refratários em cerâmica. Quem detinha a técnica eram os índios Caetés, uma etnia que habitava a região e com os quais os ancestrais dos comunitários tiveram contato, aprendendo essa importante forma produtiva de significativa importância[7] (informação verbal).

A técnica de fabricação perdurou desde o início do século 18 (1717) até os anos de 1950, e foi resgatada por volta do ano 2000. Na época, consistia-se em coletar o barro (argila), retirar impurezas e deixar em descanso para redução da umidade; em seguida, retirar as cascas de uma árvore de nome carepé ou caraipé[8]. Dessa árvore se extrai a casca para ser levada ao fogo e obter as cinzas, que eram moídas em pilão, coadas e adicionadas ao barro na quantidade de duas medidas de barro para uma medida de cinza. Essa misturada tinha três principais funções: a primeira era melhorar a resistência das peças a altas temperaturas; a segunda, fazer o processo de impermeabilização, evitando infiltrações ou vazamentos; por fim, as cinzas davam às peças uma coloração escurecida, tornando o material mais apresentável.

As peças tinham produção 100% manual, onde todo o processo de moldagem, fixação das alças e todas as formas de acabamento eram feitos à mão, assegurando o conhecimento guardado pelos mais velhos há muitos anos. Ressalta-se que, organizar esse conhecimento de forma sistematizada requereu empenho coletivo, pois, tanto os idosos detentores desse saber, quanto às lideranças se doaram no seu resgate e organização

Na prática, cada pessoa envolvida no processo detém certo conhecimento acerca dos processos de extração, preparação da matéria-prima, moldagem e até mesmo do mais refinado acabamento. Afinal, a variedade de modelos produzidos solicita diferentes acabamentos, motivo pelo qual, reunir o maior número de contribuições, tornou-se necessário para o sucesso na retomada dessa atividade. Nesse caso, a contribuição das mulheres (Figura 11) foi fundamental para a socialização de conhecimentos repassados aos mais jovens que, na atualidade, dominam as técnicas em todas as fases, desde a coleta, moldagem até a disponibilização das peças para uso.

Figura 11. Produção de panelas fruto da organização das técnicas.



Foto: Filhos do Quilombo (2015).

[7] Informação fornecida por Catarina Macedo Nascimento, em entrevista na Comunidade África/Pará, em out. 2016.
[8] Designação comum a árvores do gênero licânia.

Figura 12. Coleta de barro em Laranjituba.



Foto: Filhos do Quilombo (2015).

Quanto à extração da matéria-prima, os idosos, detentores de vasto conhecimento em geodiversidade[9], foram responsáveis pela indicação dos locais de coleta do barro (Figura 12), assim como os melhores exemplares de carepé, além de repassar as técnicas que somente eles detinham. Esse esforço resultou no entendimento das práticas, na aprendizagem das técnicas que no passado asseguram condições de vida aos seus ancestrais, além de se mostrar como importante forma de uso sustentável do espaço comunitário.

Experiências para o aperfeiçoamento das práticas de gestão em busca de maior sustentabilidade: a incorporação do "chamote"

Um exemplo de gestão do território a partir da vivência comunitária é o aperfeiçoamento dos processos de produção de cerâmica, em que as famílias se preocuparam com a derrubada dos exemplares das árvores de carepé e fizeram a primeira substituição das cinzas entre 2001 e 2008. Esse período representou intensa busca por uma forma de produção desse artesanato que, sem perder as técnicas ancestrais, pudessem evitar o desmatamento causado pela extração dos exemplares da espécie. A ideia inicial foi a incorporação do chamote[10] que promoveu uma diminuição intensa da derrubada de árvores, resultando ainda em melhor e mais rápida secagem e queima das peças, além da diminuição de ocorrência de trincas por retração durante o processo de secagem.

Figura 13. Mistura do chamote com o barro.



Foto: Filhos do Quilombo (2015).

Ocorre que, a produção manual de chamote (Figura 13) é uma em atividade absurdamente desgastante, devido à resistência das partículas (cacos

[9] Geodiversidade é a natureza abiótica (meio físico) constituída por uma variedade de ambientes, fenômenos e processos geológicos que dão origem às paisagens, rochas, minerais, águas, solos, fósseis e outros depósitos superficiais que propiciam o desenvolvimento da vida na terra, tendo como valores intrínsecos a cultura, o estético, o econômico, o científico, o educativo e o turístico.

[10] Do alemão *Schamotte* (barro refratário) que é acrescentado à argila tornando-a mais resistente após a queima.

de telha de cerâmica descartada nas construções) utilizadas no processo. Nesse caso, o artesão utilizava um pilão de madeira e a mão-de-pilão para socar os cacos até que se transforme em uma farinha a ser coada.

É importante lembrar que o processo de trituração dos cacos de telha até chegar ao chamote ideal para a mistura ao barro foi um processo muito dispendioso, pois, o ato de misturar os dois produtos também se demonstrou trabalhoso demais. Além disso, a fase de mistura provocava pequenas e frequentes lesões nas mãos dos artesãos, que começaram a apresentar dificuldades em dar sequência ao trabalho. Isso ocorria devido às partículas do chamote se transformarem em verdadeiras lâminas que em um simples toque lesionavam as mãos das pessoas durante o manuseio. Essa situação obrigou os artesãos a buscarem novas formas de produção, recorrendo mais uma vez ao conhecimento de idosos. O fato é que, a reunião de conhecimentos e técnicas até então guardadas com os idosos se mostraram perfeitamente adequados para o momento pelo qual passava a comunidade. O trabalho se deu na coleta e organização desses conhecimentos, que passaram por rigorosos testes de qualidade e que ao final foram aprovados pela comunidade.

A antiga técnica consiste na extração de barro e de areia de igarapé, produtos abundantes na região (Figura 14). A areia apresentou significativas vantagens, uma vez que a única necessidade é a retirada e secagem. Após isso, já está pronta para a mistura, que, além de menor trabalho, causa menos danos ao artesão nos processos de tratamento dos materiais.

Figura 14. Espaços de extração de areia.



Foto: Filhos do Quilombo (2015).

Para melhorar a qualidade do produto acabado, essa técnica exigiu a substituição do forno usado para a queima. Nas versões anteriores de produção, a queima era feita em fogueira. Usava-se também o chamado forno boca aberta, como mostra a Figura 15.

Essa antiga técnica exigia uma quantidade de lenha significativa, além de maior esforço dos artesãos na coleta desses materiais. Além desses extensivos trabalhos, a frequente queima

Figura 15. Forno boca aberta.



Foto: Josiel Martins (2015).

Figura 16. Forno de cúpula.



Foto: Délio Saraiva (2015).

de lenha, além de emitir fumaça e ter consequências sérias ao meio ambiente, exigia maior exploração da floresta para a aquisição de maior quantidade de madeira usada para a queima, assim como a compra de telhas usadas na cobertura do forno.

A readequação da técnica, a partir do conhecimento dos idosos, levou aos comunitários a buscarem uma nova forma de queima, tendo, por fim, introduzido em seu processo o forno de cúpula (Figura 16), equipamento construído pela comunidade com o apoio de um técnico externo do Sebrae, com vasto conhecimento em cerâmica tradicional, tendo sido orientado pela comunidade acerca da importância de se manter os processos habituais de produção, mesmo com a introdução de novas formas e procedimentos.

Esse forno, além de reduzir o consumo de lenha, automaticamente reduziu o trabalho excessivo de busca por novos espaços de coleta de lenha, e ainda elevou a temperatura durante a queima, dando maior resistência às peças. O forno de cúpula funciona de forma compartimentada: uma das cúpulas recebe as peças a serem queimadas, enquanto a outra serve de fornalha. Assim, as peças queimam com melhor qualidade, uma vez que é possível fazer o controle das chamas e da pressão interna do equipamento. O forno tem sistema de suspiro onde se controla o nível de temperatura de acordo com a fase de queima.

Atualmente essa forma de produção significa um aperfeiçoamento produtivo, uma vez que os premiados resultados são reconhecidos tanto pela comunidade, usuário dos produtos, quanto pelo governo federal como sendo uma tecnologia social sustentável. Igualmente à evolução ocorrida nos processos descritos acima, tantos outros avanços das formas de uso contribuíram e continuam a contribuir para o aperfeiçoamento das práticas de gestão em África e Laranjituba.

Considerações Finais

África e Laranjituba têm passado por aprimoramentos, mudanças e transformações ao longo dos tempos com foco em aperfeiçoar os resultados das práticas produtivas e, consequentemente, melhorar a condição de vida nas comunidades. Porém, essas modificações comumente são objeto de críticas, em função de muitos entenderem que tradição deve ser algo estático e imutável. No entanto, esse olhar não expressa o real sentido das práticas que envolvem a gestão do território em África e Laranjituba, que entendem que tradição é algo suscetível a mudanças, desde que essa mudança seja realizada sem que haja ruptura com os antecedentes morais que são o fundamento da organização territorial.

As transformações vividas pelos comunitários são resultantes de processos desejados por eles, o que gerou um verdadeiro legado de gestão. Mas é comum que governos, empresas e organizações responsáveis pela elaboração de planos, projetos e intervenções, desejarem alterar ou substituir totalmente o sentido dado ao uso territorial dessas comunidades, pois, não compreendem que, apesar da possibilidade evolutiva dos processos tradicionais, é necessário assegurar o tempo, a cultura e os sentimentos comuns da comunidade.

África e Laranjituba sempre dispensaram recomendações externas e radicais acerca de mudanças em sua forma de gestão. Em primeiro lugar, por conta de as intervenções deixarem a desejar no conjunto dos elementos que organizam sua maneira tradicional de gerir. Segundo, porque a inserção de novos processos de gestão não consegue dialogar com o entendimento dos quilombolas sobre os processos internos, e não alcançam as necessidades e anseios dos comunitários como um todo no que se refere à gestão territorial.

De acordo com o entendimento dos comunitários, sempre que se fala "Gestão Territorial", é comum que este seja definido a partir do entendimento do "mundo" acadêmico e empresarial, geralmente desenvolvidos com base em diretrizes de "sustentabilidade", regidas por conceitos científicos criados a partir do olhar da ciência e apresentados em forma de alerta à sociedade, comumente impondo-lhes obrigações que, na maioria das vezes, convergem unicamente para o crescimento econômico, tendo pouca preocupação com as pessoas e o planeta. Essas características de sustentabilidade presentes nos estudos acadêmicos têm como base: a sociedade, em que se contempla o ser humano como capital; as questões ambientais, referindo-se à natureza como recurso ou capital natural; as questões econômicas propriamente ditas; e a cultura. De forma geral, esse olhar sobre a sustentabilidade exige eficiência econômica, prudência ecológica, tentativa de garantias de justiça social, e tem como mote o desejo de que suas ações sejam culturalmente aceitas.

Na perspectiva da comunidade acerca da sua forma própria gestão, a compreensão de sustentabilidade configura-se por meio dos aspectos ambientais, biológicos, culturais, socioeconômicos, políticos e ético, onde a ancestralidade, os sentimentos, a dádiva, a religião, o pertencimento e os costumes constituem experiências de sucesso. Diante disso, as comunidades entendem que sustentabilidade é a capacidade que as pessoas têm de combinar os aspectos biológicos, culturais, socioeconômicos e políticos de forma ética, onde pertencimento, costumes, crenças e religião garantam experiências capazes de assegurar as necessidades humanas e ambientais na atualidade e no futuro.

A forma de gestão sustentável desenvolvida por África e Laranjituba entende que sustentabilidade é o reflexo de ações humanas e de responsabilidade socioambiental, e que, fazer sustentabilidade requer muito mais das pessoas que da natureza e de recursos financeiros. Sustentabilidade, de acordo com a comunidade, se faz com compromisso socioambiental e com pessoas que pensam no coletivo, bem como é um processo histórico, determinado pelas formas de uso tradicional dos bens que configuram ações que buscam efetiva qualidade de vida. Isto, de acordo com os seus entendimentos, se alcança por meio da capacidade sistêmica de interação social, que define valores comuns assegurando sentimentos como solidariedade, cooperação e respeito mútuos que se convertem em sustentabilidade.

Muitas são as experiências que comprovam a sustentabilidade na forma de fazer gestão em África e Laranjituba. Por meio de simples análise do tempo, pode-se demonstrar a eficiência de seus processos de gestão territorial e, assim, certificar que tais práticas são capazes de responder aos anseios territoriais, assegurando questões como a soberania alimentar, conservação da sociobiodiversidade, além de garantir o atendimento das necessidades dos sujeitos envolvidos nesse contexto.

Segundo os comunitários, é possível afirmar que suas práticas de gestão sempre conseguiram dar respostas a seus anseios. Nos últimos tempos, essa garantia tem sido crescente, pois, a cada dia, as famílias têm se sentido mais contentes com os resultados obtidos. De acordo com Manoel Salustiano, agricultor familiar de África, a vida tem melhorado a cada década e permitido uma melhor condição a todos, e o que mais o deixa feliz é poder ver que, apesar dos avanços obtidos pelas famílias, a cultura de preservação se manteve e até se desenvolveu de forma natural em todo o território.

As práticas socioambientais das duas comunidades atendem estrategicamente aos anseios e necessidades dos sujeitos envolvidos nesses processos. Os conhecimentos reunidos ao longo dos anos são verdadeiros legados transmitidos por griôs, principalmente por meio da oralidade, da experimentação, da vivência, dos relatos, das memórias etc. Portanto, fazer gestão territorial tradicional é, para essas comunidades, acima de tudo, um processo de reafirmação de identidade e de ligação com o seu território. Vale dizer que esses verdadeiros processos educacionais se dão de forma natural, pois, nessas comunidades as caraterísticas de gestão surgem por meio de entendimentos coletivos, quase sempre sem registros escritos, prevalecendo valores comuns – enquanto nos modelos acadêmicos, geralmente se tem necessidade da obediência à lei como meio de assegurar respeito e sendo, nesse caso, muito valorizado o preço e as regras geralmente escritos em detrimento do chamado capital natural.

No mais, pode-se dizer que, as pesquisas com comunidades quilombolas devem ser realizadas com seriedade e de forma adequada por pesquisadores despidos de "pré-conceitos", que sejam capazes de difundir nos seus resultados o verdadeiro sentimento comum das comunidades em matéria de relacionamento com aquele que, sem dúvida, é um dos nossos maiores bens, a natureza. É ainda necessário, por exemplo, mostrar questões, como a importância política, sociocultural e ambiental dessas comunidades, assegurando que o reconhecimento das regras, processos e resultados obtidos por esses sujeitos, sejam reconhecidos cientificamente como de real importância para garantir a sustentabilidade local.

Referências

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **IBGE Cidades e Estados**. Brasil / Pará / Abaetetuba. Rio de Janeiro: IBGE, 2012. Disponível em: https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/abaetetuba/historico. Acesso em: 10 jun. 2016.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. Concursos, seleções e editais. **Edital PNPI 2015** – Prêmio Boas Práticas de Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial. Rio de Janeiro: IPHAN, 2015. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/editais/detalhes/78/edital-pnpi-2015-premio-boas-praticas-de-salvaguarda-do-patrimonio-cultural-imaterial. Acesso em: 10 ago. 2016.

MARQUES, J. A.; MALCHER, M. A. **Territórios quilombolas**. Belém, PA: ITERPA, 2009. 74 p. (Cadernos ITERPA, v. 3).

PARÁ. **Diário Oficial nº 31.808**, Belém, 10 dez. 2010. Disponível em: http://www.ioepa.com.br/pages/2010/2010.12.10.DOE.pdf. Acesso em: 21 fev. 2018.

SABOURIN, E. Teoria da reciprocidade e sócio-antropologia do desenvolvimento. **Sociologias**, Porto Alegre, ano 13, n. 27, p. 24-51, maio/ago. 2011.

SECRETARIA DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL. **Programa Brasil Quilombola** – Painéis de monitoramento. Brasília, DF: SEPPIR, 2014.

Práxis

ISSN 2525-4812 (versão online)
ISSN 2238-7641 (versão impressa)
http://www.revistaterceiramargem.com/index.php/terceiramargem/index

Recebido em: 9/7/2020
Aprovado em: 13/9/2020
Período de publicação: jan./jun. 2022

Revista Terceira Margem Amazônia
(v. 7 • n. 18 • Jan./Jun. 2022)

Como citar a reportagem:

FERREIRA, S. Nas várzeas do Marajó o feitor ainda vive. **Revista Terceira Margem Amazônia**, v. 7, n. 18, p. 215-226, 2022. DOI: http://dx.doi.org/10.36882/2525-4812.2022v7i18p215-226

NAS VÁRZEAS DO MARAJÓ O FEITOR AINDA VIVE

O AÇAÍ ESTÁ NO CENTRO DA DISPUTA PELAS ÁREAS DE USO COMUM DE FAMÍLIAS DE ANTIGOS ESCRAVOS DOS ENGENHOS DA REGIÃO DO ARARI[1]

Por Salete Ferreira[2]



Foto:Leonardo Farias

Na margem esquerda do Rio Arari, a partir do igarapé Murutucu até a foz do Rio Caracará, no arquipélago do Marajó, ficam as chamadas terras de Gurupá. Território quilombola em processo de regularização, a área é palco de um conflito de quase 200 anos, que nas últimas décadas tem como principal elemento de disputa o açaí.

[1] Texto apresentado como Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) em Comunicação Social na Universidade Federal do Pará.

[2] Comunicadora Social, habilitação em Publicidade e Jornalismo e especialista em Gestão Ambiental pela UFPA; servidora pública federal do Incra.
E-mail: saletefariasferreira@gmail.com
https://orcid.org/0000-0001-6570-295X

Ali, à uma hora e meia de viagem de lancha, partindo do distrito de Icoaraci em Belém, moram cerca de 300 famílias, descendentes de negros e índios escravizados nos engenhos da região do Arari, e de nordestinos levados posteriormente para a região, no início do século vinte, para trabalhar nos seringais. O clima de tensão contrasta com a beleza e a tranquilidade que a natureza impõe ao lugar, cheio de igarapés sinuosos, nos quais só se consegue entrar quando a maré está cheia, onde a rotina de muitas famílias é pautada pela maré, e os meios de transporte utilizados são as canoas e rabetas - pequenas embarcações movidas por um motor de popa.

No início da safra deste ano, entre o final de julho e início de agosto, os quilombolas de Gurupá decidiram, em função do conflito, ocupar a área de uso coletivo do território para trabalhar na coleta do açaí. Organizados em grupos, montaram barracas feitas com hastes de açaizeiros e cobertas por lonas plásticas ao longo da margem esquerda do rio Arari e seus igarapés.



Foto: Leonardo Farias

Junto com eles também chegaram outros grupos, de desconhecidos, colocados na área pelo administrador da maior fazenda na localidade a quem os quilombolas, ainda hoje, se referem como “feitor”.

Mas mal chegaram às barracas, nove dos quilombolas, moradores de Gurupá, receberam intimações da polícia civil de Cachoeira do Arari para comparecerem à Delegacia do município. Os policiais chegaram ao local acompanhados por Assis da Silva Leal, administrador e braço armado da fazenda São Joaquim, que conflita com a comunidade e tem sido o responsável por diversas situações de ameaças e coações aos quilombolas ao longo dos últimos anos. Assis é temido pelos moradores que, sem se darem conta do peso real e histórico do termo, lhe chamam de “feitor” da fazenda. O termo é herança da época da escravidão, onde o feitor era a figura responsável pela administração dos engenhos e a quem cabia a função de imprimir castigos físicos aos escravos. No geral, eram mais odiados pelos negros do que os próprios donos das fazendas.

Segundo denúncia apresentada pela comunidade ao Ministério Público Federal, em reunião no dia 12 de agosto, ao chegarem à delegacia, no dia 7, os quilombolas foram atendidos pelo mesmo investigador que levou as intimações até a área das barracas na várzea.

O policial teria, então, tentado convencê-los a aceitar uma proposta feita por Assis para que a área fosse dividida entre os moradores de Gurupá e outros trabalhadores a serem colocados por ele para trabalhar em regime de meia, no qual metade de tudo que é coletado é entregue ao dito “dono” do terreno. A questão é que os açaizais ficam em área de várzea, também chamadas de terrenos de marinha, pertencentes à União, e não a fazenda São Joaquim e muito menos a seu administrador.



Foto: Leonardo Farias

Ao recusarem a "proposta" os trabalhadores quilombolas foram ameaçados de expulsão da área pelo administrador/feitor. E mais uma vez acirra-se o conflito no território quilombola de Gurupá, onde o que está em jogo, para além da disputa pela posse da terra, e seus recursos naturais são as relações de trabalho. Os quilombolas tentam a todo custo se libertar da exploração do fazendeiro que, ao se apossar do açaizal trouxe para a atividade as práticas do sistema de aviamento, o mesmo utilizado no ciclo econômico da borracha, no qual o dono do seringal adiantava alimentos e instrumentos de trabalho para o seringueiro, que, como pagamento, frente ao ciclo de endividamento permanente, entregava a sua produção ao dono do barracão.

Da mesma forma, para ter acesso aos açaizais, os trabalhadores se viam obrigados a trabalhar nas barracas dos arrendatários, colocados pela fazenda, que ficam com metade do açaí coletado e, no geral, são os donos das mercearias onde os peconheiros, como são conhecidos os trabalhadores rurais que coletam o açaí subindo nas hastes das palmeiras com auxílio de peconhas - espécie de laço feito com folhas das palmeiras ou de serapilheira, usado nos pés para subir - compram os seus alimentos e instrumentos de trabalho, como explica Jaciel Cardoso, morador do Baixo Gurupá:

"Parei de trabalhar na barraca porque não dava produção, principalmente pra quem tem família, porque são duas despesas: pra casa e uma da barraca; porque de barraqueiro não é só a gente, né? tem 5 ou 6. Eles dizem assim: vamos comer o que tem na barraca a gente vai pagar. Aí, por exemplo, se eu comer menos, mas eu vou pagar o mesmo tanto que os outros comeram; aí, não tem condição. No final do mês, presta conta. O que vai para a barraca tá tudo na caneta, tá tudo anotado, ali não passa nada. O rancho que vai para barraca sai da taberna do arrendatário com preço sempre acima do valor normal cobrado. O apanhador sempre tá lá embaixo, mal vestido, mal calçado. Para quem tem vargem boa, rende mais que uma fazenda."

Foto: Leonardo Farias



O depoimento extraído do Relatório sócio-histórico da comunidade de Gurupá, de 2008, ilustra a situação a que ficam submetidos os peconheiros ou apanhadores de açaí, último elo da cadeia de exploração do fruto, que se estrutura da seguinte forma: O fazendeiro leiloa os açaizais, e ao maior lance ofertado, assina um contrato de arrendamento, devidamente registrado em cartório. O arrendatário, geralmente é um comerciante local, que contrata um encarregado, que fica responsável por coordenar os trabalhos dos peconheiros na área. Ao arrendar a área, o fazendeiro se exime de qualquer responsabilidade sobre os trabalhadores, que ficam expostos aos perigos de uma atividade que foi considerada uma das mais perigosas do Brasil, segundo pesquisa realizada pelo Instituto Peabiru, em parceria com o Tribunal Regional do Trabalho da 8ª Região do Pará e Amapá (TRT8), no ano de 2017 (BRASIL, 2017).



Uma história de resistência que chega à quinta geração

As brigas pelas chamadas "terras de Gurupá" têm início na segunda metade do século dezenove. De um lado, a família Lobato Miranda, fazendeiros tradicionais, com grande influência política na região do Marajó se estendendo até Belém. Do outro lado, os descendentes de negros e índios escravizados, que serviram de mão de obra nas fazendas e engenhos da região do Arari.

Os relatos colhidos e os documentos levantados pela equipe de pesquisadores da Universidade Federal do Pará (UFPA), durante o trabalho de elaboração de estudo sócio histórico da comunidade, que embasou o pedido de regularização do território quilombola, revelaram que Maria Leopoldina Lobato Miranda (avó) incluiu em seu testamento, as terras de Gurupá, a mesma área que já era registrada no cartório de Cachoeira de Arari, desde 20 de junho de 1853, em nome de Luiz Antonio Batista da Silva, antepassado das famílias quilombolas, que teria adquirido tais terras, uma parte através de compra e outra por herança de seu senhor, Natalino.

As histórias contam que uma das filhas de Luiz Antonio, Maria Romana, teria ficado doente, e que Maria Leopoldina a "pegou para cuidar", em troca, a primeira esposa de Luiz Antonio, Agueda, prometeu lhe entregar sua parte nas terras de Gurupá, numa clara manutenção da relação de mando e subserviência que configurou as relações sociais e o domínio territorial na história do Brasil Colônia e que com o fim da escravidão, como diz Teresa Sales (1994), se transfere para uma espécie de "cidadania concedida, dependente dos favores dos senhores territoriais. Não satisfeita, Maria Leopoldina tentou se apossar de toda a área da família do ex-escravo. No entanto, existiam mais herdeiros: Maria Micaela, filha de Luiz e Agueda, e Angélica, segunda esposa de Luis, com quem teve quatro filhos: Severiano, Gino, Sabino e Dominiense.

Em 1920 ocorre um episódio emblemático da relação de poder desigual na disputa pelas terras de Gurupá. Segundo relatos coletados pelo estudo da área feito pela UFPA, quando da fixação dos marcos que dividiriam as terras dos Lobatos das dos Batistas da Silva, o Coronel Bertino Lobato de Miranda, filho de Maria Leopoldina, acompanhado de jagunços teria participado pessoalmente da ação para garantir à força a divisa das terras. Durante o trabalho, um dos filhos de Luiz Antonio, Sabino, discordando do lugar da divisa, "apanhou" dos capangas do fazendeiro e os marcos foram, então, fincados onde o Coronel definiu, adentrando a terra dos Batistas da Silva.

Por volta de 1934, será pelas teias do aviamento, perverso sistema de crédito e endividamento entre trabalhadores e patrões iniciado no Ciclo da Borracha na Amazônia e mantido até hoje, que se dará a apropriação de mais um pedaço da terra em disputa. Além de Luiz Antonio, seus dois irmãos, Severiano e Maximiliano, também possuíam terras em Gurupá, na margem direita do rio. Segundo relatam seus descendentes, Severiano Antonio, filho de Severiano foi contratado para cortar seringa para o Coronel, contraiu dívida e teve suas terras tomadas como pagamento. Foi nessa área que Bertino Lobato de Miranda instalou sua fazenda São Joaquim, a mesma que quase cem anos depois continua a tecer desmandos e opressão sobre os descendentes quilombolas da família Batista.

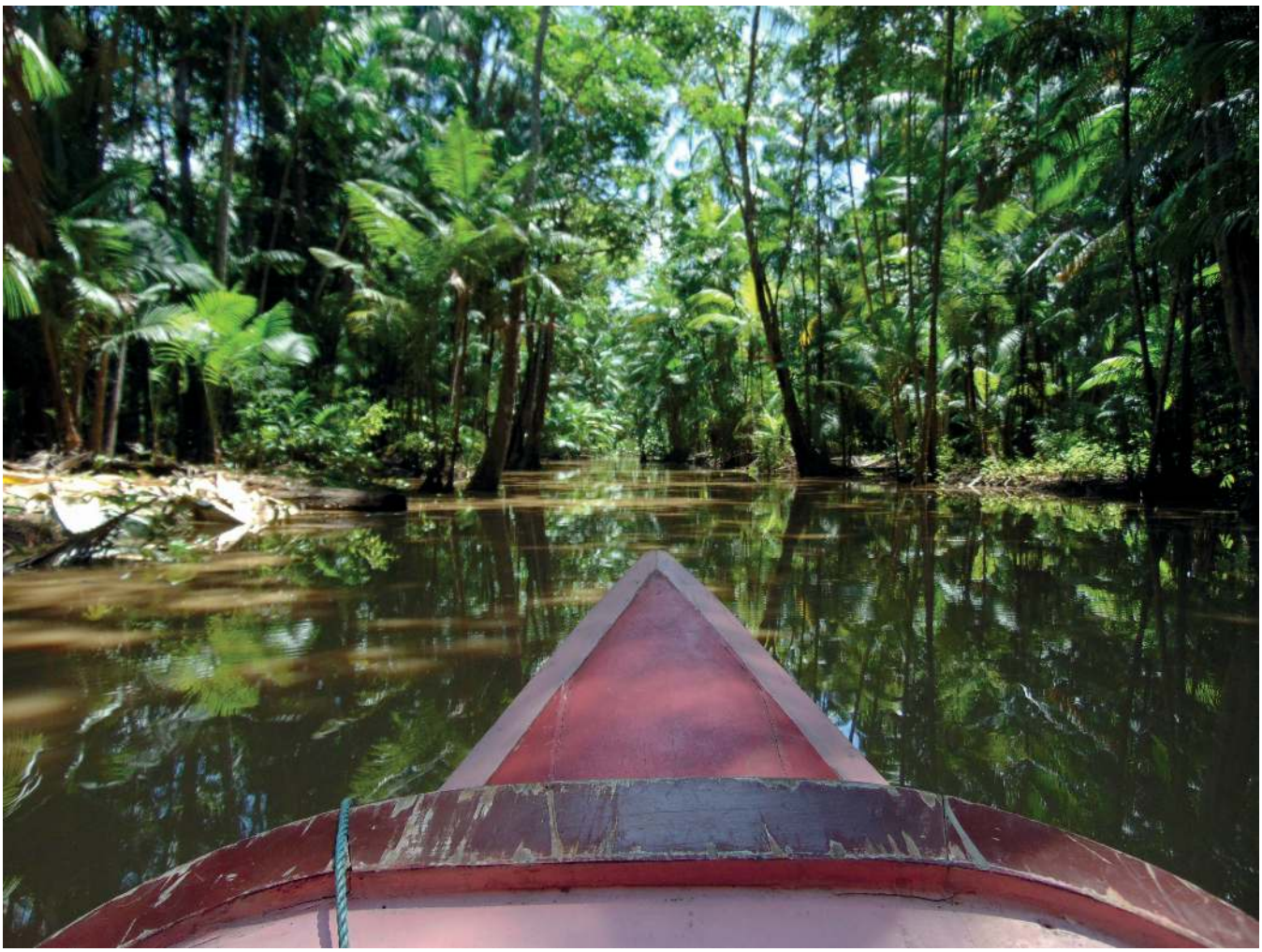


Foto: Leonardo Farias

Depois de tomar as terras, a expulsão das famílias

Após a morte de Bertino, em 1964, sua filha Maria Leopoldina Lobato de Miranda Castro (a neta) herda, entre outras propriedades, as terras de Gurupá. Em 1970, seu filho, Liberato Magno de Castro, se junta a outro fazendeiro, Rui Conduru, dono da fazenda Caju, localizada do outro lado do rio Gurupá, e os dois dão início ao processo de expulsão das famílias que moravam então na margem esquerda do rio Arari e de todos os igarapés que ali desembocam.

Nessa época ocorrem os conflitos mais graves, com expulsão e queima de casas dos moradores. De acordo com os dados levantados pela equipe da Professora Doutora Rosa Acevedo Marin, da UFPA que coordenou os trabalhos na comunidade, 77 famílias foram expulsas de suas casas neste período (ACEVEDO MARIN *et al.*, 2008). O depoimento do Sr. Gregório da Silva Amador retrata a situação de violência continuada a que estão submetidos os quilombolas de Gurupá:

> "Eu sei um pouco a história. Eu trabalhava com Lino Cardoso, um parente que trabalhava com Liberato de Castro. Começaram a tirar o pessoal. Algumas pessoas que tinham mais vivência na terra não aceitaram. Eles tinham criação, tinham plantas, sítios. Uns que aceitaram, na época. Os que não aceitaram, ele mandou derrubar a casa, mandou tocar fogo. Aí, começou a guerra, a briga. Desabrigou todo esse pessoal. Começou derrubar essa mata virgem, derrubou tudo. Colocou pistoleiro. Proibiu a gente de ir pegar o

> pescado, que é consumo de sobrevivência. Eu mesmo fui preso. Ainda hoje é proibida. Meus filhos foram tirar açaí – duas latas de açaí; mandaram dois pistoleiros e diz o ditado "mais quatro puxa-sacos". Eles me prenderam, mas meus filhos se encheram de homem e eles largaram. Veio um ofício da polícia; à primeira vez não fui. À segunda vez, levaram os três filhos presos. Cobraram quinhentos reais, pra soltar, por causa de duas latas de açaí. Meu irmão foi lá e pagou. Não abriram o processo porque foi pago a fiança. Disseram que eles tavam furtando o açaí. Esse acontecimento foi em 2004."

Após as expulsões, nas décadas de 1970 e 1980, algumas das famílias travaram verdadeiras batalhas em busca do direito de retornar para suas terras. Mas somente Teodoro Lalor da Silva, bisneto de Luiz Antonio Batista da Silva, por determinação da Justiça Estadual, voltou para o seu sítio Bom Jesus do Tororomba, em 1992 onde viveu sob constantes ameaças e sofrendo as mais diversas formas de violência, até agosto 2013, quando foi assassinado ao chegar à Belém para participar de um encontro de lideranças quilombolas.

Com a regulamentação da política de regularização de territórios quilombolas, os moradores de Gurupá viram a possibilidade de buscar coletivamente o direito ao retorno às terras ancestrais de onde foram violentamente expulsos. No entanto, desde 2005 que aguardam uma definição por parte do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) sobre o processo da comunidade.

A disputa e a opressão continuam

"A gente dorme com um pé dentro da rede e outro fora"

A frase dita por um dos peconheiros de Gurupá, em reunião da Associação dos remanescentes de quilombo de Gurupá (Arquig), no dia 17 de agosto, em uma das barracas à margem do rio Arari, reflete o clima de apreensão entre os trabalhadores. Trinta dos cerca de cem trabalhadores cadastrados para trabalhar na safra deste ano compareceram à reunião e relataram que a cada dia mais pessoas estranhas à comunidade estão chegando para montar barracas e trabalhar na coleta do açaí a mando do "feitor" Assis Leal.

A preocupação dos que estão nas barracas é fundamentada no longo histórico de ações violentas impetradas contra eles pelos funcionários da fazenda e pela própria polícia local. Em 2013 três adolescentes da comunidade foram levados, por policiais, para a delegacia do município, sob a acusação de estarem furtando açaí. Segundo denúncia feita pelos quilombolas à Ouvidoria do Sistema Estadual de Segurança Pública e Defesa Social, os policias estariam acompanhados pelo Senhor Assis e teriam agredido os adolescentes.

Em 23 de setembro de 2016, um grupo de cerca de 15 homens, entre policiais civis e militares e particulares armados, perseguiram, ameaçaram e atiraram contra os trabalhadores. Gilberto Corrêa Amador, quilombola de Gurupá, foi ferido à bala durante o ataque e Assis Leal foi indiciado como autor do disparo. Por conta destes fatos, o MPF denunciou o fazendeiro Liberato de Castro por formação de milícia.

Os relatos de ameaças recebidas pelos quilombolas são inúmeros. A professora Edilene Cardoso, 39, nos conta que no ano passado, seu esposo Reinaldo estava tirando dois cachos de

açaí para o consumo da família e que um funcionário da fazenda São Joaquim, chamado "Dinho" chegou ao local, agrediu verbalmente seu esposo e o ameaçou de cortar-lhe a cabeça e "pendurar em uma palmeira de açaí" para que servisse de exemplo"[3].

Além das ações violentas praticadas diretamente pelos funcionários da fazenda, outra forma utilizada para coagir os quilombolas são as inúmeras denúncias feitas à polícia local acusando-os dos mais diversos crimes, como furto de açaí e porte ilegal de arma, ou sem nenhuma alegação são simplesmente intimados para prestar esclarecimentos. Em um dos boletins de ocorrência feito por Assis Leal, em fevereiro de 2017, ele relatou que animais da fazenda estariam sendo furtados e acusava os moradores de Gurupá de serem os responsáveis. Dizia que foi informado dos sumiços pelo "feitor" da Fazenda Boa Vista, que faz parte da São Joaquim. Assim como alguns quilombolas ainda os chamam de feitor, essa identidade é reforçada pelos próprios empregados do fazendeiro, para reafirmar que nas várzeas do Marajó, as relações coloniais de dominação persistem e, em pleno século XXI, o feitor ainda vive.

"Quando é que pobre vai ter paz neste País?"

O assassinato de seu Lalor, como era mais conhecido Teodoro Lalor da Silva, é ainda hoje motivo de indignação para muitas pessoas de Gurupá. Foi morto a facadas, na mesma noite que chegou à Belém. Embora a polícia tenha concluído que o motivo do crime foi passional, há muita descrença na versão oficial, por parte dos quilombolas e de outras pessoas que conviveram com a vítima.

Lalor encarnou o espírito da resistência e da perseverança. Ainda bem jovem sofreu junto com a família uma série de perseguições para que abandonassem as suas terras, como não se renderam, tiveram a casa e tudo o que possuíam queimados a mando do fazendeiro Liberato de Castro. Segundo ele costumava relatar, ficaram só com a roupa do corpo. Dona Emília Gemaque, que foi casada com Lalor por 25 anos relembra as dificuldades que enfrentaram tendo os seis filhos ainda pequenos: "chegaram pra destruir a casa e destruíram nesse mesmo dia. Fomos lá pro outro lado (do rio Arari) que o irmão dele nos acolheu. Só lá nós passamos cinco anos"[4].

A partir daí, seu Lalor dedicou sua vida à luta para retornar para as suas terras. Enfrentou o poder econômico e político de seus oponentes e quando finalmente conseguiu uma decisão da Justiça Estadual, em 1992, para voltar para o Tororomba, se tornou alvo de uma perseguição de durou até o fim da sua vida. Alguns meses após retornarem, o fazendeiro mandou derrubar todo o açaizal da família. Construiu uma casa e colocou homens armados na entrada do igarapé de acesso ao sítio. O filho Ademir Gemaque Lalor conta: "eles ficavam por aqui, e quando o igarapé secava e a gente precisava entrar andando pelo mato, eles iam atrás da gente e faziam ameaças"[5].

[3] Entrevista concedida a reportagem.
[4] Entrevista concedida a reportagem.
[5] Entrevista concedida a reportagem.

Felício Pontes Júnior, Procurador da República, no posfácio do livro Lideranças Quilombolas dos Rios Arari e Gurupá "Diante da Lei" (LIMA, 2016, p. 10), afirma que:

> [...] seu Lalor foi preso inúmeras vezes, de forma injusta e ilegal, bem como obrigado a atender diversas ocorrências policiais, sob as mais variadas acusações, que vão desde a suposta prática de crime ambiental, em razão do trabalho de manejo de açaí até o suposto porte ilegal de armas, em razão da utilização de apetrechos voltados à caça para subsistência. Tudo porque resistiu em entregar o lugar onde nasceu e viveu.

À época do seu assassinato, Seu Lalor era o presidente da Associação dos remanescentes de quilombo de Gurupá (Arquig) e era muito atuante no movimento quilombola. É considerado um exemplo de resistência e uma referência na luta pela regularização dos territórios, pela maneira corajosa como denunciava as situações de violência enfrentadas pela sua comunidade. Apenas seis dias antes de ser morto, durante uma audiência pública realizada em Cachoeira do Arari, perante representantes de diversos órgãos, como MPF e Ministério Público Estadual (MPE) denunciou a prisão arbitrária de três adolescentes de Gurupá, acusados de furto de açaí, e dirigindo-se ao rizicultor e, na época, deputado federal pelo Estado de Roraima, Paulo César Quartieiro, que instalou um projeto de plantação de arroz irrigado, numa grande área do município, perguntou: "Quando é que pobre vai ter paz neste País?".

Os caminhos e descaminhos da regularização fundiária

Ao longo da batalha travada em busca da regularização fundiária do seu território, os quilombolas de Gurupá foram tecendo relações e parcerias com representantes e funcionários de órgãos e entidades fundamentais para ajudá-los no enfrentamento da enorme malha burocrática que precisa ser vencida para concretizar o sonho de poder viver em paz na terra de seus antepassados. O MPF tem sido um desses parceiros. É para lá que recorrem quando o nível de tensão fica muito elevado na comunidade ou quando querem reclamar da inoperância dos órgãos responsáveis pela política de regularização fundiária, neste caso: Incra e SPU.

Foi o que fizeram no início de agosto quando mais uma vez o "feitor" da fazenda, junto com a polícia de Cachoeira do Arari, tentou proibi-los de usufruir da safra do açaí que estava iniciando. A partir dessas denúncias, no dia 19 de agosto, o Procurador da República, Felipe Moura Palha, emitiu ofício circular a diversos órgãos e entidades dos governos federal e estadual, do legislativo e do judiciário, informando sobre a situação de conflito no território de Gurupá e pedindo que providências sejam tomadas para evitar que outros episódios de violência ocorram no local.

No documento, o Procurador esclarece que o Processo administrativo de regularização do território, que tramita no Incra, está em fase final, que a área já foi decretada em 2016 pela Presidência da República como de interesse público e que foi comprovado que a Fazenda São Joaquim não detém título de propriedade, e sim simples posse, não cabendo indenização. Nem mesmo as benfeitorias serão indenizadas, pois foram classificadas como de má fé.

A área onde está inserido o território quilombola de Gurupá, após estudos técnicos feitos pelo Incra em parceria com outras instituições como o Centro Gestor e Operacional de Sistema de Monitoramento da Amazônia (CENSIPAM), UFPA, e Secretaria do Patrimônio da União (SPU) é comprovadamente várzea e interior nacional. Já foi arrecadada e matriculada no cartório de Cachoeira do Arari, no ano de 2018, como propriedade da União, sob a gerência da Secretaria do Patrimônio da União (SPU), que deverá entrar na Justiça Federal com o pedido de reintegração de posse, já que os representantes da fazenda São Joaquim se recusam a aceitar o resultado do processo administrativo.

Além da fazenda São Joaquim, outros imóveis estão sobrepostos aos 10.026,1608 hectares do território de Gurupá. A fazenda Caju, de propriedade dos herdeiros de Rui Conduru, com cerca de mil hectares também está dentro da área requerida pelas famílias, e nela fica o cemitério antigo que era usado pela comunidade.

Outras posses menores também deverão ser indenizadas pelo Incra para posterior desocupação do território. Mas nenhum desses outros ocupantes causa tantos transtornos para as famílias quilombolas quanto a fazenda São Joaquim, que ocupa mais de 50% do território da comunidade e que disputa principalmente o direito de exploração do açaí. Numa avaliação do imóvel feita pelos proprietários, no ano de 2017, o açaizal foi valorado em aproximadamente um milhão de reais e os frutos a serem coletados, naquele ano, renderiam uma receita de mais de um milhão e trezentos mil reais.

O Pará é o responsável por mais de 64% da produção nacional de açaí (IBGE, 2019). De acordo com a Secretaria de Estado Desenvolvimento Agropecuário e da Pesca (PARÁ, 2018), de 2010 a 2017, a produção paraense cresceu 80%. Em 2017, o Estado produziu cerca de 140 mil toneladas do fruto, gerando uma receita de quase meio milhão de reais. E a estimativa da Secretaria é de que em 2018 o mercado de açaí tenha gerado em receita mais de R$ 684 milhões. A atividade econômica “mobiliza mais de 300 mil pessoas, em 54 municípios, representando, somente a produção do fruto, cerca de 70% da fonte de renda da população ribeirinha" A região do Arari foi responsável por pouco mais de 10% do total produzido no Estado (15,3 mil toneladas), com uma receita de 47,5 milhões de reais, grande parte oriunda de açaizais nativos como os da área em disputa.

Esse aumento se dá pela crescente demanda pelo produto, tanto no mercado nacional, quanto no internacional. As exportações vêm crescendo e em 2017, o Pará exportou 13,1 mil toneladas para 42 países, sendo os Estados Unidos o principal destino da fruta paraense, que é classificado como superalimento devido as suas propriedades nutricionais. De acordo com a Associação Brasileira dos Produtores Exportadores de Frutas e Derivados (ABRAFRUTAS, 2019) o Pará conta com aproximadamente 70 indústrias de açaí. A Nutrilatino, instalada no município de Igarapé-Miri, nordeste do Estado, é uma dessas indústrias. O diretor executivo da empresa, Reinaldo Mesquita, se diz animado com a possibilidade de ampliação cada vez maior do mercado para o fruto, principalmente após o acordo firmado entre Mercosul e União Europeia. “Queremos conquistar a Europa, o açaí é uma delícia, nutritivo e muitos ainda não o conhecem”. (ABRAFRUTAS, 2019).

Mas o executivo reclama da falta de incentivos governamentais para a ampliação das áreas de produção, que hoje é insuficiente para atender a demanda apesar da criação pelo governo do Estado, do Programa de Desenvolvimento da Cadeia Produtiva do Açaí no Estado Pará (Pró-Açaí), no ano de 2016, que tem como objetivo a ampliação da produção do fruto. Mesquita reclama ainda de outros gargalos, como "autorizações, licenciamento ambiental e financiamentos bancários" (ABRAFRUTAS, 2019, não paginado).

A demanda crescente por açaí, superior ao crescimento das áreas de produção do fruto é um dos fatores que agravam os conflitos em áreas de açaizais nativos. Principalmente em regiões como a do Marajó, que detêm uma estrutura fundiária altamente concentrada "Os estabelecimentos de até 4 módulos fiscais (79%) ocupam menos de 10% da área total cadastrada, enquanto os acima de 15 módulos fiscais (11%) respondem por 80% da área" (BRASIL, 2006, p. 23), e muitas dessas grandes propriedades têm limites próximos a terrenos de várzea, ou mesmo os englobam, apesar dessas áreas serem ocupadas secularmente por comunidades tradicionais. Para além da questão fundiária, o arquipélago conserva relações de trabalho e exploração da população local nos mesmos moldes da época do Brasil colônia.

Referências

ACEVEDO MARIN, R. E. *et al.* **Território quilombola nos rios Arari e Gurupá**: sistemas de uso, conflituosidade e poder em Cachoeira do Arari. Belém, PA: Associação de Universidades Amazônicas – UNAMAZ; INCRA, 2008.

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DOS PRODUTORES E EXPORTADORES DE FRUTAS E DERIVADOS. **Açaí**: a pequena fruta que movimenta milhões na economia paraense. Brasília, DF: Abrafrutas, 2019. Disponível em: https://abrafrutas.org/2019/08/13/acai-a-pequena-fruta-que-movimenta-milhoes-na-economia-paraense/. Acesso em: 20 set. 2019.

BRASIL. Governo Federal. Grupo Executivo Interministerial. **Plano de Desenvolvimento Territorial Sustentável para o Arquipélago do Marajó-2006**. Brasília, DF: Casa Civil; Grupo Executivo Interministerial, 2006.

BRASIL. Tribunal Regional do Trabalho (8. Região). **Quanto de acidente tem no seu açaí?** TRT8 financiou pesquisa que revelou o perfil do "peconheiro" e constatou que a atividade é uma das mais perigosas do Brasil. Belém, PA: TRT-8: Instituto Peabiru, 2017. Disponível em: https://www.trt8.jus.br/noticias/2017/quanto-de-acidente-tem-no-seu-acai. Acesso em: 15 ago. 2019.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Brasil/Pará**. Produção agrícola – lavoura permanente. Rio de Janeiro: IBGE, 2019. Disponível em: https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/pesquisa/15/11997. Acesso em: 28 jun. 2019.

LIMA, T. L. **Lideranças quilombolas dos Rios Arari e Gurupá "Diante da Lei"**. Manaus: UFAM, 2016.

PARÁ. Secretaria de Estado de Desenvolvimento Agropecuário e da Pesca. **Levantamento sistemático da produção agrícola**. Belém, PA, 2018. Disponível em: http://www.sedap.pa.gov.br/file/1210/download?token=anlMO_OG. Acesso em: 02 fev. 2019.

SALES, T. Raízes da desigualdade social na cultura política brasileira. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 9, n. 25, p. 1-11, jun. 1994. Disponível em: http://www.anpocs.com/images/stories/RBCS/25/rbcs25_02.pdf. Acesso em: 10 mar. 2019.

ISSN 2525-4812 (versão online)
ISSN 2238-7641 (versão impressa)
http://www.revistaterceiramargem.com/index.php/terceiramargem/index

Recebido em: 31/1/2021
Aprovado em: 10/2/2021
Período de publicação: jan./jun. 2022

Revista Terceira Margem Amazônia
(v. 7 • n. 18 • Jan./Jun. 2022)

Como citar o debate:

SARMENTO, Maria Páscoa; SOUZA, José Luiz. Quilombolas de Salvaterra, PA: malungagens, práticas de autogestão e conflitos nas batalhas contra a covid-19. Revista Terceira Margem Amazônia. v. 7, n. 17, p. 227-248, 2022. DOI: http://dx.doi.org/10.36882/2525-4812.2022v7i18p227-248

QUILOMBOLAS DE SALVATERRA, PA

MALUNGAGENS, PRÁTICAS DE AUTOGESTÃO E CONFLITOS NAS BATALHAS CONTRA COVID-19[1]

Maria Páscoa Sarmento[2]
José Luiz Souza[3]

Resumo: Este texto objetiva descrever e situar malungagens efetivadas por sujeitos e sujeitas quilombolas em face da pandemia de covid-19 ao longo de 2020, em especial entre abril e dezembro, no município de Salvaterra, na Ilha do Marajó, PA. Referimos como malungagens a multiplicidade de atividades empreendidas por nós, quilombolas, de forma autônoma no enfrentamento de situações adversas e desfavoráveis a nossa existência enquanto coletivo étnico. Tais malungagens organizam-se como estratégias de autogestão territorial e social, derivadas de esforços coletivos no sentido de garantir segurança física e bem-estar aos membros da coletividade e, consequentemente, garantir a sobrevivência de nosso povo. Em termos de gênero textual organiza-se como uma espécie de memorial das ações e como uma denúncia acerca do descaso contínuo do poder público em vista da precarização da oferta de serviços sanitários e de saúde nos quilombos marajoaras, situação acirrada em face da pandemia ao longo de 2020. Enquanto membros dessas coletividades, nós, escreviventes[4] desse texto, temos o privilégio da observação e da ação em meio a situação social observada, assim trata-se de trabalho autoetnográfico, uma vez que entretecemos as reflexões a partir de tudo aquilo que vivenciamos e sentimos no campo escurecido do quilombo pela convivência e existência com todos os desafios, complexidades, conflitos e contradições que lhe são inerentes.

[1] A seção é dedicada à divulgação de debates entre comunidade acadêmico-científica e os diversos atores sociais que contribuam com conhecimentos sobre a realidade da Amazônia. Assim como, debates, comentários e réplicas a trabalhos publicados na revista.

[2] Liderança quilombola de Barro Alto (Salvaterra, PA). Mestra em Planejamento do Desenvolvimento pelo Núcleo de Altos Estudos Amazônicos (NAEA) da Universidade Federal do Pará (UFPA). Doutoranda em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da UFPA.
E-mail: marpasc@ufpa.br; pascoamsousa@gmail.com
https://orcid.org/0000-0003-1086-1480

[3] Liderança quilombola de Deus me Ajude (Salvaterra, PA). Bacharel em Etnodesenvolvimento pela Universidade Federal do Pará (UFPA). Especialista em Gestão em Sistemas Agroextrativistas para Territórios de Uso Comum na Amazônia pelo Núcleo de Ciências Agrárias e Desenvolvimento Rural (NCADR) da UFPA.
E-mail: joseluissouza35@gmail.com

[4] Usamos aqui esse termo apropriado da poética e das discussões teóricas de Conceição Evaristo (2017), para quem a escrita de pessoas negras personifica-se como escrevivência, uma vez que agrega a situação social e a perspectiva do corpo, da mente e da alma daquele/a que escreve, isto é, o texto, seja em qual gênero for, resulta das inter-relações de três elementos: corpo, condição e experiência.

Logo, não se trata duma narrativa isenta, objetiva e impessoal como requerem os cânones e a ortodoxia acadêmico-científica, ao contrário, está emprenhada *até o talo* de subjetividades e subversividades malungueiras. Desde uma perspectiva situada (HARAWAY, 1995) e ancorada em aprendizagens, saberes e práticas oriundas das experiências no quilombo é que estas escrevivências são elaboradas.

Palavras-chave: quilombolas, malungagens, autogestão, conflitos.

QUILOMBOLAS DE SALVATERRA-PA: MALUNGAGENS, PRÁCTICAS DE AUTOGESTIÓN Y CONFLICTOS EN LAS BATALLAS CONTRA EL COVID-19

Abstract: Este texto tiene como objetivo describir y situar las malungagens llevadas a cabo por sujetos quilombolas frente a la pandemia de Covid-19 a lo largo de 2020, especialmente entre abril y diciembre, en el municipio de Salvaterra, Ilha do Marajó, PA. Denominamos malungagens a la multiplicidad de actividades que realizamos, los quilombolas, de manera autónoma ante situaciones adversas y desfavorables a nuestra existencia como grupo étnico. Estos malungagens se organizan como estrategias de autogestión territorial y social, derivadas de los esfuerzos colectivos para garantizar la seguridad física y el bienestar de los miembros y miembros de la comunidad y, en consecuencia, garantizar la supervivencia de nuestra gente. En términos de género textual, se organiza como una especie de memorial de las acciones y como una denuncia del continuo descuido de los poderes públicos ante la precariedad de la oferta de servicios sanitarios y de salud en los quilombos del Marajó, situación que ha sido feroz ante la pandemia a lo largo del año 2020. Como miembros de estas colectividades, los escritores de este texto tenemos el privilegio de la observación y la acción en medio de la situación social observada, por lo que es un trabajo autoetnográfico, pues tejemos los reflejos de todo lo que vivimos y sentimos en el campo oscurecido del quilombo por la convivencia y existencia con todos los desafíos, complejidades, conflictos y contradicciones que le son inherentes. Por tanto, esta no es una narrativa imparcial, objetiva e impersonal como lo exigen los cánones y la ortodoxia académico-científica, al contrario, está impregnada hasta el punto de subjetividades y subversividades malungueiras. Desde una perspectiva situada (HARAWAY, 1995) y anclada en aprendizajes, conocimientos y prácticas surgidas de las vivencias del quilombo, se elaboran estos escritos.

Keywords: quilombolas, malungagens, autogestión, conflictos.

Considerações Iniciais

Este texto objetiva descrever e situar malungagens efetivadas por sujeitos e sujeitas quilombolas em face da pandemia de Covid-19 ao longo de 2020, a saber: de abril até a primeira semana de dezembro de 2020, no município de Salvaterra, na Ilha do Marajó, Pará. Referimos como malungagens a multiplicidade de atividades empreendidas por nós, quilombolas, de forma autônoma no enfrentamento de situações adversas e desfavoráveis a nossa existência enquanto coletivo étnico. Sendo que tais malungagens organizam-se como estratégias de autogestão territorial e social, derivadas de esforços coletivos no sentido de garantir segurança física e bem-estar aos membros da coletividade e, consequentemente, garantir a sobrevivência de nosso povo. Em termos de gênero textual organiza-se como uma espécie de memorial das ações e como uma denúncia acerca do descaso do poder público em vista da precarização da oferta de serviços sanitários e de saúde nos quilombos marajoaras, situação acirrada em face da pandemia ao longo do ano 2020.

Configura-se a análise partir de uma abordagem antropológica da situação ou evento social (VAN VELSEN, 2010), a saber: as ações coletivas de combate à pandemia da Covid-19 nos quilombos de Salvaterra e as consequências sociais e políticas dessas ações no interior do grupo étnico e, além dele, no espaço social macro. Enquanto membros dessas coletividades, nós, escreviventes deste texto, temos o privilégio da observação e da ação em meio a situação social observada, assim trata-se de trabalho autoetnográfico[5], uma vez que entretecemos as reflexões a partir de tudo aquilo que vivenciamos e sentimos no campo escurecido do quilombo pela convivência e existência com todos os desafios, complexidades, conflitos e contradições que lhe são inerentes. Logo, não se trata duma narrativa isenta, objetiva e impessoal como requerem os cânones e a ortodoxia acadêmico-científica, ao contrário está emprenhada *até o talo* de subjetividades e subversividades malungueiras. Desde uma perspectiva situada (HARAWAY, 1995) e ancorada em aprendizagens, saberes e práticas oriundas das experiências no quilombo é que essas escrevivências são elaboradas.

Condições de saúde da população quilombola no Brasil

A condição social, econômica e política adversa em que vive a população quilombola brasileira é consequência direta de contextos históricos e sociais que propiciaram a organização desses agrupamentos humanos insurgentes ao longo dos 388 anos de vigência do sistema de escravidão negra e ao longo dos mais de 130 anos após a abolição inconclusa do sistema de mercância da vida humana no Brasil. A história de nosso povo conta que, ao longo dos séculos, as pessoas negras vítimas da violência da escravidão ousaram sonhar territórios de liberdade, como bem o disse Beatriz Nascimento (2006 apud RATTS, 2006), onde estruturaram modos de vida outros, baseados na matriz cultural africana e amefricana[6], em contraposição ao violento sistema colonial baseado no sequestro, subjugação e comércio dos corpos negros de nossos e nossas ancestrais.

Aquilombados, esses e essas ancestrais estruturaram meios, formas e estratégias de re-existência e reterritorializaram-se em inúmeros lugares nas Américas, onde, aderindo e compartilhando saberes com os povos originários, amefricanizaram-se, como intuiu e teorizou Lélia Gonzalez (1988), organizando uma diversidade de modos de vida, sendo conhecidos, por exemplo, como garifunas, palenques, marrons, cimarrones e, no Brasil, mocambos, calhambolas, quilombolas. Mas também nos autodenominamos de outras formas, conforme as maneiras como nos apropriamos e nos relacionamos com o território, tais como *refugiados, kalungas, terras de preto, terras de santos, terras da nação, etc.*, espalhados Brasil afora, pois onde houve escravidão, houve mocambagem e aquilombamento.

Entretanto, foi somente um século após o fim oficial da escravidão no Brasil, mais precisamente a partir da Constituição Federal de 1988, por meio do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), que o Estado brasileiro reconheceu nossa existência en-

[5] Jones *et al.* (2013) compreendem a *autoetnografia* como um olhar do *Mesmo* sobre os fenômenos sociais, pois o autoetnografar-se viabiliza "[...] refletir nas consequências do trabalho, não só para os outros, mas para [si] mesmo também, e onde todas as partes – emocional, espiritual, intelectual, corporal, e moral – podem ter voz e serem integradas" (JONES *et al.*, 2013, p. 53).

[6] A *amefricanidade*, o termo *amefricano*/a são categorias propostas pela antropóloga Lélia Gonzalez (1988) para ajudar a pensar o/a negro/a no contexto da América/*Améfrica ladina*, os quais desterrados de África e submetidos à violência colonial, precisaram reinventar-se aqui, encontrando formas outras de existir e de resistir nesse continente, agregando suas experiências a dos parentes indígenas, igualmente vítimas da colonialidade. Assim, amefricanidade explica as experiências plurais de negros e negras diaspóricas nos diversos tempos/lugares no continente americano ao longo dos últimos 500 anos.

quanto sujeitos e sujeitas de direitos, pois tal documento determinou: "Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos" (BRASIL, 1988, não paginado).

Desde então, as batalhas têm sido árduas e mesmo sangrentas, pois muitos quilombolas já tombaram na luta para efetivarmos esse direito e garantir a titulação dos territórios aos mais de 6.300 quilombos brasileiros[7], tal como *Seu* Teodoro Lalor de Lima, liderança do quilombo Gurupá, em Cachoeira do Arari, assassinado em 2013, em Belém. A primeira batalha se deu em torno da regulamentação do referido artigo constitucional, regulamentado apenas em 2003, após 15 anos de muitas lutas do povo quilombola, por meio do Decreto nº 4.883 de 20 de novembro de 2003, que organizou as normas para o processo de titulação e definiu os/as quilombolas nos seguintes termos: "[...] os grupos etnicorraciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida" (BRASIL, 2003, não paginado).

A batalha seguinte ocorreu para garantir a constitucionalidade do referido decreto, o qual teve sua legitimidade contestada ainda em 2004 pelo Partido Frente Liberal (PFL), atual Democratas, mediante Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) nº 3239, junto ao Supremo Tribunal Federal (STF), o que, de certa forma, inviabilizou a titulação de diversos quilombos, posto haver insegurança jurídica na condução dos processos de titulação, problema que arrastou-se ao longo de 14 anos, sendo finalmente julgado e resolvido em favor dos quilombolas somente em 2018. Infelizmente, para nós, o atual momento político é inteiramente desfavorável à efetivação desse direito constitucional, uma vez que o atual presidente brasileiro é inteiramente contra a titulação de territórios quilombolas, deixando isso claro em diversos discursos públicos e efetivamente cortando verbas do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) para titulação e demarcação de terras e reforma agrária de modo geral, inviabilizando inteiramente a ação nesse sentido.

No que diz respeito às políticas públicas voltadas para atender a população quilombola, após muitos debates, embates e lutas dos/das representantes quilombolas organizados/das em órgãos como a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq), observaram-se, nos últimos 20 anos, algumas ações do Estado no sentido de garantir direitos sociais básicos ao nosso povo, tais como educação, saúde, moradia, saneamento básico, trabalho/emprego/renda, dentre outros. Entre tais políticas destaca-se o Programa Brasil Quilombola (PBQ), lançado pelo governo federal em 2004, com o objetivo de "consolidar os marcos da política de Estado para as áreas quilombolas", esse programa foi estruturado em quatro eixos: a) regularização fundiária; b) infraestrutura e serviços; c) desenvolvimento econômico e social e c) controle e participação social, institucionalizado pela Agenda Social Quilombola, via Decreto Federal nº 6261/2007, estando sob a coordenação geral da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR).

Entre as ações previstas no PBQ para a área da saúde estava a seguinte:

> 5.6 – Saúde: Devido às condições precárias de vida e a constante violência física e psicológica a que está submetida a maioria da população negra, é necessário o desenvolvi-

[7] Dados constantes na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 742/2020 (BRASIL, 2020a, p. 6).

> mento de programas específicos que garantam seu bem-estar físico, psicológico e social, além da indispensável qualidade do sistema de saúde.
>
> a) Saúde da Família: Priorizar as ações de prevenção, promoção e recuperação da saúde da população das comunidades, de forma integral e contínua.

No atual governo, o PBQ foi extinto e a questão da saúde e de outros direitos sociais em contextos quilombolas deixou de fazer parte da agenda governamental, ficando restrita às ações gerais da atenção básica no Sistema Único de Saúde (SUS). Durante a pandemia vimos o atual presidente da República vetar itens da Lei nº 14.021/2020 (BRASIL, 2020b), que instituiu medidas protetivas e preventivas contra a covid-19 no Brasil a partir de julho, que favoreceriam os povos indígenas e quilombolas do Brasil, em especial a obrigatoriedade do Estado brasileiro prover recursos financeiros necessários ao combate da doença, entre as quais oferta de água potável, álcool gel, materiais de limpeza e higiene, medicamentos, alimentos, atendimento hospitalar prioritário.

Em face disso, nós quilombolas, representados pela Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (Conaq), buscando garantir a vida de nosso povo durante a pandemia, acionamos o Supremo Tribunal Federal em setembro de 2020, via Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 742/2020 (BRASIL, 2020a), a fim de que se determinasse à União a adoção de ações que viessem minimizar os efeitos perversos e a vulnerabilidade de nossos corpos durante a pandemia, entre as quais um plano nacional de combate a covid-19 entre os quilombolas, com medidas como: distribuição de equipamentos de proteção individual, água potável, materiais de higiene e desinfecção; medidas de segurança alimentar e nutricional por meio de distribuição de cestas básicas; e acessos a hospitais e leitos hospitalares, com ambulância para transferir os doentes; e ainda fortalecimento dos Programas de Saúde da Família nos territórios quilombolas, testagem periódica, bem como apoio às comunidades quilombolas que adotassem medidas de isolamento social. E até esse momento seguimos aguardando um desfecho para essa justa demanda.

Quilombos e quilombolas em Salvaterra, Ilha do Marajó, PA, e as lutas pelo re-existir

Quando falamos de aquilombamento é importante ressaltar que as diversas formas de resistência negra ao sistema escravocrata do Brasil tiveram lugar em todo o território nacional e, como bem diz a professora Zélia Amador de Deus (2019), os herdeiros e herdeiras de Ananse teceram teias por todo esse continente, inclusive na Ilha Grande de Joannes, onde a etno-história registra a existência de mocambos de negros e indígenas desde 1762 (ACEVEDO MARIN, 2006). Acercadisso, Acevedo Marin (2006, p. 7) compreende:

> A Ilha de Marajó é um território negro e indígena se considerarmos a importância das nações indígenas no período pré-colonial e dos negros, introduzidos como escravos, na formação da sociedade colonial. Ambos os grupos foram escravizados e os atores de uma resistência contra o poder dos administradores, dos colonos e dos missionários. A fuga dos índios e a formação de mocambos estão documentadas em fontes históricas. Escravos negros e indígenas fugidos deram novos significados à existência.

A formação sócio-histórica desse lugar, organizada a partir da invasão da Ilha Grande dos Joannes por representantes do empreendimento colonial luso no século XVII, explica o motivo da presença tão significativa de negros e negras no município de Salvaterra. A história do leste da ínsula está intimamente relacionada à estratégia colonial em gerar lucros a partir da exploração de recursos naturais e do emprego de mão de obra cativa, tanto dos nativos marajoaras quanto de negros africanos escravizados, compulsoriamente empregados em aldeias, feitorias, fábricas, pesqueiros, currais e fazendas reais.

Usados primeiramente pelas ordens religiosas responsáveis pela pacificação do indígena marajoara e pelos primeiros aldeamentos a partir de 1650, posteriormente os escravizados foram empregados nas fazendas de criação de gado dos primeiros colonos a instalarem-se nessa região (BAENA, 1969; BETTENDORF, 1990; LISBOA, 2012; REIS, 1993; SCHAAN, 2009). Sobre as fazendas de criação de gado (vacum e cavalar), Reis (1993), descrevendo a organização das fazendas no Marajó, observa que:

> A iniciativa partio de Francisco Rodrigues Pereira, que por 1680 fundou a primeira fazenda no Marajó, no sítio Amaniutuba [Anajutuba], logo seguido de outros, todos com gado de Cabo Verde, gado crioulo, trazidas de Belém as primeiras cabeças em 1644. Os religiosos das Mercês, em 1696, os das outras Ordens depois, também installaram fazendas. Poucos colonos. O gado dos missionários era o mais numeroso. Tão numeroso que em 1759, quando os bens dos Jesuítas foram sequestrados, rigoroso inventário recenseava 400.000 cabeças. Só os jesuítas possuíam 136.000!
>
> Retalhadas as fazendas, distribuíram-nas por pessoas de pról, que passaram a ser conhecidas como "contemplados". Os rebanhos cresceram. "Em 1783 havia na ilha 153 fazendas de gado vaccum e cavallar, os quaes, em 1803, subiam ao número de 226, com 500.000 cabeças de gado bovino".

Observa-se que o território que hoje forma o município de Salvaterra abrigou o primeiro aldeamento da ilha, sob a égide dos Capuchos de Santo Antônio, batizado de Chipocu ou Aldeia dos Joannes (BETTENDORF, 1990), no lugar onde hoje encontra-se a Vila de Joanes, e São Francisco ou Aldeia dos Caiá, atual Vila de Monsarás. Acerca dos processos de formação de quilombos/mocambos no Marajó, Acevedo Marin (2015a, p. 210) lembra que "[...] as fazendas e engenhos dos séculos XVIII-XIX se valeram do trabalho de indígenas e de escravos africanos e foi nas fímbrias das fazendas que se formaram as comunidades de fugitivos na ilha de Marajó". E ainda sobre a situação fundiária:

> O arquipélago de Marajó foi, em boa parte, ocupado por "fazendas" no fim do século XVIII e início do XIX, o que significou que indígenas e ex-escravos, homens livres, ficariam "sem terra" e essa restrição seria o mecanismo que, em alguns casos, os tornaria dependentes e submissos dos fazendeiros. Esses trabalhadores dispersaram-se nos sítios que se formaram às margens das fazendas ou em terras mais longínquas, com grau de dependência variável do fazendeiro, do patrão. (ACEVEDO MARIN, 2009, p. 213).

Então, são os/as descendentes de algumas dessas pessoas desterritorializadas e aquilombadas em Marajó que constituem na atualidade os mais de 40 quilombos situados em vários municípios da ilha, dentre os quais os 17 quilombos autorreconhecidos em Salvaterra, que seguem lutando pelo direito a titulação de suas terras, tal como garantido pelo Artigo 68 da Constituição Federal de 1988, há mais de 20 anos.

Salvaterra é um município brasileiro localizado ao Leste da Ilha do Marajó, no estado do Pará, distando cerca de 70 km em linha reta da capital desse estado, chegando-se lá por via marítima em navios, lanchas e balsas que fazem a linha Camará/Belém. Em termos demográficos, o Censo 2010 (IBGE, 2010) apontou população de 20.182 habitantes, dentre estes 2.628 declararam-se brancos, 153 amarelos, 10 indígenas, 2.530 pretos, 14.842 pardos, ou seja, a **população negra** (pretos e pardos) era composta por 17.392 pessoas, o que representava 86% da população municipal naquele momento. Dez anos passados, projeções do IBGE em 2020 apontam para o quantitativo de 23.752 habitantes nesse município, dentre os quais mais de 7 mil pessoas se autorreconhecem como quilombolas no presente.[8]

No que concerne a política de saúde municipal, atualmente, Salvaterra possui apenas um hospital público, o Hospital Municipal Dr. Almir Gabriel, vinculado ao SUS, onde são ofertados serviços médicos de baixa complexidade, que incluem partos (normal e cesariana), pequenas cirurgias, atendimento de urgência e emergência, curativos, consultas médicas e exames laboratoriais, ultrassonografia e exames de raio-X.

Ademais, conta com cinco postos de saúde da família (PSF), os quais são distribuídos estrategicamente apenas na sede municipal – PSF Lauro Sousa – e nas vilas que agregam maiores contingentes populacionais, a saber: Joanes, Condeixa, Jubim e Passagem Grande, nos quais são realizadas os seguintes procedimentos: consultas médicas (clínico geral, pediatria, ginecologia, obstetrícia), acompanhamento nutricional, consultas e procedimentos odontológicos (limpeza, obturação e extração), coletas para exames laboratoriais, pré-natal, vacinação/imunização, primeiros socorros e curativos.

Dispõe ainda de sete postos de saúde (PS) nas seguintes localidades: povoado de Água Boa e nos quilombos Vila União, Rosário, Bacabal, Barro Alto e Mangueiras, os quais atendem pessoas de outros povoados em seu entorno, ofertando atendimento apenas com técnico/a de enfermagem e pessoal de apoio, restringindo-se a primeiros socorros, curativos, aferição de pressão arterial e de glicemia. Encontram-se em construção, desde 2013, duas unidades básicas de saúde (UBS), uma no povoado de Foz do Rio e outra no quilombo Boa Vista.

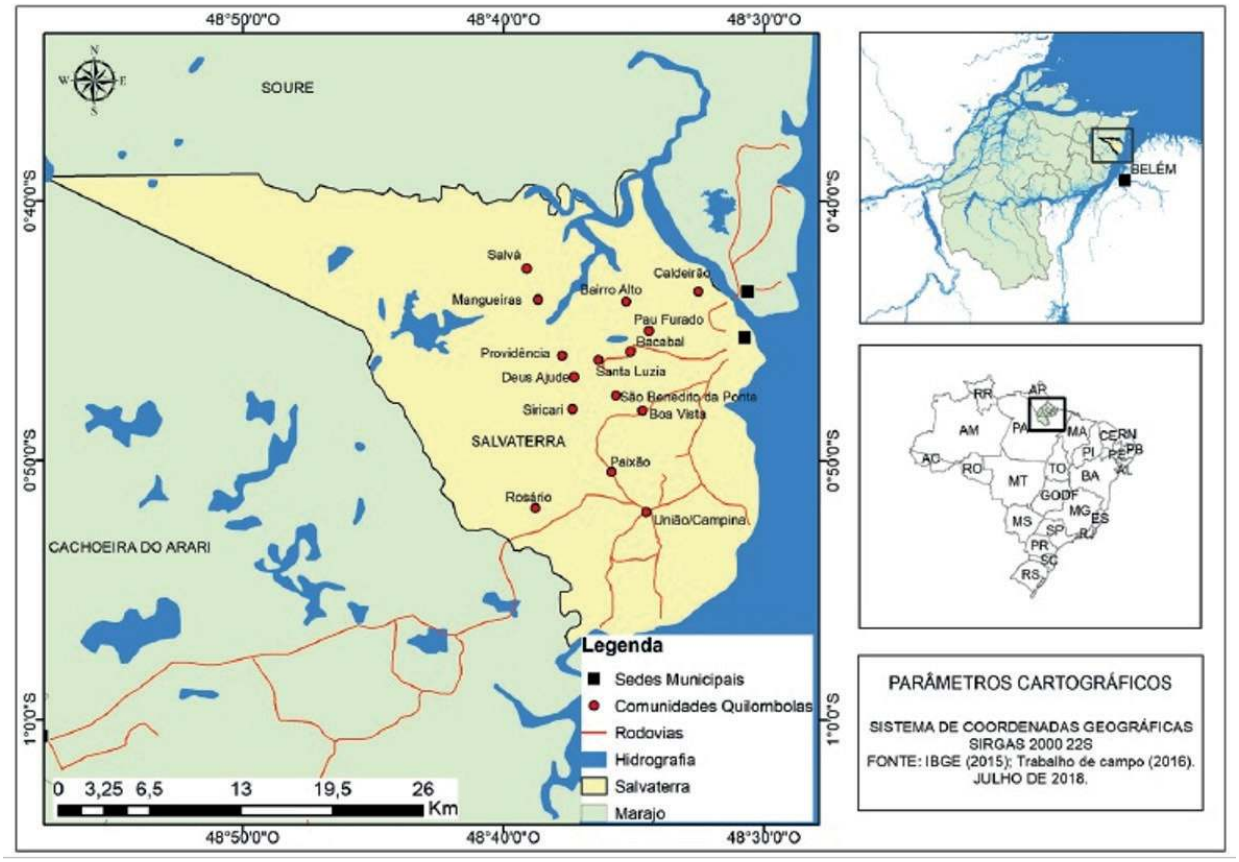
Esse município mantém em seus quadros funcionais os seguintes profissionais da área de saúde: 5 médicas/os, 7 enfermeiras/os, 25 técnicas/os em enfermagem, 1 nutricionista, 2 odontólogas/os. Além de uma equipe formada por 33 agentes comunitários de saúde (ACS), sendo 8 quilombolas, esses últimos atuando tanto em seus territórios de origem quanto em outras comunidades no entorno.

Em Salvaterra, na Ilha do Marajó, conformamos na atualidade 17 quilombos autorreconhecidos, a saber: **Bacabal, Barro Alto, Boa Vista, Buca da Mata, Caldeirão, Cururu, Deus me Ajude, Mangueiras, Paixão, Pau Furado, Providência, Salvar, Santa Luzia, São Benedito da Ponta, Siricari, Rosário e Vila União/Campina**. Aqui, há mais de 20 anos, cotidianamente lutamos pela titulação de nossos territórios pois, infelizmente, a abolição da escravidão permanece inconclusa para nós, porque seguimos presos/as ao jugo do racismo estrutural e da insegurança que nos obriga a lutar diariamente para termos o direito assegurado pelo Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) da Constituição Federal de 1988, qual seja: **a**

[8] Projeções populacionais efetivadas por nós a partir de dados coligidos junto às diretorias das 16 Associações Remanescentes de Quilombos (ARQ) de Salvaterra, em 2019, acerca do quantitativo populacional de cada quilombo.

titulação dos nossos territórios e o reconhecimento pleno de nossa cidadania, direito que vem sendo sistematicamente negado pelo Estado brasileiro a maioria dos/das quilombolas do Brasil. A Figura 1 evidencia a distribuição dos quilombos no território municipal.

Figura 1. Distribuição dos quilombos no território de Salvaterra, PA.



Fonte: Gomes et al. (2018).

Estudos históricos e antropológicos situam a formação de nossos quilombos por volta de 1850 (ARÊDA-OSHAI, 2017; CARDOSO, 2008; NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA, 2006, 2014), mas nossa memória ancestral indica para formação bem mais antiga (SOUSA; SOUSA, 2019). Hoje, constituímos 22% da população municipal[9], pois estimamos sermos em torno de 7 mil pessoas existindo e resistindo nesses territórios e ocupando área calculada em 35 mil hectares (ACEVEDO MARIN, 2015b).

Malungagens no combate à covid-19 nos quilombos de Salvaterra

A notificação, em abril de 2020, do primeiro caso confirmado de covid-19 na sede do município de Salvaterra, doença causada a partir da contaminação pelo novo coronavírus (Sars Cov-2), anunciou a chegada da pandemia – iniciada na distante China, em dezembro de 2019 – às portas dos nossos quilombos na Ilha do Marajó. Isso nos alertou para aquilo que Vilma Piedade

[9] A população do município de Salvaterra em 2021 é estimada em 24.392 habitantes pelo IBGE (2021).

(2017) reconhece como dororidade, as dores centenárias que nos unem enquanto pessoas negras vítimas da colonialidade, do patriarcado e do racismo e, consequentemente, para a necessidade de tomarmos alguma providência diante do problema que se avizinhava, uma vez que as experiências e as aprendizagens acumuladas ao longo de séculos nos ensinaram a pouco ou nada esperar das autoridades instituídas quando se trata de nossa sobrevivência, em particular no Marajó, onde há uma mastodôntica estratégia institucional de invisilibilização de nossa existência.

A preocupação, principalmente com a saúde e vida de nossas idosas e idosos, guardiões de nossos saberes e de nossa memória ancestral, passou a ditar nossas ações. Nossa apreensão era, e ainda é, plenamente justificada, considerando-se que a precária situação sanitária nos quilombos é reforçada e agrava-se, nesse momento, pelo fato de não haver nenhum tipo de serviço de saúde disponível nos quilombos, pois desde o início da pandemia a gestão municipal fechou os postos de saúde situados nos quilombos Barro Alto, Bacabal, Boa Vista, Caldeirão, Mangueiras, Rosário e Vila União/Campina, realocando o pessoal da área da saúde que atuava nesses postos em outros locais na sede municipal, deste modo ficamos sem qualquer tipo de atendimento médico ou de enfermagem nos territórios. Portanto, sequer dispomos de curativos ou atendimento para outras situações de doenças, sendo que, havendo qualquer problema, somos obrigadas/os a sair dos territórios em busca de socorro em outras vilas ou na sede municipal, arriscando-nos a contrair a covid-19 nesse processo.

Ressaltamos, ademais, que algumas comunidades quilombolas estão situadas mais distantes do centro urbano, situação agravada pelo estado precário das estradas vicinais/ramais, tornando qualquer viagem penosa, o que implica demora no atendimento em caso de necessidade urgente, tornando-nos ainda mais vulneráveis em meio a essa pandemia. Nota-se, nessa ação de fechamento dos postos de saúde, total desrespeito da gestão municipal para com os/as quilombolas de Salvaterra, aliás, atitude bastante recorrente, pois em nenhum momento fomos consultados sobre a política de saúde a ser adotada nos quilombos antes ou durante a pandemia.

Como quilombolas marajoaras, estamos acostumados a sermos ignorados e mesmo invisibilizados pelo poder público no que diz respeito à proteção de nossos territórios e de nossas vidas, portanto, considerando esse fato, tomamos nossas providências e nos mobilizamos para fazer frente ao perigo. Uma das primeiras iniciativas foi criar o grupo de **Combate a Covid-19** numa rede social de trocas de mensagens, agregando ali quilombolas e parceiros/as preocupados/as em encontrar estratégias para impedir e/ou minimizar a disseminação da doença em nossos territórios. Nesse grupo, estavam lideranças quilombolas, estudantes e professores/as quilombolas, técnicos/as em enfermagem, enfermeiros/as e agentes de saúde quilombolas e professores universitários da Universidade Federal do Pará (UFPA) e da Universidade do Estado do Pará (Uepa) (ACEVEDO MARIN; SOUZA, 2020). Em seguida, nos mobilizamos para buscar informações sobre a referida doença a fim de nos prepararmos para o combate que teríamos à frente, então foram muitas trocas de informações, textos, vídeos, leituras de documentos e legislações pertinentes, etc.

Após intensos diálogos *on-line* sobre quais caminhos seguir, optamos pela elaboração de faixas a serem colocadas nas estradas de entrada/saída dos quilombos com frases solicitando às pessoas não quilombolas para não nos visitarem e aos/as quilombolas para ficarem nos territórios, evitando ao máximo a ida até a cidade e aos outros povoados. Ocorre que os casos confirmados da

covid-19 continuaram a crescer no município e em Belém, deixando-nos cada vez mais preocupados/as com a segurança sanitária em nossos quilombos. Daí, passamos a pensar na possibilidade de restrição dos acessos aos territórios com a construção de porteiras nas estradas e instituição de controle sanitário, uma vez que não notávamos nenhuma ação do poder público federal, estadual e municipal no sentido de instituir política de proteção às nossas vidas. Desse momento em diante, nos deparamos com uma série de entraves a efetivação dessa proposta, a começar pela incompreensão de pessoas dos próprios quilombos, dos não quilombolas e até de algumas autoridades municipais (SILVA *et al.*, 2021).

Nesse sentido, a fim de tentar uniformizar as ações, a Regional Marajó da Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Pará (Malungu), na pessoa do Sr. Hilário Moraes, elaborou um protocolo estabelecendo normativas a serem seguidas nos quilombos marajoaras durante a pandemia. Esse protocolo seguia as recomendações da Organização Mundial da Saúde (OMS) e do Ministério da Saúde, bem como se adequava aos decretos estadual e municipal em vigência sobre a pandemia. O referido documento foi protocolado na sessão municipal do Ministério Público do Estado do Pará (MPE-PA) e encaminhado à Secretaria Municipal de Saúde de Salvaterra (Semusa), bem como às Polícias Civil e Militar e ao Corpo de Bombeiros a fim de obtermos apoio as nossas ações.

Neste ínterim, comissões foram formadas e encarregadas de estabelecer o diálogo com tais entidades públicas. Ainda em maio, as lideranças José Luiz Souza, do quilombo Deus me Ajude, e Rosa Sousa, do quilombo Barro Alto, estiveram em audiência com o delegado titular da Delegacia de Polícia Civil de Salvaterra e apresentaram o protocolo, também pediram apoio para o caso de restrição dos acessos aos territórios quilombolas. Ainda nesse mês, a liderança Valeria Carneiro, do quilombo Pau Furado, reuniu-se com representantes da Semusa para solicitar medidas protetivas e apoio à organização das barreiras sanitárias nos quilombos.

Enquanto isso acontecia, lideranças e comunitários reuniram-se nos diversos quilombos e começaram a organizar as barreiras sanitárias. Nos quilombos **Mangueiras** e **Salvar**, organizaram a barreira na travessia do Rio Mangueiras, no porto das rabetas. Em **Bacabal**, cuja estrada dá acesso também aos quilombos **Santa Luzia** e **São Benedito**, fizeram o portão no ramal, próximo ao sítio **Vila Nova**, e ainda fecharam o atalho para o quilombo **Pau Furado**. Os/as quilombolas de **Pau Furado**, por sua vez, organizaram também a barreira na estrada próximo a entrada da comunidade. Os quilombolas de **Barro Alto** optaram por fechar a Estrada do Clarindo, deixando o acesso apenas pela estrada que passa por Pau Furado. Os/as quilombolas de **Caldeirão** fizeram sua barreira na entrada do povoado, próximo a PA-154 e cerraram outros acessos ao território. No quilombo **Boa Vista**, cuja estrada também dá acesso aos quilombos **São Benedito, Siricari, Deus me Ajude, Providência, Mangueiras e Salvar**, as lideranças ergueram a barreira na **Vila São Vicente**. Os quilombolas de **Deus me Ajude** ergueram sua barreira próximo a ponte sobre o Rio Ajude. No quilombo **Paixão**, fizeram a barreira no ramal para restringir o acesso ao território (vide Figuras 2 e 3).

Dessa forma, a maioria dos quilombos organizou suas barreiras sanitárias durante o mês de abril e logo os problemas e conflitos surgiram, um atrás do outro, sob diversas formas e partindo dos mais diversos agentes. Como antecipado, o **Protocolo da Regional Marajó para o combate a covid-19** segue as recomendações dos órgãos de saúde internacionais e nacionais, assim

Figura 2. Liderança José Luís Sousa e malungueirxs na barreira do **quilombo** Bacabal.



Foto: Arquivo pessoal de José Luís Sousa (maio, 2020).

Figura 3. Lideranças quilombolas de Salvaterra e apoio das polícias civil e militar, corpo de bombeiros e agentes da Semusa em apoio às barreiras sanitárias



Foto: Arquivo pessoal de José Luís Sousa (maio, 2020)..

como usa prerrogativas como as contidas na **Convenção 169 da Organização Mundial do Trabalho**, tal como nossa autonomia para resolver questões atinentes à existência e à sobrevivência nos territórios de pertença étnica. Deste modo, o protocolo pontuava a necessidade de restrição de acesso de não moradores aos territórios quilombolas como principal estratégia de proteção a saúde dos quilombolas durante a pandemia. O alcance desse objetivo esbarra, entretanto, em problemáticas diversas, sendo a principal delas decorrente do racismo estrutural da sociedade brasileira, uma vez que, até o momento, em decorrência da morosidade e mesmo descaso do estado brasileiro em promover a titulação de nossos territórios, ainda não gozamos o legítimo direito de titularidade e posse de nossos lugares de pertença, sendo que isso leva à presença de uma diversidade de intrusos (posseiros, sitiantes, fazendeiros, Embrapa, empresas, hotéis) nas áreas pretendidas.

Ressalta-se, ademais, o número significativo de quilombolas residentes e domiciliados em outros lugares, tais como as cidades de Soure, Salvaterra e Belém e em outros povoados do município e que costumam visitar regularmente seus parentes nos finais de semana e feriados ou que mantêm terrenos, sítios e casas nos quilombos para onde retornam aos fins de semana. Há também templos de diversas denominações cristãs e de outras religiões, como terrei-

ros e casas de Mãe/Pai de Santos e Pajés nos quilombos, lugares cujos praticantes e fiéis tendem a procurar mais assiduamente numa situação como essa em busca de proteção.

Outra questão diz respeito aos ramais e estradas que dão acesso aos quilombos e levam a outros povoados, fazendas e a outras cidades e municípios – como é o caso dos quilombos Caldeirão e Vila União Campina –, circulando por tais caminhos a produção dos quilombolas e das referidas intrusões, vendedores marreteiros, veículos diversos transportando combustíveis, alimentos, bebidas, materiais de construção, serviços e pessoas. Há ainda nos territórios espaços naturais, como os igarapés, lagos e rios, que atraem moradores, visitantes e pescadores de outros lugares, tanto para a diversão em suas águas (como é o caso do **balneário do Tubo** em Boa Vista; o **igarapé da Mangabeira**, no ramal entre Boa Vista e São Benedito; o **balneário do Aluízio** no Pau Furado, **igarapé do Mundinho** em Bacabal e outros), como para pescar (caso do **Rio Mangueiras** nos quilombos Mangueiras e Salvar, **Rio Matupirituba** no quilombo Barro Alto, **Rio Siricari** nos quilombos Siricari, Santa Luzia e Bacabal).

Consequentemente, deparamo-nos com o desafio de dialogar e negociar sobre a entrada desses intrusos, visitantes e transeuntes nos territórios durante a pandemia, de forma a atenuar ao máximo os possíveis conflitos decorrentes da restrição de entrada/saída/circulação nos nossos territórios. Em primeiro lugar, nas barreiras sanitárias foram determinados horários para abertura/fechamento dos portões, sendo que após o fechamento deles ninguém – excetuando-se pessoas em serviços de saúde, segurança pública e fornecimento de energia elétrica – estava autorizado a passar por tais obstáculos. Seguindo o Protocolo acima referido, determinou-se também quais pessoas entre os não quilombolas e serviços poderiam entrar e circular nos quilombos. Pessoas não residentes, vendedores ambulantes e os nominados marreteiros, pastores e outros líderes religiosos sem residência nos quilombos, veículos de entrega de materiais de construção, entregadores de gás de cozinha, vendedores de bebidas alcoólicas, serviço de internet, telefonia e TV a cabo, pescadores esportivos, caçadores, turistas e demais visitantes foram proibidos de entrar nos quilombos. Quilombolas, pessoas não quilombolas, tais como sitiantes/posseiros/as, fazendeiros/as, empregados/as em fazendas, sítios e roças, servidores da educação com emprego nos quilombos em horário de serviço, demais servidores públicos de serviços essenciais eram autorizados a passar nas barreiras e adentrar os quilombos apenas nos horários de funcionamento dos portões, devidamente munidos e usando equipamentos de proteção individual, tais como máscaras e luvas, sendo que os/as sitiantes e posseiros com residências no território deviam entrar sozinhos ou com seus familiares residentes na mesma propriedade.

Processos de autogestão, conflitos de normas e conflitos intergrupos no combate à covid-19 em quilombos de Salvaterra

A análise situacional, como teoria e metodologia etnográfica proposta por Van Velsen (2010) comparece aqui como possibilidade e viés que permite observar as situações sociais dos grupos humanos em diferentes tempos, ou seja, fazer análises sincrônicas e diacrônicas dos problemas que recorrentemente afetaram/afetam tais grupos. Nesse caso, o enfoque recai sobre os povos quilombolas que ocupam a microrregião administrativa e território etnoecológico conhecido como **Microrregião do Arari**, localizado na macrorregião do Marajó, no estado do Pará.

Na perspectiva de Van Velsen (2010, p. 437-438), a análise situacional, enquanto teoria e método etnográfico

> [...] se refere à coleta efetuada pelo etnógrafo de um tipo especial de informações detalhadas, mas também implica o modo específico em que a informação é usada na análise, sobretudo a tentativa de incorporar o conflito como "normal" em lugar de parte "anormal" do processo social.

Em sua opinião, trata-se de uma técnica que permite "[...] entender como as pessoas convivem com suas normas que são muitas vezes conflitantes entre si" (VAN VELSEN, 2010, p. 451), e como ela se adequam a estudos que miram compreender grupos expostos a mudanças sociais rápidas e conflitos de normas, posto que

> Estas normas mutuamente conflitantes são particularmente aparentes em sociedades que estão sendo expostas a uma penetrante influência de outras culturas, como a introdução de uma nova religião, de novos produtos comerciais ou de uma burocracia governamental. (VAN VELSEN, 2010, p. 450).

Tal situação parece ser o caso das/dos quilombolas de Salvaterra, os quais convivem com situações conflitivas resultantes de normas recentes introduzidas na região com a implementação de barreiras sanitárias e de restrições de acesso aos quilombos e implementação de normativas locais e a legislação sanitária nacional referentes ao combate à covid-19.

Portanto, é esse sentido adotado aqui, considerando os arranjos locais de autogestão dos territórios pelos quilombolas, mas considerando também o contexto macro nos quais eles estão inseridos, as pessoas e instituições com quem precisam interagir e com as quais precisam negociar constantemente o direito à existência, ou seja, considerando as "invenções do cotidiano" do povo quilombola, tal como propõe Michel de Certeau (1999), para existir e resistir no Marajó. No caso que nos deteremos, a situação social que implica em discussões e interpretações antropológicas das estratégias de combate a pandemia e organização e autogestão socioterritorial e política nos quilombos de Salvaterra em suas diversas e complexas territorialidades.

Como explicitado acima, a implementação das barreiras sanitárias ocorreu a partir de diálogos estabelecidos entre as lideranças quilombolas de Salvaterra e consensualizada entre eles, o que significa dizer que nem todos os membros da coletividade estavam de acordo com as decisões das lideranças, logo havia muitas pessoas descontentes e abertamente contrárias à efetivação das barreiras. Então, logo as dissenções tornaram-se evidentes e os primeiros problemas surgiram.

O primeiro conflito decorrente da restrição de acesso aos quilombos ocorreu na barreira do quilombo **Deus me Ajude** e teve como protagonista um cidadão do quilombo Mangueiras, o qual botou abaixo o portão durante a madrugada do dia seguinte a instituição da barreira sanitária e, como consequência, registrou-se denúncia junto a Polícia Civil. O segundo conflito teve lugar no quilombo Boa Vista e envolveu pessoas externas à comunidade que queriam de todo modo adentrar o território, desrespeitando a autonomia dos quilombolas quanto a proteção de suas vidas.

Em Barro Alto, ainda em abril, pessoa oriunda da comunidade, mas atualmente morador de Salvaterra arvorou-se em descerrar a **Estrada do Clarindo**, reabrindo-a, indo contra a decisão das lideranças de fechar tal atalho. Em seguida a este ato, um morador do quilombo voltou a cerrar o caminho – com apoio e autorização do dono da área – novamente. No início de maio outros moradores e usuários do referido caminho, alegando necessidade de transporte de carroças, buscaram o diálogo com o presidente da Associação de Remanescentes do Quilombos de Bairro Alto (ARQBA), a fim de negociar a reabertura da estrada e comprometendo-se a realizar a feitura de barreira sanitária e de restrição de acesso na dita estrada antes da entrada do quilombo. Mesmo relutante e ciente dos conflitos e dificuldades decorrentes desta decisão de alguns membros da coletividade, o presidente teve que aceder. Isto foi efetivado, entretanto, observamos vários dias durante o mês de maio em que a dita barreira não funcionou, ficando desguarnecida e aberta a quem quer que quisesse entrar ou sair do quilombo Barro Alto.

Figura 4. Boletim Epidemiológico Covid-19 do município de Salvaterra, PA, 1º de maio de 2020.



Foto: Página da Semusa no Facebook (2020).

Em 1º maio de 2020, tínhamos a seguinte situação epidemiológica no município: 15 casos de covid-19 confirmados, 4 casos em análise, 3 óbitos e 3 casos recuperados; menos de 20 dias depois, em 18 de maio, já tínhamos chegado à 62 casos confirmados e ao final deste mês (Figura 4).

Nesse ínterim, membros da Comissão Quilombola de Combate à Covid-19 reuniram-se com a Semusa e demandaram a notificação nos Boletins Epidemiológicos municipais dos casos de infecção por Corona vírus nos quilombos, a fim de que pudéssemos ter dados mais concretos sobre a disseminação da doença entre o nosso povo e o primeiro boletim notificando casos da doença em nossos territórios (Figura 5).

Figura 5. Boletim Epidemiológico Covid-19 do município de Salvaterra, PA, 28 de maio de 2020.



Foto: Página da Semusa no Facebook (2020).

Considerando-se a notificação dos primeiros casos de covid-19 entre os quilombolas de Salvaterra, atingindo pessoas do **quilombo Siricari** e também pessoa da **Vila São Vicente** no território **quilombola Boa Vista**, as lideranças diretamente envolvidas no **grupo de combate a covid-19**, elaboraram um **Protocolo Local** a fim de estabelecer novas diretrizes e normativas para combater a proliferação da doença nos demais quilombos de Salvaterra, bem como tentar contê-la nos quilombos onde já se faz presente, pois, lamentavelmente, algumas pessoas quilombolas ainda não conseguem enxergar a gravidade da situação e insistem em descumprir as diretrizes, inclusive agredindo aqueles e aquelas quilombolas que estão à frente do combate, expondo-se para tentar garantir a saúde de todos.

Dests modo, a equipe de combatentes, seguindo orientações do MPE Salvaterra e da Vara Agrária de Castanhal, reuniu em caráter de emergência com as lideranças de cada quilombo, tomando as precauções necessárias, mas, ainda assim arriscando-se, para discutir o protocolo local e fazer com que esse fosse adotado em todos os territórios. Portanto, entre os dias 28 e 31 de maio, o grupo formado por Valéria Carneiro (da diretoria da Malungo), José Luiz Souza, Gleiseane Portal e Emerson Miranda, coordenadores do **Grupo de Juventude Quilombola Abayomi**, percorreu mais de 100 km de estradas a fim de acordar a proposta do referido documento em 15 quilombos de Salvaterra. Feito isso, em 1º de junho de 2020, entrou em vigor o **Protocolo Local de Combate a Covid-19 nos Quilombos de Salvaterra**, o qual direcionaria as ações a partir deste momento.

As medidas mais restritivas elencadas no referido documento trouxeram ainda mais problemas entre as lideranças e alguns comunitários, assim como pessoas externas contrárias às medidas protetivas, as quais passaram por ataques verbais, xingamentos, deboches, insistências em promover aglomerações, promoção de festas e festejos, quebra dos portões e até o incêndio das guaritas improvisadas para abrigo dos combatentes.

As pessoas responsáveis pela guarita do quilombo **Boa Vista** foram as primeiras obrigadas a desistir da manutenção da barreira, diante de ameaças internas e externas que culminaram em altercações, xingamentos e ameaças, inclusive com uso de terçados, como sofrido pelas lideranças Carla Portal e Lídia Paraense durante seus turnos de trabalho no portão.

A barreira sanitária de Caldeirão foi a segunda a cair, em meados de junho, posto que as lideranças passarem a considerar infrutíferos os seus esforços diante do número significativo de comunitários que desrespeitavam completamente as medidas de isolamento e distanciamento social, promovendo aglomerações em jogos de futebol, festas e festejos diversos no interior da comunidade e burlando as barreiras e levando pessoas "de fora" para o interior do quilombo. Em seguida, foi a barreira de Bacabal, por iguais motivos, e culminando com a derrubada do portão por pessoa da própria comunidade, levando ao esgotamento e desânimo das lideranças locais.

Em **Bairro Alto**, a comunidade optou por trazer a barreira para mais próximo do povoado tendo em vista ataques verbais sofridos pelas pessoas atuantes nas barreiras que envolveram ameaças, quebra do portão, quebra de cadeados, culminando na queima do casebre que servia como guarita por três vezes, o que levou à desistência das lideranças pela manutenção das barreiras no final de junho, mais precisamente no dia 29/6.

Sobre a situação da Pandemia, tínhamos seguintes dados sobre a Pandemia no início de julho, conforme o Boletim Epidemiológico da Semusa (Figura 6).

Figura 6. Boletim Epidemiológico Covid-19 do município de Salvaterra, PA, 1º de julho de 2020.



Foto: Página da Semusa no Facebook (2020).

Na semana seguinte, início de julho, a barreira de **Pau Furado** também foi desativada. Em seguida encerram atividades as barreiras de **Mangueiras**, em julho, seguida de **Paixão** e **Santa Luzia**, já ao final de julho, considerando-se também o afrouxamento das medidas protetivas e de distanciamento social no âmbito do estado e do município, que entre outras coisas reabriram praias e balneários e começaram a flexibilizar e mesmo não mais fiscalizar locais que promoviam aglomerações, como bares e similares, campos de futebol e quadras esportivas, por exemplo.

Como resultado da queda das barreiras sanitárias nos quilombos, **em 30**

Figura 7. Boletim Epidemiológico Covid-19 do município de Salvaterra, PA, 30 de julho de 2020.



Foto: Página da Semusa no Facebook (2020).

de julho de 2020, o **Boletim Epidemiológico** trazia os seguintes dados sobre a Pandemia no município de Salvaterra: **417** casos confirmados: **249** no espaço urbano e **168** no espaço rural; destes, **25** em Boa Vista e **1** em Vila São Vicente, **24** em Caldeirão, **2** em Mangabal (no território de Rosário), **4** em Siricari e **13** em Vila União/ Campina, totalizando **69** casos da doença entre os quilombolas (Figura 7).

Ainda no final de julho de 2020 organizou-se, através de articulações entre a Malungu, **Comissão Quilombola de Combate à Covid-19** em Salvaterra e a Secretaria de Estado de Saúde do Pará (Sespa), através da Coordenação Estadual de Saúde Indígena e Populações Tradicionais (CESIPT), uma **Ação Itinerante de Saúde**, efetivada entre os dias **2 e 5/8/2020** para, entre outras atividades, realizar testagens na população quilombola e em outros grupos tradicionais de Salvaterra, estabelecendo postos de atendimento durante quatro dias nos quilombos de Mangueiras, Salvar e Pau Furado e nas Vilas de Monsarás e Condeixa e povoados de Boa Esperança e Boa Fé. Nestes locais, uma equipe multidisciplinar fez triagem e atendeu pessoas com sintomas leves de Covid, aplicando um total de 137 testes rápidos e 29 RT-PCRs, além medição de glicemia e distribuição de kits odontológicos, atingindo um total de 2.300 famílias, boa parte das quais nos territórios quilombolas.

Destacamos que no período entre maio e setembro de 2020 houve notificação oficial de 70 quilombolas infectados pelo Corona Vírus, conforme dados a seguir, que reflete o último boletim epidemiológico municipal antes do período eleitoral, publicado em 19 de setembro, e apontava **439** casos confirmados, sendo **25** casos em **Boa Vista** e **1** em **Vila São Vicente**, **25** casos em **Caldeirão** e **Rosário** e **2** em **Mangabal**, **4** em **Siricari**, **13** em **Vila União**. Esse é o último boletim oficial disponível na página oficial da Semusa, em 2020, pois coincidindo com o início da campanha eleitoral pararam a emissão dos Boletins Epidemiológicos. Até o final do ano 2020, nenhum outro boletim foi emitido pelo município, portanto não dispomos de informações sobre a Pandemia entre os meses de outubro e dezembro.

A política de combate à Pandemia parece ter sido retomada oficialmente somente a partir da posse ao atual prefeito, com a emissão do Decreto Municipal de nº 049/2021, de 8 de janeiro de 2021, dispondo sobre "medidas temporárias de prevenção a contágio pelo covid-19 (novo coronavírus) no âmbito do Município de Salvaterra" (SALVATERRA, 2021, não paginado) e o **Boletim Epidemiológico** desse mesmo dia trazia os seguintes dados sobre a situação epidemiológica municipal: **590 casos confirmados**; **18 óbitos** e **571 recuperados**, **1 em isolamento domiciliar** e **1 internado**, sem discriminação dos locais de residências dos infectados, e discriminação apenas faixa etária e sexo: apontando 337 mulheres e 253 homens afetados pela doença.

Figura 8. Boletim Epidemiológico Covid-19 do município de Salvaterra, PA, 28 de janeiro de 2021.



Foto: Página da Semusa no Facebook (2021).

Em **19 de janeiro**, o município recebeu as primeiras doses da vacina contra a covid-19, a Coronavac, para imunização do pessoal da linha de frente da área de saúde e idosos acima de 85 anos. O mais recente **Boletim Epidemiológico** do município, publicado em 28 de janeiro de 2021, sob nova gestão municipal e da Semusa, aponta **631 casos confirmados**, **19 óbitos**, **587 recuperados**, e, como se pode observar na Figura 8, não há mais informações sobre a localização dos infectados por localidade de residência.

A Figura 9 informa sobre média de casos de Covid-19 diária em Salvaterra. Notam-se picos de casos no espaço municipal coincidindo com o fim das barreiras sanitárias nos 15 quilombos de Salvaterra. Observando estes dados em declínio a partir de setembro de 2020, nota-se que coincidem com período eleitoral quando a Semusa deixou de emitir os boletins epidemiológicos, voltando a "crescer" após as eleições municipais. Não dispomos de elementos para fazer maiores avanços nesta direção, apenas conjeturamos diante dos dados oficiais e quanto isso é perigoso para nossa saúde.

Diante dessa situação, e da possibilidade de vacinação prioritária para a população quilombola do Brasil, garantida através da luta quilombola e das malungagens pelo Existir e Bem Viver, esperançamos a breve chegada das vacinas para o povo quilombola de Salvaterra e iniciamos 2021 seguindo na luta em reuniões com a gestão municipal a fim de garantir nosso direito fundamental à Vida.

Figura 9. Média de casos diários de Covid-19 em Salvaterra, PA, em 2020.



Foto: Página da Semusa no Facebook (2020).

Considerações Inconclusas

O ano 2020 está marcado no tempo dos povos da Mãe Terra como aquele da luta acirrada pela continuidade da Vida Humana, em especial num lugar como o Brasil, ora desgovernado por um grupo de negacionistas da ciência e empreendedores da morte, que até o presente, através de suas ações e omissões dolosas viabilizaram a morte de mais de 500 mil brasileiros, entre os quais 298 quilombolas, sendo 84 quilombolas do Pará, conforme levantamento autônomo realizado pela Conaq e ISA até setembro de 2021 e 4 quilombolas de Salvaterra, isso considerando-se apenas os casos oficialmente notificados, havendo possibilidade de subnotificação.

Nesse sentido, nosso interesse maior nas ações malungueiras em Salvaterra era e é proteger as vidas das/dos quilombolas, por considerarmos que nossas vidas importam e importam muito. Por considerarmos o nosso direito de re-existir em nossos territórios, por considerarmos nosso direito à saúde e a vida, aqui seguimos lutando e esperançando pela vacinação para a população quilombola do Brasil. Apesar dos muitos esforços, lamentamos enormemente a perda das vidas das seguintes pessoas neste tempo pandêmico em nossos quilombos:

Maria Eunice Pereira (Mangueiras)

Aremilton Pereira Conceição (Mangueiras)

Raimunda Sandra Alcântara (Mangueiras)

Juvenal da Luz Bentes (Siricari)

A elas e eles, nosso reconhecimento e lamento por suas vidas ceifadas. E por eles e elas que ancestralizaram, pelos que estão aqui e por todos e todas que ainda virão, Resistimos e, desse modo, seguimos exemplos ancestrais de Negro Juvenal, quilombola marajoara descrito por Nunes Pereira (1982), Felipas Aranhas, Marias Luízas Piriçás, Dandaras, Zumbis, Luizes Gama, Agontimês, Luizas Mahins, Aqualtunes e outros e outras anônimos e olvidados quilombolas ancestrais, levantamo-nos, Resistimos e Re-Existimos.

Referências

ACEVEDO MARIN, R. E. **Herdeiros das terras de Deus Ajude, Salvaterra-Pará**. Belém, PA: SEJU: UNAMAZ: UFPA: NAEA, 2006.

ACEVEDO MARIN, R. E. Quilombolas na Ilha de Marajó: território e organização política. *In*: GODOI, E. P. de; MENEZES, M. A. de; ACEVEDO MARIN, R. E. (*org.*). **Diversidade do campesinato**: expressões e categorias, construções identitárias e sociabilidades. São Paulo: Editora UNESP, 2009. v. 1, p. 209-227.

ACEVEDO MARIN, R. E. Quilombolas e ribeirinhos no Arquipélago do Marajó: deslocamentos da "regulação fundiária" e da "proteção ambiental". *In*: ACEVEDO MARIN, R. E. *et al.* (*org.*). **Povos tradicionais no Arquipélago do Marajó e políticas de ordenamento territorial e ambiental**. Rio de Janeiro: Casa 8, 2015a.

ACEVEDO MARIN, R. E. Debates e discursos em torno do Plano de Desenvolvimento Territorial Sustentável do Arquipélago do Marajó. *In*: ACEVEDO MARIN, R. E. *et al.* (*org.*). **Povos tradicionais no Arquipélago do Marajó e políticas de ordenamento territorial e ambiental**. Rio de Janeiro: Casa 8, 2015b.

ACEVEDO MARIN, R. E.; SOUZA, J. L. S. Ações e mobilizações para evitar se expor à morte no território quilombola de Salvaterra. *In*: ALMEIDA, A. W. B.; ACEVEDO MARIN, R. E.; LOPES, E. A. (*org.*). **Pandemia e território**. São Luís: UEMA Edições: PNCSA, 2020.

AMADOR DE DEUS, Z. **Ananse tecendo teias na diáspora**: uma narrativa de resistência e luta das herdeiras e dos herdeiros de Ananse. Belém, PA: SECULT/PA, 2019.

ARÊDA-OSHAI, C. M. **"Não é só o médico que cura, não é só a medicina que cura"**: perspectivas sobre saúde entre coletivos quilombolas no Marajó. 2017. 391 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Pará, Belém, PA, 2017.

BAENA, A. L. **Compêndio das eras da Província do Pará**. Belém, PA: UFPA, 1969.

BETTENDORF, J. F. **Crônica dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão**. Belém, PA: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves: SECULT, 1990 [1910].

BRASIL. Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental (ADPF) nº 742/2020. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 9 set. 2020a.

BRASIL. [Constituição (1988)]. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 5 out. 1988.

BRASIL. Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamentou 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**, Brasília, DF, 20 nov. 2003.

BRASIL. Lei nº 14.021, de 7 de julho de 2020. Dispõe sobre medidas de proteção social para prevenção do contágio e da disseminação da Covid-19 nos territórios indígenas; cria o Plano Emergencial para Enfrentamento à Covid-19 nos territórios indígenas; estipula medidas de apoio às comunidades quilombolas, aos pescadores artesanais e aos demais povos e comunidades tradicionais para o enfrentamento à Covid-19; e altera a Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990, a fim de assegurar aporte de recursos adicionais nas situações emergenciais e de calamidade pública. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 7 jul. 2020b.

CARDOSO, L. F. C. e. Práticas jurídicas locais: herança e território quilombola na comunidade de Bairro Alto - ilha do Marajó, PA. *In*: SEMINÁRIO INTERNACIONAL – AMAZÔNIA E FRONTEIRAS DO CONHECIMENTO, 2008, Belém, PA. **Anais** [...]. Belém, PA: NAEA: UFPA, 2008.

CERTEAU, M. de. **A invenção do cotidiano**: artes e fazer. Petrópolis: Vozes, 1999.

EVARISTO, C. A minha escrita é contaminada pela condição de mulher negra. **Nexo Jornal**, São Paulo, 26 maio 2017. Disponível em: https://www.nexojornal.com.br/entrevista/2017/05/26/Concei%C3%A7%C3%A3o-Evaristo-%E2%80%98minha-escrita-%C3%A9-contaminada-pela-condi%C3%A7%C3%A3o-de-mulher-negra%E2%80%99. Acesso em: 22 jan. 2020.

GOMES, D.; SCHMITZ, H.; BRINGEL, F. O. Identidade e mobilização quilombola na Amazônia marajoara. **Boletim Goiano Geográfico**, Goiânia, v. 38, n. 3, p. 591-618, set./dez. 2018.

GONZALEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, 1988.

HARAWAY, D. Saberes localizados: questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 5, p. 7-41, 1995.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo demográfico**. IBGE: Rio de Janeiro, 2010.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Salvaterra (PA). **IBGE Cidades e Estados**. Rio de Janeiro: IBGE, 2021. Disponível em: https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/salvaterra/panorama. Acesso em: 10 jan. 2021.

JONES, S. H. *et al.* **Handbook of autoethnography**. Walnut Creek: Leaf Coast Press, 2013. (Coleção Queer).

LISBOA, P. L. B. **A terra dos Aruãs**: uma história ecológica do Arquipélago do Marajó. Belém, PA: Museu Paraense Emílio Goeldi, 2012.

NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. **Comunidades quilombolas da Ilha do Marajó**. Belém, PA; Rio de Janeiro: Fascículo 7, 2006. (Série Movimentos sociais, identidade coletiva e conflitos).

NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. **Território de povos e comunidades tradicionais no Arquipélago de Marajó**. Belém, PA: Fascículo 7, 2014. (Boletim informativo 7: direitos territoriais). Projeto Mapeamento Social.

NUNES PEREIRA, M. O negro na Ilha Grande de Marajó. *In*: NASCIMENTO, A. do (*org.*). **O negro revoltado**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1982. p. 167-189.

PIEDADE, V. **Dororidade**. São Paulo: Editora Nós, 2017.

RATTS, A. **Eu sou atlântica**: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento. São Paulo: Imprensa Oficial, 2006.

REIS, A. C. R. **A política de Portugal no vale amazônico**. 2. ed. Belém, PA: SECULT, 1993 [1939].

SALVATERRA. Decreto nº 049, de 8 de janeiro de 2021. Dispõe sobre medidas temporárias de prevenção a contágio pelo COVID-19 (novo coronavírus) no âmbito do Município de Salvaterra. **Diário Oficial**, Salvaterra, PA, 8 jan. 2021.

SCHAAN, D. P. **Marajó**: arqueologia, iconografia, história e patrimônio. Erechim: Habilis, 2009.

SILVA, H. P. *et al.* Barreiras sanitárias e estratégias de mobilização nas comunidades quilombolas paraenses contra a COVID-19. *In*: CARVALHO, L. G. de; NASCIMENTO, R. M. C.; NASCIMENTO, V. B. do (*org.*). **Vulnerabilidade histórica e futuro das comunidades quilombolas do Pará em tempo de Pandemia**. Belém, PA: NUMA: UFPA, 2021.

SOUSA, M. P. S. de; SOUSA, R. H. S. de. Conhecendo o quilombo Bairro Alto. *In*: BARROS, F. B.; VANZIN, M. M.; RIVERA, R. (*org.*). **Os bacurizais do quilombo Bairro Alto**. Belém, PA: INEAF: UFPA, 2019.

VAN VELSEN, J. Análise situacional e o método de estudo de caso detalhado. *In*: FELDMAN-BIANCO, B. (*org.*). **Antropologia das sociedades contemporâneas**: métodos. São Paulo: Editora UNESP, 2010 [1967].

ISSN 2525-4812 (versão online)
ISSN 2238-7641 (versão impressa)
http://www.revistaterceiramargem.com/index.php/terceiramargem/index

Recebido em: 5/1/2021
Período de publicação: jan./jun. 2022

Revista Terceira Margem Amazônia
(v. 7 • n. 18 • Jan./Jun. 2022)

Como citar a narrativa:

ESPÍRITO SANTO, M. A. do. Violação de direitos quilombolas em Barcarena, PA. **Revista Terceira Margem Amazônia**, v. 7, n. 18, p. 249-250, 2022. DOI: http://dx.doi.org/10.36882/2525-4812.2022v7i18p249-250

VIOLAÇÃO DE DIREITOS QUILOMBOLAS EM BARCARENA, PA[1]

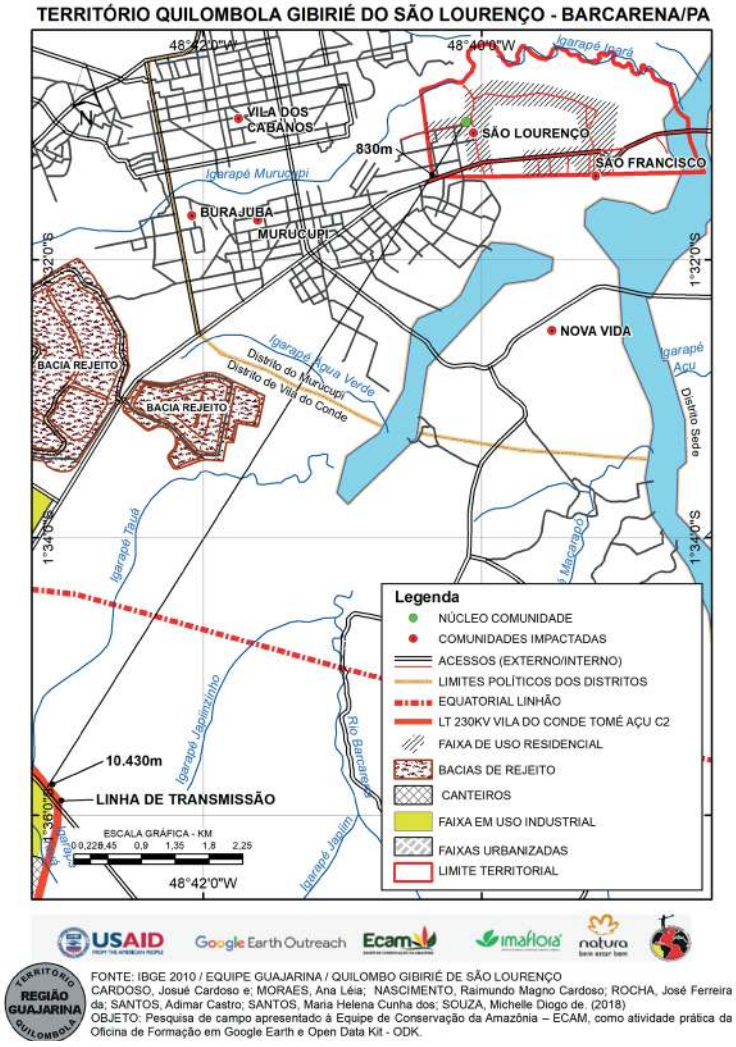
Eu me chamo Mário Assunção do Espírito Santo, presidente da comunidade quilombola indígena Gibrié de São Lourenço, em Barcarena, PA. Nós somos cinco comunidades quilombolas: Conceição, São João, Cupuaçu, Burajuba e Gibrié de São Lourenço. Vivemos as mesmas mazelas, vivemos os mesmos problemas, só muda o nome da comunidade. Aqui, somos violados e desrespeitados pelo Estado brasileiro, federal, municipal, estadual, onde não nos reconhecem enquanto quilombolas e, por isso, deixam de chegar até nós políticas públicas, políticas que deveriam auxiliar os quilombos em seu desenvolvimento. Uma dessas violações é do próprio governo do estado e do governo federal, que mandam projetos para Barcarena e não garantem a consulta prévia, livre e informada, assegurada pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT).



Foto: Mário Assunção do Espírito Santo

Então, a violação de direitos em Barcarena é gritante, onde empresas chegam e recebem o título de posse daquela área, no entanto nós que vivemos aqui, a nossa família, as nossas famílias quilombolas que têm registros, que têm documentos,

[1] Narrativa dos quilombos. Narrativa recebida via áudio de aplicativo de mensagem e transcrita em janeiro de 2021.



vivem aqui há mais de 300 anos, não recebem, nunca receberam. Foi feita a medição de nossas áreas em dezembro de 2019, passou 2020 todo e nós não recebemos os títulos prometidos, pelo fato de o governo Bolsonaro, com essa política de negação, com essa política de não titular nenhuma área quilombola nem indígena enquanto ele estiver no poder, Barcarena e suas comunidades quilombolas vivem em um completo abandono.

Nenhum profissional de saúde chega até nós para nos orientar, nos alertar, nem o pulverizador comprado pelo governo passou em nossas áreas para fazer a desinfecção. Nós resistimos com as nossas forças, fazendo alertas nos grupos de WhatsApp, nas redes sociais, telefonando para cada morador que tomasse cuidado, dizendo que esse vírus é perigoso. Então, nós mesmos fizemos a orientação de nosso povo, resistimos fazendo nossa medicina natural, com vários chás caseiros de limão, de casca de laranja, de jambu, do caroço do cumaru, mel, alho. Tudo isso fez efeito, os nossos remédios naturais nos livraram.

Para seguir em frente temos a perspectiva de nos organizarmos cada vez mais, de criar uma rede de proteção, continuar fazendo denúncias, lutar pela nossa titulação definitiva, garantir que os nossos descendentes, que a geração futura encontrem lugar melhor para viver do que o que estamos hoje.

Revista Terceira Margem

AMAZÔNIA

Territórios Quilombolas no Brasil

18

A Revista Terceira Margem Amazônia disponibiliza a edição "Territórios Quilombolas no Brasil", na qual publica textos de diferentes áreas do conhecimento com foco interdisciplinar, que contempla discussões e reflexões ligadas aos remanescentes de comunidades quilombolas no Brasil e à luta pela garantia dos seus direitos.

A coletânea de textos que constam nesta edição foi apresentada à Revista ao longo dos anos de 2019, 2020 e 2021. E, como grande parte dos setores da sociedade, diante das restrições impostas pela pandemia de covid-19, algumas adaptações foram necessárias para garantir a publicação, causando, com isso, atraso em sua disponibilização ao público. Mas, de outro lado, a edição se amplia e traz textos e relatos de lideranças quilombolas da Amazônia falando de conflitos e resistências travados em um contexto que lhes impõem limites burocráticos, institucionais e estruturais na defesa de suas terras.