

RAIMUNDO ERUNDINO SANTOS DINIZ
ORGANIZADOR

HISTÓRIA, EDUCAÇÃO E SABEDORIAS GRIÔS AMAZÔNICAS

Territorialidades Quilombolas Contemporâneas



Raimundo Erundino Santos Diniz (org.)

**HISTÓRIA, EDUCAÇÃO
E SABEDORIAS GRIÔS
AMAZÔNICAS**

Territorialidades Quilombolas Contemporâneas

Macapá

UNIFAP

2022

Copyright © 2022, autores

Universidade Federal do Amapá

Reitor: Prof. Dr. Júlio César Sá de Oliveira

Vice-Reitora: Prof.^a Dr.^a Simone de Almeida Delphim Leal

Diretor da Editora da Universidade Federal do Amapá

Madson Ralide Fonseca Gomes

Editor-chefe da Editora da Universidade Federal do Amapá

Fernando Castro Amoras

Conselho Editorial

Madson Ralide Fonseca Gomes (Presidente), Alaán Ubaiara Brito, Alisson Vieira Costa, Clay Palmeira da Silva, Eliane Leal Vazquez, Inara Mariela da Silva Cavalcante, Irlon Maciel Ferreira, Ivan Carlo Andrade de Oliveira, Jodival Maurício da Costa, Luciano Magnus de Araújo, Marcus Andre de Souza Cardoso da Silva, Raimundo Erundino Diniz, Regis Brito Nunes, Romualdo Rodrigues Palhano e Yony Walter Mila Gonzalez

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Editora da Universidade Federal do Amapá

Elaborada por Maria do Carmo Lima Marques – CRB2-989

História, educação e sabedorias griôs amazônicas: territorialidades quilombolas contemporâneas. / Raimundo Erundino Santos Diniz, (org.). Macapá: UNIFAP, 2022.

224 p. : il.

ISBN: 978-65-89517-37-5

1. Sociologia. 2. Cultura Africana. 3. Cultura-Griôs Amazônicas. 4. Educação étnica racial. 5. Educação escolar quilombola. I. Diniz, Raimundo Erundino Santos (org.). II. Título. III. Fundação Universidade Federal do Amapá.

305.86908116 H673h

CDD 22.ed.



Editora da Universidade Federal do Amapá
www2.unifap.br/editora | E-mail: editora@unifap.br
Endereço: Rodovia Juscelino Kubitschek, Km 2, s/n, Universidade,
Campus Marco Zero do Equador, Macapá-AP, CEP: 68.903-419

Editora afiliada à Associação Brasileira das Editoras Universitárias

É proibida a reprodução deste livro com fins comerciais sem permissão da Organizadora.
É permitida a reprodução parcial dos textos desta obra desde que seja citada a fonte.
As opiniões, ideias e textos emitidos nesta obra são de inteira e exclusiva responsabilidade dos autores dos respectivos textos.

SUMÁRIO

PREFÁCIO	6
<i>Isis Tatiane da Silva dos Santos</i>	
APRESENTAÇÃO	9
<i>Raimundo Erundino Santos Diniz</i>	
CAPÍTULO 1	
Histórias, Memórias e Pedagogias Griôs Amazônicas	17
<i>Raimundo Erundino Santos Diniz</i> <i>Socorro Madzy Marte</i>	
CAPÍTULO 2	
Saberes Afrodiaspóricos, Griôs e Afroindígenas nas lentes do Naturalista Wallace nos rios Guamá e Capim, final do Séc. XIX	40
<i>Raimundo Erundino Santos Diniz</i>	
CAPÍTULO 3	
Quilombos Contemporâneos do Amapá: Lutar, Ocupar e Demarcar	65
<i>Rosa Elizabeth Acevedo Marin</i> <i>Raimundo Erundino Santo Diniz</i>	
CAPÍTULO 4	
Deslocamentos, Conflitos e Ameaças ao Processo de Titulação do Território Quilombola de Santa Rita da Barreira em São Miguel do Guamá/PA	101
<i>Raimundo Erundino Santos Diniz</i>	
CAPÍTULO 5	
Memória Biocultural e Sabedorias Griôs Amazônicas: Compreensões Didático-Pedagógicas A partir de Espaços Afrodiaspóricos	143
<i>Raimundo Erundino Santos Diniz</i> <i>Edilson Mateus Costa da Silva</i>	
CAPÍTULO 6	
Batuque, Arte e Educação na Comunidade Quilombola São Pedro dos Bois/AP	169
<i>Clícia Tatiana Alberto Coelho</i> <i>Raimundo Erundino Santos Diniz</i>	



CAPÍTULO 7

Funções Sociais de Pesquisas em Territórios Quilombolas
Contemporâneos: Relatório Histórico Antropológico da
Comunidade Quilombola de Produtores Rurais Ribeirinhos do
Canta Galo, São Miguel do Guamá/PA 190
Raimundo Erundino Santos Diniz



“As histórias importam.
Muitas histórias importam.
As histórias foram usadas para espoliar
e caluniar, mas também podem ser
usadas para empoderar e humanizar.
Elas podem despedaçar a dignidade de
um povo, mas também podem reparar
essa dignidade despedaçada”.

(Chimamanda Ngozi Adichie, 2009)

AUTORES



Raimundo Erudino Santos Diniz

historiadiniz@gmail.com

Doutor em Ciências Sócio-ambientais, Historiador e Professor Adjunto da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) e Professor Permanente do Programa de Mestrado Profissional do Ensino de História (PROFHISTORIA/UNIFAP) e do Programa de Mestrado em História (PPGH/UNIFAP). Coordena o projeto de pesquisa Ensino de História, Identidades e Territórios Afro-dispóricos como campos pedagógicos, e o projeto de Extensão Ensino de História e pedagogia Griô.



Isis Tatiane da Silva dos Santos

Quilombola, Professora, Historiadora e Educadora Popular. Especialista em Estudos culturais e Políticas Públicas e presidente da Associação de Mulheres Mãe Venina do Quilombo do Curiaú (Amapá), colabora com a Rede Fulanas da Amazônia (AMNB).



Clícia Tatiana Alberto Coelho

Doutora em Arte e Cultura Visual. Graduação em Licenciatura Plena em Artes Visuais pela Universidade Federal do Amapá (2003). É professora do quadro efetivo da Universidade Federal do Amapá - UNIFAP, vinculada ao departamento de Educação. Tem experiência na área da educação com ênfase em Ensino de Arte no Âmbito Escolar (formal e informal), Educação da Cultura Visual e outros temas conexos.



Rosa Elizabeth Acevedo Marin

Possui graduação em Sociologia pela Universidad Central de Venezuela, doutorado em História e Civilização - École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, França; pós doutorado na Université de Québec à Montreal, Canadá e no Institut des Hautes Études de l'Amérique Latine (IHEAL), França. Professora Titular da Universidade Federal do Pará vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido - PPGDSTU /Núcleo de Altos Estudos Amazônicos e Programa de Pós-Graduação em Antropologia PPGA. Colabora no Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, da Universidade Estadual do Maranhão - UEMA. Tem experiência na área de História, com ênfase em História Regional do Brasil, atuando principalmente nos seguintes temas: Escravidão no Pará, Comunidades Remanescentes de Quilombo, Territórios, Identidades e Cartografia Social.



Socorro Madzy Marte

Possui graduação em Pedagogia pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP 2007), Pós Graduação em Gestão do Trabalho Pedagógico e Especialização em Política de Promoção da Igualdade Racial Na Escola. Cursa Mestrado em Ensino de História (UNIFAP). Coordenou os Programas Federais Escola Aberta e Mais Educação. Trabalhou como Orientadora de cursos profissionalizantes - PRONATEC/IFAP. Atualmente atua como facilitadora e multiplicadora do Núcleo de Práticas Restaurativas da Escola Estadual São Paulo.



Edilson Mateus Costa da Silva

Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Pará (2019). Mestre pelo programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Pará (2010). Professor do Ensino Fundamental e Médio da Secretaria do Estado de Educação do Pará (SEDUC-PA). Integrante do Projeto SEI (Sistema Educacional Interativo) da SEDUC-PA. Integrante da Equipe ProBNCC como redator de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas do Documento Curricular do Estado do Pará. Experiência em ensino e pesquisa, nas áreas de história e música popular, Teoria da História e Historiografia, Ensino de História, Metodologia da Pesquisa Científica, Metodologia do Ensino.



PREFÁCIO

Isis Tatiane da Silva dos Santos



O livro “História, Educação e sabedorias Griôs Amazônicas: Territorialidades Quilombolas contemporâneas” é uma viagem por um arquipélago de conhecimentos aguçados por registros históricos, experiências e vivências em terras amazônicas, terras tradicionalmente ocupadas e designadas no tempo presente como territórios quilombolas contemporâneos.

A escrita nos convida a refletir sobre a história da Amazônia, sabedorias ancestrais Griôs amazônicas, espaços afro-diaspóricos e educação étnico-racial, tensões e conflitos em terras tradicionalmente ocupadas e práticas de pesquisas em territórios quilombolas contemporâneos.

Os eixos temáticos abordados pelo autor com capilaridade e lucidez provoca-nos a pensar os processos afro-diaspóricos sob ângulos alternativos ao cultivarem reflexões sobre o perigo de uma história única, contada pela narrativa oficial. Portanto, é uma valiosa contribuição em direção ao caminho reflexivo da História Agrária e seus conflitos, Educação Escolar Quilombola, Ensino de História e Educação Antirracista. Confere também um instrumento pedagógico e didático em favor da implementação da Lei 10.639/03 que modificou o Artigo 26 da Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB), instituindo a obrigatoriedade da História e da Cultura Africana e Afro-Brasileira em disciplinas e modalidades de ensino da Educação Básica, bem como em cursos de licenciatura do Ensino Superior.

O sentido prático do livro diz respeito à necessidade de cultivar sensibilidades educativas sobre as histórias de quilombos na Amazônia, dando visibilidade para a Amazônia negra que há e não é reconhecida e é pouco pautada pelas narrativas sobre as contribuições do povo negro quilombola à geografia e história da região.

Procura entender as transversalidades existentes entre a ancestralidade (ancestralidade) de valores civilizatórios/cosmológicos africanos e as continuidades de saberes e fazeres Griôs em territórios quilombolas contemporâneos. Ademais, refletir sobre as convergências, conflitos e negociações inerentes ao processo de colonização e às territorialidades afro-indígenas, quilombolas que alimentaram diferentes sentidos sobre o “chão amazônico”.

Nessa perspectiva, confronta-se a concepção de terra/propriedade capturada pela modernidade capitalista que transforma a natureza em recursos, insumos e matérias-primas, com a concepção de terra/território, cultivada secularmente por saberes ancestrais africanos, afro-diaspóricos e afro-indígenas. Historicamente designam o território com dimensões materiais e simbólicas, espaço sagrado resguardado de sentimentos de ancestralidades e pertencimentos.

Para finalizar, o livro transborda a preocupação formativa acadêmica e escolar e preconiza um debate qualificado sobre a história de quilombos contemporâneos na Amazônia ao exemplificar situações sociais específicas em territórios quilombos de Pará e Amapá. As análises devidamente localizadas servem de escopo para problematizar outros processos de territorialidades em terras tradicionalmente ocupadas, respeitando as temporalidades e historicidades peculiares. Por assim dizer, este livro confere um instrumento reflexivo alternativo para pensar o “chão quilombola” no tempo presente.

Macapá, 17 de fevereiro de 2022.



APRESENTAÇÃO

Raimundo Erundino Santos Diniz



É com grande satisfação que apresento este livro, organizado com o intuito de registrar questões e reflexões epistemológicas, institucionais, culturais e didático-pedagógicas acerca de territórios quilombolas contemporâneos. Este exercício de escrita reúne resultados de pesquisas documentais, atividades de campos e atividades de ensino, pesquisa e extensão praticadas no exercício de docência em ensino superior ao ministrar disciplinas em Cursos de História e de Pedagogia. Configura uma breve compilação de reflexões emanadas de ações realizadas em unidades educacionais públicas e privadas, nos estados do Pará e do Amapá nos últimos 17 anos, ou seja, parte de uma trajetória em educação agora registrada e concretizada em formato de livro.

A questão premente deste livro é cultivar compreensões e debates para além de processos formativos acadêmicos e escolares. A proposta permeia questões relativas à história agrária, ao ensino de História e da educação étnico-racial sob o prisma de tensões e conflitos territoriais, sabedorias griôs e conhecimentos práticos em processos educativos. Ademais, revela aspectos importantes e inerentes aos processos de territorialidades quilombolas amazônicas.

A proposta é transgredir e motivar compreensões críticas endereçadas a motivar flexibilidades, condições cognitivas, análises e abordagens sensíveis ao cultivo de consciência histórica como soslaio ao lugar e temporalidade do qual se observa os proces-

sos históricos. A proposta audaciosa de transversalizar questões educacionais às territorialidades quilombolas intenta transbordar fronteiras e limites do processo de ensino/aprendizagem. Busca-se revelar a urgência de mobilizar estudos e pesquisas que reposicionem os sujeitos sociais, quilombolas, que enriquecem a biodiversidade amazônica em suas terras tradicionalmente ocupadas —os territórios quilombolas contemporâneos.

Alguns capítulos foram elaborados com a colaboração de professores (as)/pesquisadores (as) de áreas específicas consoantes à História ou transversalizadas, o que enriqueceu e refinou o olhar sobre cada uma das temáticas e aqui registro meu agradecimento antecipado às parcerias, confianças e disposições de cada um(a) dos(as) participantes deste livro.

A OBRA ESTÁ ORGANIZADA EM SETE CAPÍTULOS

O primeiro, intitulado “HISTÓRIAS, MEMÓRIAS E PEDAGOGIAS GRIÔS AMAZÔNICAS”, contou com a importante participação da profa. Socorro Madzy Marte (mestranda/orientanda do PROFHISTÓRIA/UNIFAP). Este capítulo tem o objetivo de problematizar o ensino de História rastreando vivências e experiências da pedagogia Griô em espaços escolares e não escolares. Procura recuperar a importância da tradição africana Griô reproduzida pelas memórias e oralidades praticadas por idosos, curandeiros (as), parteiras, benzedeadas (as), em quilombos contemporâneos e demais espaços afrodiasporizados. Enseja também refletir sobre a necessidade da ressignificação do conhecimento histórico relativo à história e cultura afro-brasileira e africana em processos formativos, como orienta a lei 10.639/03. Neste sentido, propõe o deslocamento deste universo Griô, empírico, ancestral às abordagens curriculares, ao ensino de História. Propõe a superação de preconceitos e estereótipos

reproduzidos pelo racismo estrutural, epistêmico, institucional em unidades educacionais, recursos didáticos e currículos escolares.

O segundo capítulo “SABERES AFRODIASPÓRICOS, GRIÔS E AFROINDÍGENAS NAS LENTES DO NATURALISTA WALLACE NOS RIOS GUAMÁ E CAPIM, FINAL DO SÉC. XIX” intenta perceber e analisar indícios de etnohistórias afrodiaspóricas e afroindígenas amazônicas capturadas e interpretadas a partir dos registros do naturalista Alfred Wallace, final do século XIX, nos rios Guamá e Capim. As análises rastream diversos indícios de saberes e fazeres afrodiaspóricos, afroindígenas como estratégia para demonstrar a anciandade griô por natureza em territorialidades específicas e historicidades que muitas vezes escapam a narrativa da história oficial. Busca entender as relações interculturais, sociais e econômicas estabelecidas entre estes grupos étnicos e o projeto de colonização na região. Este processo de interculturalidade aponta diversos atravessamentos mediados por conhecimentos práticos afroindígenas e afrodiaspóricos na agricultura, no extrativismo, na pesca, na caça e nas redes de comércio e troca que marcaram o processo de formação de vilas e povoados ao longo dos rios Guamá e Capim, no século XIX.

O terceiro capítulo “QUILOMBOS CONTEMPORÂNEOS DO AMAPÁ: LUTAR, OCUPAR E DEMARCAR”, elaborado com a ilustre profa. Dra. Rosa Elizabeth Acevedo Marin, reúne reflexões sobre os enfrentamentos de políticas identitárias específicas quilombolas ao posicionarem demandas e mobilizações frente às estruturas institucionais do poder público no Estado do Amapá, responsáveis pelo atendimento a estes grupos quilombolas. A abordagem evidencia a luta de quilombolas do quilombo do Rosa em defesa da execução de políticas de reconhecimento, proteção e titulação do território. Revela tramas jurídicas e institucionais, mediadas por relações de

poder e mobilizações quilombolas e motivadas por conflitos socio-ambientais causados pela instalação de projetos de infraestrutura e de desenvolvimento aprovados pelo Estado. Estes projetos ameaçam a permanência dos quilombolas no território que, por sua vez, articulam ações jurídicas como estratégias para garantir a reprodução de territorialidades físicas e simbólicas, memórias griôs e preservação da biodiversidade no estado.

O quarto capítulo “DESLOCAMENTOS, CONFLITOS E AMEAÇAS AO PROCESSO DE TITULAÇÃO DO TERRITÓRIO QUILOMBOLA DE SANTA RITA DA BARREIRA, EM SÃO MIGUEL DO GUAMÁ/PA.” procura analisar indícios históricos relativos aos processos de territorialidades de famílias negras que habitavam secularmente às margens do rio Guamá e no tempo presente se posicionaram em defesa da formação do território quilombola de Santa Rita da Barreira, município de São Miguel do Guamá/PA. Problematiza meandro da história agrária envolvendo famílias quilombolas em situações de tensões e conflitos, relações de poder e disputas pela aquisição de terras contra fazendeiros locais. Analisa como as relações de conflitos geraram deslocamentos das famílias para uma localidade de terra firme conhecida como “Barreira” onde lutaram pela permanência e direito à terra/território por meio de estratégias de aglutinações e defesas ao se constituírem em comunidade, Associação e depois em Território quilombola Santa Rita da Barreira.

O quinto capítulo “MEMÓRIA BIOCULTURAL E SABEDORIAS GRIÔS AMAZÔNICAS: COMPREENSÕES DIDÁTICO-PEDAGÓGICAS A PARTIR DE ESPAÇOS AFRODIASPÓRICOS” elaborado com o prof. Dr. Edilson Mateus Costa da Silva, aborda aspectos histórico-antropológicos e educacionais de memória biocultural e da pedagogia griô em contextos amazônicos. Procura compreender as práticas ancestrais, saberes, técnicas e cosmologias amazônicas em espaço

afrodiaspóricos amazônicos como campos pedagógicos. Enfatiza que estas diversidades, bens culturais, materiais e simbólicos, são resultados de memórias bioculturais e sabedorias griôs reproduzidos historicamente em situações sociais específicas, através da oralidade e memória. Este conjunto de manifestações culturais constitui ferramenta pedagógica que precisa ser apropriada ao ambiente educativo, a partir de linguagens artísticas, corporidades e simbologias intrínsecas aos modos de ser, viver, criar, reproduzir e representar das culturas amazônicas.

O sexto capítulo "BATUQUE, ARTE E EDUCAÇÃO NA COMUNIDADE QUILOMBOLA SÃO PEDRO DOS BOIS/AP.", refletido e elaborado com a proeminente profa. Dr^a. Clícia Tatiana Alberto Coelho, aduz rumações sobre a manifestação cultural tradicional amapaense do Batuque como prática escolar e extraescolar da comunidade quilombola São Pedro dos Bois, localizada no Estado do Amapá. Analisa o Batuque como importante legado histórico e cultural, material e imaterial herdado de ancestrais africanos e resignificado em territórios quilombolas contemporâneos e também em diversos espaços urbanos do Estado. A relevância educacional didático-pedagógica do artigo confere aos aspectos históricos do Batuque e às diversas relações com as dinâmicas do ambiente educativo formal. No "projeto Batuque na escola", são recuperados saberes e linguagens artísticas, visualidades, corporidades e simbologias, concebidas como discursos afirmativos da cultura quilombola no cotidiano da comunidade.

O sétimo capítulo "PESQUISAS EM TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS CONTEMPORÂNEOS: RELATÓRIO HISTÓRICO ANTROPOLÓGICO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE PRODUTORES RURAIS RIBEIRINHOS DO CANTA GALO, SÃO MIGUEL DO GUAMÁ/PA." adelgaça análises sobre experiências de pesquisas em territórios



quilombolas contemporâneos, ao rastrear os processos de territorialidades de famílias negras às margens do rio Guamá entre os municípios de Inhangapi e São Miguel do Guamá. Revela meandro do processo de pesquisa a partir de projeto de iniciação científica sobre as estratégias de permanência e autonomia dos quilombolas do Canta Galo e do processo de formação da comunidade quilombola. Procedeu-se a investigar a etnohistória e os processos de territorialização construídos situacionalmente por estes sujeitos. O relatório final de pesquisa foi utilizado como peça jurídica e pressuposto para a elaboração do estudo histórico-antropológico que respaldou o processo de certificação da comunidade na Fundação Palmares, em direção à titulação do território quilombola, ainda não finalizado. Reflete-se neste artigo sobre o direito de titulação quilombola do território, assegurado pelo Decreto 4887/2003 e sobre a formação da Associação Quilombola dos Produtores Rurais Ribeirinhos do Canta Galo, oficializada em 17/02/2009.

Finalizo esta singela apresentação ensejando que este livro inspire reflexões, sonhos e ações, sensíveis a sentimentos de equidade e respeito à história do povo negro que construiu este país.

Uma boa leitura! Resistência, existência e persistência!



CAPITULO I

Histórias, Memórias e Pedagogias Griôs Amazônicas

*Raimundo Erundino Santos Diniz
Socorro Madzy Marte*

INTRODUÇÃO

Esta análise objetiva problematizar o ensino de história a partir de vivências e experiências da Pedagogia Griô instrumentalizada pela tradição oral e artesanias, praticadas em territórios físicos e simbólicos afrodiaporizados (territórios quilombolas, espaços afroreligiosos, associações de artesãos, grupos artísticos, movimento negro). Enseja refletir sobre a necessidade da resignificação do conhecimento histórico relativo à história e cultura afro-brasileira e africana nos processos formativos, como orienta a lei 10.639/03. Neste sentido procura aludir à necessidade de superação de preconceitos e estereótipos reproduzidos pelo racismo epistêmico em unidades educacionais, recursos didáticos e currículos escolares que invisibilizam estas práticas tradicionais de saberes e artesanais, ancestrais.

Pensar a efetivação da Lei 10.639/03¹ nas escolas de educação básica conduz ao Ensino de História desafios de combate ao racismo e as desigualdades raciais em âmbito escolar ao resignificar caracterizações equivocadas e preconceituosas sobre a história e a

¹ Esta lei inaugura um conjunto de dispositivos jurídicos destinados a elaborações de ações antirracistas ao processo educacional como as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana, as Orientações e Ações para Educação das Relações Étnico-Raciais e a Base Nacional Comum Curricular.



cultura africana e afro-brasileira. Entende-se aqui que a educação escolar precisa dialogar com os saberes e práticas educativas em espaços não escolares, a exemplo do que faz a pedagogia Griô ao cultivar a memória e os saberes tradicionais como conhecimentos legítimos. Estas memórias e saberes são fundamentais ao cultivo de valores civilizatórios africanos diaspORIZADOS, reterritorializados pelas africanidades em diversas formas de organizações sociais, culturais e políticas dos movimentos negros².

A metodologia empregada confere análises de categorias teóricas transgressoras a partir de referências bibliográficas derivadas do pensamento contra-hegemônico, voltado a epistemologias e cosmologias afrocentradas. Ao analisar o marco teórico-metodológico deste estudo priorizaram-se as concepções de Bâ (1982; 2003), Ki-Zerbo (1982), Câmara Cascudo (1984) e outros para abordar a intersecção entre os temas tradição, transmissão de conhecimento³ e oralidade. Para a compreensão da diversidade e pluralidade cultural que cerca a Pedagogia Griô neste estudo utilizou-se o aporte teórico de Gevehr; Alves (2016), Silva (2012), Pacheco (2006; 2008; 2010) e Barzano (2013). Para o Ensino de História Bittencourt (2011), Vansina (2010) e Rüsen (2010).

O artigo está organizado em duas partes: A primeira parte procura problematizar categorias teóricas importantes para pensar o ligame entre o ensino de história e a pedagogia griô em consonância ao cultivo de reflexões transgressoras voltadas a educação antirracista. Na segunda parte, apresenta-se um conjunto de instrumentos teórico-metodológicos coetâneos a pedagogia da diferença e pedagogia Griô em espaços não escolares, com o objetivo de de-

2 Para Nilma Lino Gomes (2019) o movimento negro deve ser considerado em sua pluralidade por constituir diversas formas de articulações politicamente posicionadas entre acadêmicos, atividades culturais, religiosas, artísticas de valorização da história e cultural negra, diaspórica, para superar as práticas racistas. Pautam-se por ancestralidades e mediações, por meio de coletivos em uma luta em favor da negritude.

3 O termo transmissão do conhecimento/saberes é utilizado neste estudo como sinônimo do termo compartilhar conhecimento.



monstrar as potencialidades do exercício de práticas pedagógicas em espaços historicamente demarcados por africanidades como estratégia para reeducar o processo formativo em defesa da educação antirracista como observa a lei 10.639/03.

ENSINO DE HISTÓRIA E PEDAGOGIA GRIÔ

Para compreender as interfaces entre a Pedagogia Griô e o Ensino de História para a construção do conhecimento histórico de cunho formativo que permita a superação de preconceitos e estereótipos relacionados à História e Cultura Afro Brasileira e Africana na escola, convém tecer algumas considerações em torno de temas como tradição Oral, memória coletiva, Ensino de História e Pedagogia Griô.

Segundo Barbosa (1990), nas sociedades africanas que ainda não tem a escrita, a tradição e a história desses povos são transmitidas em belas narrativas por velhos sábios, chamados griots, que eram pessoas que tinham o ofício de guardar e ensinar a memória cultural nas comunidades de tradição oral. Debaixo de uma árvore ou em volta de uma fogueira, homens, mulheres e crianças se reúnem para ouvir essas narrativas envolventes, que divertem, transmitem costumes e valores morais.

Hampaté Bâ (1982), autor referência no tema tradição oral sob a perspectiva afro centrada, ressalta que a palavra falada transmitida tem um poder muito grande e, por isso, é considerada sagrada. Em sua obra intitulada "A Tradição Viva" afirma que "a tradição oral é a grande escola da vida, e dela recupera e relaciona todos os aspectos" (HAMPÂTÉ BÂ, 1982, p. 169). Ainda de acordo com este autor, a tradição oral:



[...] pode parecer caótica àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à unidade primordial. (HAMPÂTÉ, BÂ 1982, p. 169)

Considera-se neste estudo que a tradição oral é a transmissão de saberes feita oralmente, pelo povo, de geração em geração, isto é, de pais para filhos ou de avós para netos em diversas práticas sociais e linguagens culturais. Tais saberes tanto podem ser os usos e costumes das comunidades, como podem ser os contos populares, as lendas, os mitos e muitos outros textos guardados na memória (provérbios, orações, lengalengas, adivinhas, contos, causos, sabedorias, práticas curativas, benzimentos, artesanias ornamentais, cancioneros, romanceiros, etc.), também são conhecidos como patrimônio oral ou patrimônio imaterial. Através deles cada povo marca a sua diferença e encontra-se com as suas raízes, isto é, revela e assume a sua identidade cultural.

De acordo com Mey (2001):

A riqueza da tradição oral tem se manifestado historicamente nos mais diversos grupos sociais e nas mais diversas formas: através das histórias de lutas, dos mitos, nas fes-



tas religiosas, e procissões; nos ritos musicais e cânticos, nos sambas e nos reisados. Esses grupos representam as vozes da sociedade e da ancestralidade, e se organizam em padrões de produção e reprodução, expressão e recepção, mas também de opressão e emancipação, (MEY, 2001, p. 79).

Esta herança da cultura africana como um patrimônio oral/imaterial do passado reproduzido de geração em geração, além de representar um mecanismo de afirmação e preservação identitária, representa também um processo de transmissão de valores simbólicos. Por vezes de caráter apenas lúdico, mas também de caráter normalizador e moralizador, que tendem a reforçar princípios étnicos e de conduta fundamentais para o dia a dia e à sobrevivência da comunidade.

De acordo com Ki-Zerbo (1982), a tradição oral na África “[...] aparece como repertório e o vetor do capital de criações socioculturais acumulados pelos povos ditos sem escrita; um verdadeiro museu vivo.” (KI-ZERBO, 1982, p.27), ou seja, mesmo concebida como um elemento próprio das sociedades ágrafas, a tradição oral tem sido, não valorizada pelos eruditos que se empenham ao seu estudo, por entenderem que é na tradição oral que se fundamenta a identidade cultural de um povo.

[...] O historiador deve, portanto, aprender a trabalhar mais lentamente, é refletir, para embrenhar-se numa representação coletiva, já que o corpus da tradição é a memória coletiva de uma sociedade que se explica a si mesma. Muitos estudiosos africanos, como Amadou Hampâté-Ba ou Bou-bou Hama, muito eloquentemente têm expressado esse mesmo raciocínio. O historiador deve iniciar-se, primeira-



mente, nos modos de pensar da sociedade oral, antes de interpretar suas tradições (VANSINA, 2010, p. 140).

Dessa forma, o pesquisador de uma tradição oral não pode se limitar ingenuamente a ler um texto elaborado a partir de narrativas orais de forma superficial. Ele deve adentrar o universo da tradição e dos costumes da sociedade oral examinando, escutando, digerindo internamente, compreendendo seus muitos significados. A África e as africanidades reproduzem “culturas” por meio da tradição e estas culturas resignificadas são fontes a tradição oral, daí a importância da oralidade, transmissão oral dos conhecimentos armazenados na memória humana, para a história da humanidade e, até mesmo, para os estudos histórico-antropológicos.

Em conformidade com os autores citados, Munanga (2009) nos diz que a história escrita ou oral, não pode ser feita sem a memória e esse é um fenômeno que se constrói coletivamente. Nesse contexto, a coletividade torna-se um elemento de validade e relevância, assegurando, desse modo, a necessidade de reconhecer no aspecto coletivo um aliado para a credibilidade da memória. O conhecimento da memória histórica reproduzida pela oralidade a serem desenvolvidas nas salas de aulas ou espaços não escolares mantem a recuperação da cultura africana, os costumes e tradições e, principalmente, para conhecer histórias que são passadas de geração a geração devem ser capturadas dos territórios afro-diaspórizados.

Nestes espaços afro-diaspórizados, encontram-se os guardiões de memórias, o ensino da tradição oral por meio da utilização da Pedagogia Griô que aborda a tradição oral por aspectos cosmogônicos, tradicionais, ancestrais e afro-diaspóricos. São desenvolvidas a partir de práticas pedagógicas da oralidade, ritualísticas, artesanais do fazer, saber e criar de histórias e bens culturais sob a luz



da Pedagogia Griô. Assim, a inserção da Pedagogia Griô ao Ensino de História nasce da necessidade de mapear e problematizar a transmissão de saberes e fazeres culturais pela figura de sábios que transmitem aprendizagens passadas de geração em geração em contexto Amazônico.

De acordo com a concepção de Ki-Zerbo (2010), são três os pilares de transmissão do conhecimento: os documentos escritos e registrados; a arqueologia e; a tradição oral. Para ele, a história oral transmitida pelos griôs são fontes de transmissão de conhecimento e reprodução da história africana e africanidades. De acordo com o autor os antigos griôs são “[...] velhos de cabelos, voz cansada e memória um pouco obscura, rotulados às vezes de teimosos e meticulosos”, (KI-ZERBO, 2010, p. 27), mas que guardam uma boa parte do conhecimento e das tradições de África, considerado um guardião dos conhecimentos e saberes populares.

Quando um griô morre, se não houver outra pessoa para transmitir estas tradições, corre-se o sério risco de ruptura do que ele chama de ‘fio de Ariadne’, pois “[...] as histórias épicas, as genealogias, as guerras, as tradições, o cotidiano contado e cantado pelos Griôs são a expressão da cultura e das identidades desses povos” (BUSSOLETI; VARGAS; PINHEIRO, 2014, p. 05), ou seja, eles são a chave para a manutenção do que é tradicional em África.

De acordo com Gevehr; Alves (2016), o Griô:

O Griôt é um personagem importante na estrutura social da maioria dos países da África. É um guardião da tradição oral de seu povo, um especialista em genealogia e na história de seu povo. Tem como funções coletar e memorizar versos de antigas canções e épicos orais que são transmitidos geração após geração (GEVEHR; ALVES, 2016, p. 26).



Para Silva (2012):

O termo Griô é uma adaptação para a língua portuguesa do termo francês Griot, que designa os agentes culturais da tradição oral africana que atuam como cronistas, genealogistas, cantores, contadores de histórias, poetas, mestres de cerimônias, entre outras formas de mediação, responsáveis pela transmissão dos saberes para os membros de suas comunidades (SILVA, 2012, p. 60).

Neste sentido, o griô funciona como uma pessoa que socializa a cultura dos povos em África e que ensina as histórias, tradições e manifestações culturais, pois para Bá (1982 apud BUSSOLETTI; VARGAS; PINHEIRO, 2014), torna-se impossível falar sobre tradição sem falar sobre as referências da tradição oral em África e diferencia os tradicionalistas – mestres – e os griôs por excelência:

Os tradicionalistas são os considerados mestres em uma arte ou ofício (ferreiros, tecelões, pastores, caçadores, pensadores, entre outros) ou são aqueles que possuem conhecimentos de muitas artes e ofícios (sobre as plantas, solo, água...) mestres naquilo que denomina como “ciência da vida”. Em Bambara, esses mestres são chamados de Doma ou Soma, de Silatigui, Gando ou Tchiorinke, palavra que pode ser traduzida como “conhecedor”. Esses mestres são verdadeiras autoridades, são considerados os guardiões da palavra, os detentores da memória viva do povo africano, transmitida através da tradição oral (grifo nosso). E os griots, na terminologia francesa, ou dieli, em bambara, são animadores públicos, contadores de histórias, músicos, diplomatas, genealogistas ou poetas. Per-



correm suas comunidades, regiões e os países, contando e cantando suas histórias, em buscas de informações para suas genealogias ou em alguma missão diplomática. A tradição Ihes confere um status diferenciado dos tradicionalistas, enquanto estes têm como princípio o respeito à verdade, os griots têm o direito de se manifestarem sem o compromisso ou atenção com a veracidade de suas histórias, podendo inventar ou transformar fatos, pois nenhum ouvinte Ihe imputará falta grave (BUSSOLETTI; VARGAS; PINHEIRO, 2014, p. 05 - 06).

Silva (2012) aponta que os griôs são originários da região do Mali, na África Ocidental, de uma categoria hereditária de pessoas que:

[...] são conhecidos numa das línguas mandê como Diéli ou Jeliw que significa “sangue”, provavelmente numa alusão a importância do sangue para a manutenção da vida e ao sistema circulatório, pois os Griôs difundem os saberes ancestrais adquiridos e transmitidos na oralidade num movimento itinerante pelas aldeias. São extremamente conceituados socialmente e exercem funções junto às famílias nobres rememorando as conquistas dos ancestrais e encorajando os governantes em tempos de guerras e em outras situações difíceis. Esse reconhecimento se deve ao grande valor atribuído à palavra nas sociedades africanas e a habilidade que os Griôs demonstram em manejá-la em sua multiplicidade de saberes e fazeres (SILVA, 2012, p. 61).

Contextualizando a tradição Griô as práticas sociais e africanidades encontradas no Brasil a autora aponta que a pedagogia griô passou a ser utilizada como ferramenta pedagógica no fim da dé-



cada de 1990, a partir do trabalho da Organização Não-Governamental – ONG – Associação Grãos de Luz e Griô na cidade de Lençóis/BA. As atividades da ONG Grãos de Luz e Griô passaram interagir com as comunidades do entorno e com as escolas trajando roupas coloridas e chapéu, estabelecendo rodas de contação de histórias e cantigas de violão para crianças, jovens e adultos nas associações de moradores e nas escolas. Além disso, procuraram chamar as pessoas mais velhas das comunidades para relatar suas histórias para o aprendizado das gerações mais jovens e favorecendo a relação delas com a matriz africana.

Para Silva (2012), um dos principais objetivos da pedagogia griô:

[...] é colocar os saberes desses mestres em diálogo com os saberes da escola formal. Sendo assim, a referida proposta objetiva estimular o diálogo, a afetividade, o respeito e reconhecimento da sabedoria popular e dos idosos e a afirmação identitária dos afro-brasileiros. A formação em roda é a base metodológica das práticas da pedagogia Griô e há toda uma produção de sentidos na medida em que um imaginário é construído a partir do cultivo da forma circular em artefatos, discursos e vivências proporcionadas nos encontros (SILVA, 2012, p. 64).

Deste modo, o Ensino de História deve reaprender a motivar os sujeitos enquanto partícipes de sua própria história na ressignificação do papel atribuído a disciplina História na busca de novos elementos teórico-metodológicos afrocentrados. Esta perspectiva deve ser contextualizada regionalmente de modo a ajustar à aprendizagem, enquanto construção do conhecimento e não somente o ensino de maneira fragmentada e acrítica sobre processos políticos e econômicos. Ao sujeito amazônida em processo formativo interessa en-



tender a história local, história regional, de modo premente, e não somente a história da Europa e/ou dos europeus no mundo.

Sobre o viés tradicional de abordagem eurocêntrica na produção e no ensino de história pode-se considerar que, durante muito tempo, se compreendeu o ensino de história como o “repasso” de uma narrativa que se fixava na memorização de feitos, fatos e personagens. Contrapondo-se a isso Bittencourt (2011, p. 03) afirma que “[...] o ensino de História, ao estudar as sociedades passadas, tem como objetivo básico fazer o aluno compreender o tempo presente e perceber-se como agente social capaz de transformar a realidade, contribuindo para a construção de uma sociedade democrática”. Cabe ressaltar que, ao impor um extenso programa de conteúdos “canônicos”⁴ vinculados à história europeia, a organização do ensino de história tem se distanciado cada vez mais do interesse dos alunos e apresenta-se cada vez mais enfadonho e sem significado.

Diante do exposto, deve-se conceber a autonomia docente como uma construção que se faz pela experiência, pelas decisões, pelas ações democráticas e dialógicas com todos os sujeitos que atravessam o processo educacional, institucionalizados ou não ao espaço escolar. Nas palavras de Rüsen (2010, p. 82): “[...] aprender é um processo dinâmico em que a pessoa que aprende é transformada. Algo é ganho, algo é adquirido – conhecimento, habilidade ou a mistura de ambos”. Dessa forma, deve haver maior atenção por parte dos educadores a uma abordagem “equilibrada” entre experiência, interpretação e orientação.

Na seção seguinte, serão analisadas as potencialidades dos es-

4 Neste estudo, a escola é um espaço de produção de conhecimentos, marcada por práticas que legitimam o discurso dominante e embora não estejam aparentes, permeiam o currículo escolar. Segundo Chartier (2002, p. 17), não há neutralidade nos discursos, pois eles “[...] produzem estratégias e práticas [...] que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezadas, a legitimar um projeto reformador ou a justificar [...] suas escolhas e condutas”. Com isso, a sociedade apresenta ainda referências estereotipadas e preconceituosas acerca da população negra que ainda nos dias de hoje são reproduzidas no interior de nossas escolas.



paços afrodiasporizados por africanidades enquanto manifestações do que se pode considerar movimento ou cultura negra e assinalar os possíveis atravessamentos ao Ensino de História de modo a demonstrar a importância de resignificar e recuperar as memórias subterrâneas da sabedoria Griô no processo formativo.

ESPAÇOS AFRODIASPORIZADOS COMO CAMPOS PEDAGÓGICOS

Os desafios de ensinar história na contemporaneidade infere resignificar o presente e o passado através de reflexões que permitam cultivar outros sentidos ao presente e ao passado para proporcionar compreensões alternativas as historicidades impostas pela história oficial. Por conseguinte convem perguntar: As práticas pedagógicas vigentes do Ensino de História tem contribuído para a construção de um conhecimento histórico que permita a superação de preconceitos e estereótipos relacionados à História e Cultura Afro Brasileira e Africana? Quais ideias e valores estão sendo cultivados no ambiente escolar sobre cultura e história afro-brasileira e africana? Há compreensão do processo de historicidade da cultura e história afro-brasileira e africana a partir da história local? Como combater o silêncio pedagógico sobre a questão do racismo institucional que paira sobre as unidades educacionais?

Deste modo, as metodologias utilizadas nas atividades pedagógicas desenvolvidas nas salas de aulas a partir da pedagogia Griô alinhadas ao Ensino de História devem atentar a recuperação da cultura africana, africanidades, costumes e tradições. Conhecer as histórias que são passadas de geração a geração em espaços afrodiasporizados, conferem exercícios coletivos que permitem historicizar as próprias realidades históricas que cercam os sujeitos, as escolas, as comunidades e/ou os territórios.



A Pedagogia Griô “é uma pedagogia da vivência afetiva e cultural que facilita o diálogo entre as idades, entre a escola e a comunidade, entre os grupos étnicoraciais interagindo saberes ancestrais de tradição oral e as ciências formais para a elaboração do conhecimento e de um projeto de vida que têm como foco o fortalecimento da identidade e a celebração da vida. (PACHECO, 2006, p. 86)

Cabe salientar que, de acordo com Lilian Pacheco (2016), as práticas pedagógicas da Pedagogia Griô levam em consideração os seguintes aspectos:

1. A ligação sagrada entre o ser e sua palavra;
2. A responsabilidade sagrada do ser em relação à vida na terra;
3. A função e o desenvolvimento da memória;
4. A importância do conhecimento total da vida;
5. A importância dos rituais na educação;
6. A vivência da rede de transmissão oral;
7. A valorização das artes e ofícios de tradição oral;
8. O lugar político, cultural, social, educativo e econômico, griôs e mestres de tradição oral;
9. A convivência intergeracional para o desenvolvimento da consciência ética;
10. A história de vida como fonte de conhecimento total
11. O saber e a palavra como propriedade e autoria da grande cadeia ancestral de transmissão oral. (PACHECO, 2006, p. 43)

Estas práticas pedagógicas riquíssimas ao Ensino de História são orientadas pelos seguintes princípios da Pedagogia Griô como o:

- I. Reconhecimento dos saberes, fazeres de tradição oral como estruturante para a afirmação e fortalecimento da identidade e ancestralidade do povo brasileiro
- II. Valo-



rização da diversidade étnico-cultural, identidade e ancestralidade do povo brasileiro através da efetivação de suas referências teórico-metodológicas e de marcos legais na área da educação e cultura. III. Empoderamento da sociedade civil organizada no papel de mediadora do diálogo entre conteúdos e práticas pedagógicas da educação pública formal com os saberes, fazeres e práticas pedagógicas da tradição oral da comunidade; IV. Fortalecimento da capacidade de auto-organização e de inclusão social da comunidade através da criação de espaços de gestão compartilhada e de redes sociais de base, afetivas e culturais, de transmissão oral; V. Reconhecimento dos saberes e fazeres e do lugar sócio cultural, político e econômico dos (as) griôs, mestres e mestras de tradição oral na educação, por parte de sua própria comunidade de pertencimento; VI. Necessidade de priorizar um sistema diferenciado de repasse financeiro público de forma simples, direta, transparente e descentralizada para os(as) griôs, mestres e mestras, e griôs aprendizes, que reconheça a especificidade e singularidade do universo da tradição oral. (PACHECO, 2006, p. 43).

Assim, faz-se necessário pensar a Pedagogia Griô como uma importante ferramenta para o Ensino de História voltado a educação étnico-racial para crianças, jovens e adultos, com vistas a mostrar outras culturas, outras territorialidades, outras identidades. Superar os padrões estabelecidos pela centralidade europeia dos currículos escolares e reposicionar griôs amazônidas, representados por mestres de capoeiras, rezadeiras, benzedadeiras, cuidadores de santos, carimbozeiros, marabaxeiros, batuqueiros, artesãos, pescadores, foliões, quadrilheiros, reis e dos bois. Além de artistas ama-



zônidas, poetas, cantores e contadores de histórias inspirados em ancestralidades africanas, afrobrasileiras e afroindígenas.

Cascudo (2003, p. 12) relata que “[...] o conto popular revela informações históricas, etnográficas, sociológicas, jurídica, social. É um documento vivo, denunciando costumes, ideias, mentalidades, decisões e julgamentos”. As memórias que nutrem os contos populares amazônidas reproduzem histórias afroindígenas, cosmologias, saberes, fazeres e criações riquíssimas a construção dos processos cognitivos voltados à valorização da diversidade, ao ensino da tradição pluriétnica.

A realização do ensino de História em interação aos espaços não escolares objetivando conhecer os guardiões de memórias e respectivos bens culturais conferem oportunidades pedagógicas voltadas a uma pedagogia da diferença. Nestes espaços encontram-se sensibilidades e aspectos cosmogônicos da visão multicultural das concepções, sujeitos, coletivos, histórias, identidades, culturas, crenças e saberes que retratam as identidades dos grupos étnicos, raciais que precisam ganhar centralidade no processo de compreensão da formação histórica regional e local.

A partir de práticas pedagógicas fomentadas pelas estratégias metodológicas inerentes ao Ensino de História (fontes e eixos temáticos) e outras dinâmicas a luz da pedagogia griô, permite-se aos sujeitos em processos formativos dialogarem com outros campos do saber e do conhecimento em práticas pedagógicas verdadeiramente interdisciplinares. Nestes espaços afrodiasporizados compreendidos aqui como campos pedagógicos são demonstrados o reconhecimento de suas raízes, riquezas de territórios, linguagens, cosmologias, estéticas, estilos e corporidades.

Através da adoção de práticas pedagógicas ousadas pode-se identificar o modo pelo qual os elementos da cultura ancestral



africana diaspORIZADA na Amazônia se resignificou em espaços de terreiros e casas afroreligiosas. Estes espaços são reprodutores de saberes, ao considerar os ensinamentos com vistas a mostrar um sistema de valores e ética humanísticos solidificados através das histórias presentes nas cosmologias afroreligiosas.

De outro modo as feiras, produções artesanais locais e manifestações artísticas são linguagens e visualidades de costumes, tradições e, principalmente, histórias passadas de geração a geração. As linguagens e simbolismos locais conferem mediações e trocas de referências simbólicas e identitárias de raízes culturais, matrizes africanas e afro-indígenas que foram decisivos na construção da identidade e cultura locais.

Partindo desta premissa, os territórios quilombolas e as práticas tradicionais de cultivo, coleta, roças, caças, curas, benzimentos e festividades reúnem um conjunto de memórias que podem ser capturadas pelo Ensino de História e Pedagogia Griô com objetivo mostrar as riquezas multiculturais e identitárias ancestralmente cultivadas nos territórios quilombolas. Reconhecer a negritude, conhecer a história de seu povo originário e incorporar esta memória ao desenvolvimento cognitivo, por meio de práticas dialógicas entre o conhecimento escolar e o saber comunitário constitui avanço pedagógico e respeito aos sujeitos em formação. Esta perspectiva pedagógica requer a prática docente que se alinhe ao que propõe a Pedagogia da autonomia de Freire (1986) ao apontar a necessidades de saberes indispensáveis da vida as práticas educativas.

As manifestações políticas e/ou culturais de ocupações de espaços públicos em datas comemorativas, alusivas ou denunciativas por representações dos movimentos negros e grupos artísticos não devem ser negligenciadas pela pedagogia da diferença, pedagogia Griô e Ensino de História. A captura dos movimentos, cor-



poridades, expressões, estilos ornamentais, vestimentas e demais linguagens culturais dos sujeitos nestes eventos sinalizam elementos do mundo negro em movimento. Estes bens culturais simbólicos podem ser registrados em atividades pedagógicas alinhadas aos registros de entrevistas⁵ e registros fotográficos.

A captura destes bens culturais e artesanias identitárias compreendidas como insumos pedagógicos esteiam a atualidade da Lei nº. 10.639/03 que alterou a 9394/96, ou seja, não se trata de outra lei e sim o aprimoramento da própria Lei de Diretrizes e Bases da Educação – LDB, lei federal. As estratégias de ensinos devem alimentar e confeccionar caminhos para a aplicação da lei 10.639/03, visando o reconhecimento das particularidades históricas e culturais africanas e afro-brasileiras, regionalizadas, com o intuito de promover uma educação antirracista possibilitadora do combate ao preconceito e às discriminações raciais no cotidiano da escola, da comunidade, da família.

O presente artigo quer salientar os objetivos da disciplina História, e o papel do ensino de história nas escolas consoante a práticas pedagógicas alternativas, transgressoras, junto aos segmentos subalternizados que a Pedagogia Griô reposiciona como sujeitos protagonistas da história local e regional. Portanto, trata não somente de uma pesquisa bibliográfica, com objetivo de discutir a importância do combate ao racismo e a discriminação racial no locus escolar, mas também de sugerir metodologias ousadas que aproximem as escolas aos coletivos, associações, territórios, artesãos, sujeitos discriminados negativamente.

5 De acordo com Severino (2007, p. 124) são “[...] técnica de coleta de informações sobre um determinado assunto, diretamente solicitadas aos sujeitos pesquisados. Trata-se, portanto, de uma interação entre pesquisador e pesquisado”. As entrevistas são fontes estratégicas, dados descritivos de linguagens dos próprios sujeitos que ajudam a mapear práticas, crenças, valores e sistemas classificatórios de universos sociais específicos, em conflitos, consonâncias e contradições, assevera Duarte (2004). O mesmo autor infere que as informações retiradas das entrevistas viabilizarão a realização de análises qualitativas da fala dos sujeitos e das vivências estabelecidas no cotidiano.



Em outros termos, alude-se nesta reflexão teórico-metodológica a pesquisa de campo como estratégia central, em territórios periféricos, racializados, marginalizados e subalternizados, ou seja, nos espaços onde estão sabedorias populares.

Cabe salientar, portanto, a relevância deste artigo ao propor caminhos e oportunizar reflexões acerca de práticas pedagógicas docentes salientando a importância do acolhimento das diferenças e inclusão da diversidade. Esta perspectiva procura fomentar a formação de sujeitos ativos, politicamente posicionados em processo de aprendizagem, a escola considerada uma extensão da sociedade, é um microcosmo de (re)produção das práticas sociais racistas. Por isto, o racismo institucional precisa ser denunciado, refletido e combatido. Deve-se quebrar o silêncio pedagógico existente nas escolas e torná-la um espaço de mobilização, trânsito e ocupação de ações antirracistas à medida que passe a dialogar com os espaços afrodiásporizados que tem muito a colaborar com a reeducação do modelo educacional vigente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Elencar a vivência da Pedagogia Griô ao Ensino de História em ambiente escolar e não escolar nos remete a questão da alfabetização escrita como principal forma de acesso aos bens culturais. Assim, não se aproveitam do ponto de vista da riqueza do processo educacional escolar, outras modalidades de aprendizagens/ensinagens encontradas na transmissão oral. Estabelecer outros referenciais, como a tradição oral, é uma importante ponte de comunicação com o passado, além de que muitas fontes históricas, culturais e literárias descansam na transmissão oral.

A tradição oral, para além do fortalecimento das relações entre pessoas e comunidades, cria uma rede de transmissão de ti-



pos distintos de conhecimento e de modo de vida. Essa relação de aprendizagem informal é importante na estruturação e consolidação da cultura do grupo. Entretanto, para essas comunidades os conhecimentos veiculados pela tradição oral têm o mesmo peso e importância que os conhecimentos formais da escola. Isso é mais um forte indício para a escola considerar esses saberes, veiculados pela tradição oral, em seu espaço e prática.

No âmbito da vivência da Pedagogia Griô, assim como acontece com as disciplinas comuns ao currículo escolar da tradição oral é “matéria” a ser aprendida na escola, a escola abre espaço para o Griô/narrador de histórias adentrar naquele ambiente e contar suas experiências de vida, religiosidade, saberes, mitos, cultura local etc. possibilitando uma nova configuração curricular, enriquecendo as aulas focadas apenas no conhecimento trazido pelos livros didáticos. O que, de fato, acontece é que a instituição escolar acaba subestimando a relevância da tradição oral para o processo de ensino aprendizagem e prestigiando a letra impressa, não atentando a sabedoria afrodiaspórica oralizada.

A aprovação da Lei nº 10.639/2003 aponta um leque de possibilidades de se tratar pedagogicamente a questão do racismo e a história e cultura negra. Nesta perspectiva, torna-se premente a compreensão de como a utilização da pedagogia griô nas aulas de História pode ser um instrumento eficaz na construção de um conhecimento antirracista que permita aos sujeitos em formação à compreensão da sua identidade e ancestralidade africana e, ao mesmo tempo, possibilite a superação de preconceitos e estereótipos relacionados à História e Cultura Afro Brasileira e Africana.

Diante do exposto, entende-se que a cultura escrita foi incapaz de anular a importância da tradição oral porque a mesma, enquanto veículo de transmissão cultural se apresenta como uma ferra-



menta que está atrelada ao percurso cultural da humanidade. A sociedade moderna trata com menoscabo a cultura ágrafa, onde a tradição oral desempenha um papel ímpar. Dessa forma, apesar do papel da escrita nas sociedades modernas terem precedências sobre a oralidade, em algumas comunidades permeadas pela tradição oral, a escrita não consegue substituir a memória humana enquanto base de conhecimento, o que implica dizer que: a escrita faz a lei, promove legitimidade e concede poder social, mas dificilmente ela consegue superar a fonte de saberes da tradição oral inerente a nossa história.



Referências

- BARBOSA, Rogério Andrade. Contos ao redor da fogueira. Rio de Janeiro: Agir, 1990.
- BARZANO, Marco Antônio Leandro. Griô: dobras e avessos de uma ONG-Pedagogia-Ponto de Cultura. Feira de Santana, UEFS Editora, 2013.
- BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. Ensino de História: Fundamentos e Métodos. São Paulo: Cortez, 2011.
- BRASIL. Ministério da Educação e Cultura. LDB - Lei nº 9394/96, de 20 de dezembro de 1996. Estabelece as diretrizes e bases da Educação Nacional. Brasília: MEC, 1996.
- _____. Ministério da Educação e Cultura. Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e Cultura Afro-Brasileira e Africana. 2004 Disponível em <<http://portal.mec.gov.br/cne/arquivos/pdf/res012004.pdf>>. Acesso em 05 mar. 2020.
- _____. Ministério da Educação e Cultura. Orientações e Ações para Educação das Relações Étnico-Raciais. Brasília, DF: SECAD, 2006.
- _____. Base Nacional Comum Curricular. Brasília: MEC, 2017. Disponível em: http://basenacionalcomum.mec.gov.br/images/BNC_C_20dez_site.pdf. Acesso em: 12 de outubro de 2017.
- BUSSOLETI, Denise Marcos; VARGAS, Vagner de Souza; PINHEIRO, Cristiano Guedes. Narrativas Populares: o Griô e a arte de contar histórias. Cadernos de Pesquisa, São Luís, v. 21, n. 1, jan./abr. 2014.
- CASCUDO, Luis da Câmara. Literatura Oral no Brasil. 3ed. Belo Horizonte: Itatiaia & Editora da Universidade de São Paulo, 1984.
- CASCUDO, Luís da Câmara. Contos tradicionais do Brasil. 12ª ed. São Paulo: Global, 2003.
- CHARTIER, Roger. Cultura escrita, literatura e história. Porto Alegre: ArtMed, 2002.
- DUARTE, Rosália. Entrevistas em pesquisas qualitativas. Educar, Curitiba, n. 24, p. 213-225, 2004.
- FREIRE, Paulo. A importância do ato de ler: em três artigos que se completam. São Paulo: Cortez, 1986.
- GEVEHR, Daniel Luciano; ALVES Darlã de. Educação étnica racial na escola: Lei 10.639/03 e os desafios da interdisciplinaridade para além das aulas de História. Ágora. Santa Cruz do Sul. V.17. n 2. Pp. 17-30. Jul./dez. 2016.
- GOMES, Nilma Lino. Alguns termos e conceitos presentes no debate sobre Relações Raciais no Brasil: uma breve discussão. Disponível em: <<http://www.acaoeducativa.org.br/fdh/wp-content/uploads/2012/10/Alguns-termos-e-conceitos-presentes-no-debate-sobre-Rela%C3%A7%C3%B5es-Raciais-no-Brasil-umabreve-discuss%C3%A3o.pdf>>. 2005. Acesso em: 25/07/2019.
- HAMPATÉ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: KI-ZERBO J. (Org.) História geral da África. São Paulo: Ática, 1982.
- K- ZERBO, Joseph. História Geral da África, I: Metodologia e pré-história da África, ed. Ática, São Paulo, 1982.
- _____, J. Metodologia e pré-história da África. São Paulo: Ática, 2010. (Coleção História Geral da África).
- MEY, Jacob L. As vozes da sociedade. Trad. Ana Cristina de Aguiar. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2001.



- MUNANGA, Kabengele. *Negritude: Usos e Sentidos*. 3ª. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- ONG, W. J. *Oralidade e cultura escrita: a tecnologização da palavra*. Campinas: Papirus, 1998.
- PACHECO, Líllian. *Pedagogia Griô: a reinvenção da roda da vida*. Lençóis: Grãos de Luz e Griô, 2006.
- _____, Líllian. *Lei Griô: a vez e a voz da cultura popular*. Revista Presente. Ano 16, p.57. Editora Loyola, São Paulo. 2008. ISSN 1808-0669
- PACHECO, Líllian. *Nação Griô. O Parto Mítico da Identidade do Povo Brasileiro*. Org. Líllian Pacheco e Márcio Caires. Grãos de Luz e Griô. Lençóis, Bahia. 2009.
- _____, Líllian; SANTINI, Alexandre. *Grãos de Luz e ação Griô: articulação, formação, patrimônio, identidade, as tradições da oralidade na cultura brasileira*. Almanaque Cultura viva, 2010.
- _____, Líllian. *A Pedagogia Griô: educação, tradição oral e política da diversidade*. Revista Diversitas, São Paulo, n. 3, p. 22-99, apr. 2016. ISSN 2318-2016. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/diversitas/article/view/113885/111741>>. Acesso em: 03 nov. 2020.
- PEREIRA, Luciana de Araújo. *Nas trilhas de uma comunidade Quilombola: tradição, oralidade, memória coletiva e identidade*. 2014. 117 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos) – Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana – BA, 2014.
- RÜSEN, Jörn. *Experiência, interpretação, orientação: as três dimensões da aprendizagem histórica*. In: SCHMIDT, Maria Auxiliadora. BARCA, Isabel; MARTINS, Estevão de Rezende (orgs.). *Jörn Rüsen e o ensino de História*. Curitiba: UFPR, 2010.
- SEVERINO, A. J. *Metodologia do Trabalho científico*. 23ª edição. São Paula. Cortez. 2007.
- SILVA, Doris Regina Barros da. *Os contos e os pontos: o lugar do saber e os saberes que tem lugar nas rodas da pedagogia griô*. GEPIADDE, Itabaiana-BA, Ano 6, Volume 11 | jan-jun de 2012, p. 56-69.
- VANSINA, Jan. *A tradição oral e sua metodologia*. In: KI-ZERBO, J. *Metodologia e pré-história da África*. São Paulo: Ática, 2010. (Coleção História Geral da África).
- SILVA, Marco Antonio. PORTO, Amélia. *Nas trilhas do Ensino de História: teoria e prática*. Belo Horizonte: Rona, 2012.



CAPITULO II

Saberes Afrodiaspóricos, Griôs e Afroindígenas nas lentes do Naturalista Wallace nos rios Guamá e Capim, final do Séc. XIX

Raimundo Erundino Santos Diniz

INTRODUÇÃO

Nesta abordagem intenta-se perceber indícios para uma etnohistória amazônica nos moldes de Carmack (1979), do rio guamá e capim a partir dos registros de Alfred Wallace, final do século XIX, à medida que em seus objetivos de pesquisador naturalista recupera diversos indícios de saberes e fazeres afrodiaspóricos, afroindígenas e griôs por natureza. A história da Amazônia, a história de sujeitos que compuzeram territorialidades afroindígenas diversas precisam ser filtradas por meio de documentos oficiais, de modo a registrar outras historicidades que não sejam as de colonizadores, autoridades e instituições europeias, desafio à história não oficial.

A partir das interpretações e informações relacionadas às estratégias de ocupações motivadas por projetos coloniais, não apenas as fomentadas por autoridades públicas ou empreendimentos privados. Focaliza-se estrategicamente a atuação de indígenas e negros, assim como de outros agentes sociais no processo de domínio e transformação do território. Busca-se entender as relações culturais, sociais e econômicas estabelecidas entre estes grupos ét-



nicos e outros sistemas culturais, a partir da agricultura, extrativismo, pesca, caça e as redes de comércio e troca que marcaram o processo de formação de vilas e povoados.

Investigar a trajetória dessas formações sociais possibilita revelar outras histórias de ocupação, uso e domínio do território. Uma destas realidades específica é a dos grupos negros do povoado de “Barreira” às margens do rio Guamá como salienta Maciel (2005). A região nordeste do Pará reúne diversos territórios quilombolas em razão de presencialidade histórica, cultural e social de grupos afrodiaspóricos e afroindígenas que estabeleceram estratégias de continuidades e permanências, mesmo quando as propriedades configuradas em processos de ocupações coloniais foram abandonadas por seus senhores, projetos religiosos, militares ou sob intervenções do Estado.

ESTRATÉGIAS DE OCUPAÇÕES COLONIAIS NO ALTO RIO GUAMÁ E RIO CAPIM

As primeiras ações do governo português direcionadas à ocupação do médio rio Guamá remontam ao século XVII, momento em que administradores coloniais, militares e religiosos ampliavam o domínio e a exploração de propriedades da natureza, entremeados por relações com etnias indígenas, acusa Ferreira Neto (1997). A uberdade e a riqueza em madeiras e terras, às margens de rios e braços d'águas mobilizaram os primeiros colonos portugueses que se haviam instalado em Belém, sede da Capitania depois de 1616, à margem direita do rio Guajará¹³.

O governo da Capitania concedeu grande número de sesmarias à margem do Guamá, e aos frades do Convento do Carmo, a conhecida fazenda Pernambuco. Palma Muniz (1916), o descreve como um rio “sumamente habitado no século XVIII” o que se intensificou depois



que Luiz de Moura o subiu até a vila de Ourém, construída em 1727.

As doações de sesmarias, como indica Bezerra Neto (2001, p. 56), foram feitas em nome de: “Antônio Costa Fernandes, em nove de junho de 1773; Antonio Luis Coutinho, em 29 de novembro de 1737; Antônio Pacheco, em 16 de junho de 1734; e Agostinho Domingues de Siqueira, em 1º de junho de 1743” (2001, p. 57). Precisamente, foi no sítio desse último colono que Frei Miguel de Bulhões, na visita pastoral de 1758, instalou uma freguesia invocando a imagem de São Miguel e mais tarde a igreja matriz em torno da qual se alinhavam as casas.

As concessões de terras se sucederam “Na região do Guamá, por exemplo, Manoel Monteiro de Carvalho, em 1739, requereu ao governador José Serra a concessão de três léguas, no rio Guamá, sendo pleiteado com duas léguas”, destaca Bezerra Neto (2001, p. 57). As concessões eram justificadas para “montar engenhos e cultivar o solo” com utilização de indígenas como escravos. Após a “emancipação” dos indígenas, pós-política pombalina, tentou-se intensificar a presença negra na região com o intuito de substituir os negros escravizados de origens africanas.

Vicente Salles também salienta importância do negro africano para o processo de colonização da região:

Desde o início da colonização foi à região do Guamá, Capim, Acará, Moju e adjacências o mais importante centro econômico da Amazônia, com base na lavoura de gêneros exportáveis – sobretudo arroz, fumo, cacau e cana-de-açúcar. Aí se estabeleceram os maiores engenhos, as maiores fazendas agrícolas. Aí, portanto se concentrou o maior número de escravos. (SALLES, 2005, p. 300).



Outros agentes e instituições também atuaram no processo de ocupação da região, como no caso das ordens religiosas que, segundo Gurrão (1999), após a fundação do convento de frades do Carmo em 1758, frei Miguel de Bulhões anunciou a construção de uma freguesia às margens do rio Guamá com o domínio de “60 braços” de terras por doação do Sr. Lourenço Malheiro Corrêa proprietário da “Fazenda Pernambuco”. Bezerra Neto descreve que:

Nas terras particularmente banhadas pelas águas dos rios Guamá e Capim desenvolveram-se alguns importantes engenhos, entre os que haviam surgido naquela época. No Guamá, por exemplo, Lourenço Malheiro Corrêa havia sido „abastado proprietário da Fazenda Pernambuco”, da qual fez doação aos carmelitas. No século XIX esta fazenda já era conhecida pelo desassossego da sua escravaria que, vez por outra, não somente se lançava abertamente pela luta de seus „direitos”, como dava acolhida a escravos fugidos de outros senhores, como se verá posteriormente. (BEZERRA NETO 2001, p. 57).

Os religiosos das ordens do Carmo e Dominicanos atuaram na organização das missões e, como afirma Velho (1972, p.18): “Serão eles que reunirão índios em aldeias que darão origem às cidades mais antigas do Pará, localizadas particularmente na Zona Bragantina”. A Igreja Matriz de São Miguel do Guamá, pertencente à ordem Dominicana, tornou-se um ponto de referência para a localidade e orientou a construção das principais ruas, portos e obras públicas com o trabalho compulsivo de indígenas e escravos negros.

Indígenas e negros, na condição de trabalhadores escravos, passaram gradualmente a tecer laços de solidariedade, cumplicidade e



também relações de conflitos que lhes permitiram elaborar estratégias de sobrevivência e autonomia frente às adversidades.

A sede da freguesia de São Miguel – rebatizada de São Miguel da Cachoeira – foi representada por João Palma Muniz como estando situada:

“À margem direita do rio Guamá em frente a uma pequena cachoeira, que lhe deu nome também, a 1 grau 42’ três de latitude sul e a 4 graus 14’ 16” de longitude ocidental do meridiano do Rio de Janeiro. (ANNAES DA BIBLIOTECA E ARCHIVOS PUBLICO DO PARÁ, 1916. P. 704).

Posteriormente ocorreram mudanças político-administrativas⁶ e a freguesia passou para Distrito integrante do município de Ourém, mais tarde alçada a categoria de vila. O documento alude ainda que na linguagem indígena “guamã” significava “rio onde chove”. As margens e o rio Guamá e afluentes representaram espaços de atividades socioeconômicas que sustentaram o processo de ocupação e colonização da região.

Nesta abordagem tenta-se perceber indícios para uma etnohistória local a partir das interpretações das informações relacionadas com as estratégias de ocupação, não apenas as fomentadas por autoridades públicas ou empreendimentos privados. Focaliza-se estrategicamente a atuação de indígenas e negros, assim como de outros agentes sociais no processo de domínio e transformação

6 Gurrão (1999) registra que ao longo do processo histórico a localidade em expansão permaneceu como freguesia até a independência do Brasil 1822 e em 1833 foi anexada a Ourém. Em 1873 foi elevada a categoria de Vila emancipando-se de Ourém, já em 1890 foi reconhecida como “cidade” através do Decreto nº. 344 sob vigência do “Regime Republicano” instalado desde 1889. Ferreira (2003) refere-se aos antecedentes que marcaram as diferentes configurações territoriais até chegar à definição geográfica atual. O autor esclarece que a divisão administrativa em 1911, estabeleceu a existência de dois Distritos: Sede e Santana. Na divisão territorial de 31 de dezembro de 1936 e 1937, São Miguel do Guamá passara a ser formado por cinco Distritos: Guamá, Bonito, Caju, Urucuri e Urucuriteua. Em nova divisão territorial ocorrida em primeiro de junho de 1995 o Município passou a ser constituído pelo Distrito Sede (São Miguel do Guamá), Caju, Urucuri e Urucuriteua, assim permanecendo.



do território. Busca-se entender as relações culturais, sociais e econômicas estabelecidas entre estes grupos étnicos e outros sistemas culturais, a partir da agricultura, extrativismo, pesca, caça e as redes de comércio e troca que marcaram o processo de formação de vilas e povoados.

Investigar a trajetória dessas formações sociais possibilita revelar outras histórias de ocupação, uso e domínio do território. Uma destas realidades específica é a dos grupos negros do povoado de “Barreira” às margens do rio Guamá.

A divisão administrativa em 1911 estabeleceu a existência de dois Distritos: Sede e Santana. Na divisão territorial de dezembro de 1936 e 1937, São Miguel do Guamá passara a ser formado por cinco Distritos: Guamá, Bonito, Caju, Urucuri e Urucuriteua. Em nova divisão territorial ocorrida em primeiro de junho de 1995 o Município passou a ser constituído pelo Distrito Sede (São Miguel do Guamá), Caju, Urucuri e Urucuriteua, assim permanecendo.

As referências aos recursos hídricos aparecem com destaque na descrição cartográfica dos limites geográficos do município de São Miguel do Guamá apresentada em 01 março de 1915 conforme determinações da lei 1.285:

- Com o município de Ourém: por uma linha partindo das nascentes do rio caeté, seguindo a linha da cota máxima da vertente esquerda do rio Mururé, indo terminar a margem do meridiano que marca a medida da distância da foz do rio Irituia e a Villa de Ourém.
- Com o município de Irituia: pelo thalweg do rio Guamá, até a foz do igarapé Jurujaia.
- Com o município de São Domingos da Boa Vista: pelo thalweg do rio Guamá até a sua junção com o



rio Capim e pela thalwey do rio Guamá, até a divisória das águas afluentes as margem direita de Bujarú, afluente esquerda.

- Com o município da capital: por uma linha reta traçada do ponto da margem direita do rio Guajará, fronteira a foz do rio Bujaru, até a extremidade sul da linha do oeste dos terrenos pertencentes ao instituto Santo Antonio do Prata ficando seis quilômetros aquém do ultimo ponto.

- Com o município de igarapé Assú: por uma linha paralela a antiga estrada telegráfica para Bragança, a distancia de seis quilômetros para o sul, a principiar do ultimo ponto do limite do município da capital, até encontrar o prolongamento para o sul da estrada telegráfica de salinas para Capanema.

- Com o município de Bragança: por uma reta desse ultimo ponto da linha precedente até as nascentes do rio Caeté. (ANNAES DA BIBLIOTECA E ARCHIVOS PUBLICO DO PARÁ 1916, p.708).

Sobre a diversidade de igarapés que cortavam o município de São Miguel do Guamá Linagraça Brito (1989), contabiliza doze igarapés (Açú, Acaputeua, Ajará, Arajó, Caruateua, Castanhal, Caxiu, Cuxui-Miri, Jurujaia, Maritaira, Mururé e Taciteua), como afluentes ao rio Guamá. Refere-se a seus limites partindo das extremidades do sul ao norte com a cidade de Ourém e em sua margem direita em sentido Oeste com o rio Capim. Dentre as ramificações hidrográficas citadas pertencentes ao município do rio Guamá os igarapés "Açú" e "Mururé", são importantes para tentar recuperar parte dos processos sociais, construídos pelos negros que viviam nos povoados da região.



AS LENTES DO NATURALISTA ALFRED WALLACE ORIENTADAS POR SABEREM AFRO-INDÍGENAS

Almeida; Domingues (2016) contextualizam a sociologia dos viajantes no Brasil e no mundo ao longo do período colonial até o século XIX e demonstram a diversidade de objetivos, temporalidades e espacialidades que moviam os aventureiros, viajantes, cientistas, militares, religiosos, padres, comerciantes e naturalistas em direção ao Brasil, ao cabo norte. Salientam que o conhecimento tradicional sempre esteve entremeado as coletas de espécies da fauna e flora, registros imagéticos e relatos inspirados em andanças e observações, empirias, Lévi-Strauss (1962) revela às estruturas elementares do saber nativo, concreto e experimental elaborado secularmente em suas relações com a natureza, anteriores a ciência moderna. Na lógica do movimento colonial de ocupação territorial as representações do outro se pautaram pelas referências civilizatórias ocidentais, o progresso, enquanto que os continentes dominados e seus sujeitos foram interpretados como adoradores de “crendice”, selvagerias e/ou bruxarias.

Os trabalhos cartográficos, viagens científicas foram potencializadas pela força motriz da economia de natureza capitalista em seu sentido prático e simbólico, assinala Bourdieu (2009; 1989). Os autores destacam que aproximadamente 50 expedições foram realizadas pelo Brasil no século XIX, e que mais ou menos 50% delas foi iniciativa de países estrangeiros, a maioria destinada à prospecção do alto Solimões e rio Negro. Dentre as diversas fontes a serem consultadas que apresentam estudos específicos sobre a história da Amazônia, os registros dos “viajantes” ainda continuam sendo uma boa referência para revelar aspectos específicos referentes à flora, fauna e aspectos físicos e humanos das regiões.

Nesta direção as coleções arregimentadas por naturalistas como



Alfred Wallace ensejavam análises voltadas ao processo de conhecimento da natureza e sua diversidade cultural, social e biológica. Os registros de Wallace do século XIX tornam-se oportunos neste momento para entender tais aspectos da região. Vejamos o caso do viajante que resolveu fazer uma rápida viagem aos rios Guamá e Capim para certificar as informações coletadas em Santa Maria de Belém do Grão Pará sobre a “pororoca” que ocorria no rio Guamá: “Tendo ouvido falar muito a respeito da “pororoca” que ocorre no rio Guamá, por ocasião, das marés, resolvi fazer uma pequena excursão, para fins de verificar isso de visu” (WALLACE, 1939, p.134), comenta o autor.

A pororoca é um fenômeno das águas que ocorre nos rios Capim e Guamá e outros rios da Amazônia e tem como característica uma elevação extraordinária de ondas que saem arrastando tudo. Em seu registro sobre a “pororoca” o viajante faz a seguinte descrição: “Cerca de 30 milhas acima de Belém a ‘pororoca’ começou. A ‘pororoca’ veio, contudo, subitamente irrompendo em forma de uma onda, correndo rapidamente rio acima e de 31 quebrando-se em espumas ao longo de todas as praias e baixios de rio.” (WALLACE, 1939, p.136). Indígenas e negros que transitavam pelos rios Guamá e Capim em canoas conheciam bem os efeitos devastadores de tal fenômeno.

No seu diário, comenta que foi acompanhado por um ex-escravo chamado Luís, que tinha experiência em viagens com fins científicos e grandes habilidades na prática da caça e pássaros: “ele acompanhou Sr. Natterer o tempo em que esteve no Brasil (16 anos) fora comprado no Rio de Janeiro menino. Quando o Sr. Natterer deixou o Pará em 1835, deu-lhe a Alforria”, (WALLACE, 1939, p.132). E mais adiante destaca: “Sua função era caçar, ajudar a depenar pássaros e preparar outros animais, ele agora possui um pedaço de ter-



ra e já economizou o suficiente para comprar um casal de escravos” (WALLACE, 1939, p. 133). Wallace deteve-se na biografia do Luís, que foi cuidadosamente descrito com suas habilidades com os pássaros sobre os quais detinha conhecimentos nada comuns.

Luiz nasceu no Congo é alto e robusto. Luiz era um ótimo caçador vagava pelas matas, desde manhã até a noite ia a grandes distancias, e, ao voltar, trazia-me quase sempre lindos pássaros [...]Arranjou-me logo alguns bonitos cardeais palradores, “urucúas” de peito vermelho, tuicanos, etc...” [...] Conhecia as moradas e hábitos de quase todos os pássaros e sabia limitar-lhes perfeitamente os piados e cantos, a fim de atraí-los para perto de si e assim poder mata-los (WALLACE, 1939, p.133).

O conhecimento prático, fruto do cultivo de saberes locais como registra Geertz (1997) contextualizados a dinamica da escravidão, por parte dos escravos, em alguns casos, afrouxou a relação com seus senhores e extrapolou a condição de submissão. Desloca da ordem e do castigo para a intermediação mais próxima às práticas de serviços especializados por parte dos primeiros, criando confiança e reciprocidade entre ambos. Senhores e escravos, muitas vezes, suplantaram as normas da sociedade escravista e os escravos viram nessas oportunidades outros sentidos de liberdade, como no caso apontado pelo viajante em que a alforria ao escravo Luís fora dada pelo seu antigo proprietário. Estas modalidades de alforrias podem ser comparadas a outras situações que envolveram a liberdade de escravos e aquisição de terras na Amazônia por doações, vendas, compras, conquistas jurídicas, revoltas ou mesmo ocupação por abandono de terras por parte dos proprietários.

Diniz (2011) em pesquisa de campo na região transitada por



Wallace identificou lugares onde se formaram diversas vilas, povoados e comunidades mocambeiras e quilombolas referenciados nas narrativas dos mais velhos, como “Barreira Antiga”, localizado à esquerda do rio Guamá. Há também no local indício do antigo porto usado pelas famílias que ocupavam e ali habitavam. Do lado direito do rio Guamá existem algumas ruínas, as “escadinhas”, que segundo os entrevistados pertenciam a um casarão de propriedade de famílias portuguesas do período colonial.

À margem direita do rio Guamá encontra-se um local chamado “Engenhoca” e mais adiante a referência ao “Porto São Jose”. Seguindo em direção ao igarapé Patateua uma vila também registra o nome “São José”. A narrativa da viagem de Wallace refere-se à fazenda “São José” no rio Capim de propriedade de um português chamado Sr. Calisto. De fato, a narrativa do viajante mostra similitudes históricas que ajudam a compreender os processos sociais que marcaram a ocupação e domínio das margens do rio Guamá e do rio Capim. O registro sobre a fazenda “São José” fica como um empreendimento econômico excepcional situado no rio Capim:

Afinal, alcançamos “ São José”, fazenda de propriedade do Sr. Calixto, para quem eu trazia também uma carta de apresentação. Ele havia, pouco antes, concluído ali a instalação de um engenho para beneficiar arroz, bem como a construção de grandes armazéns, que os melhores e as mais modernas construções, que já vi nesta região.

Tudo era feito de pedra, e o moinho, ligado às outras construções por meio de arcos, estava situado no centro, ficando a um lado dele os armazéns e oficinas, e do outro lado à residência do proprietário.

O Sr. Calixto possuía cerca de cinquenta escravos, de todas



as idades, e cêrca de outros tantos, índios, que trabalhavam nas lavouras de cana e arroz, nos moinhos e a bordo das canoas. Ele fabricava açúcar e cachaça, de preferência esta última, que oferece maior margem para lucros. Alí mesmo, realizava ele toda sorte de serviços: tinha sapateiros, alfaiates, carpinteiros, ferreiros, construtores de canoas, pedreiros, quer escravos, quer índios, alguns dos quais sabiam mesmo fabricar bôas fechaduras para portas, malas e caixas e vários utensílios de folhas-de-Flândres e de cobre. (WALLACE, p.138-139).

A riqueza de informações apresentadas revelam quantitativos de negros escravos e indígenas ao que parecem muito frequentes na região desenvolvendo atividades e ofícios juntamente com indígenas na fabricação de cachaça e no cultivo de culturas diversas. Havia também a produção especializada em oficinas onde manejavam e aperfeiçoavam técnicas de engenharia, metalurgia e carpintaria permitindo a construção de instrumentos de trabalho, engenhos, residências e demais utensílios voltados ao uso doméstico ou pessoal como portas, malas e caixas. O mundo do trabalho neste momento referenda a participação direta destes agentes sociais não apenas como executores, mas também em atividades que exigiam a elaboração, planejamento, organização, fiscalização, manutenção e monitoramento.

Paralelamente a estes serviços desenvolvidos no interior das propriedades índios e negros foram indispensáveis para garantir a sobrevivência em uma região predominantemente cercada por florestas densas. Seus conhecimentos fizeram a diferença no deslocamento, transporte, alimentação, localização e manejo em um ambiente predominantemente natural onde ocorreram as mudanças e transformações da paisagem sob a lógica da colonização.

Em uma das situações o viajante relata: “Os outros índios lá



deveriam demorar uns dois ou três meses. Tudo que os índios levavam, resumia-se em sal, pólvora e chumbo” (WALLACE, 1939 p.152). A situação registrada demonstra a autonomia que os indígenas tinham em relação ao domínio de ambientes naturais a partir de um conhecimento específico atualizado a cada geração e repassado a negros e outros agentes sociais na Amazônia, como asseverado por Castro (1997).

Sobre as estratégias e conhecimentos práticos, Wallace (1939, p. 148), comenta na transcrição abaixo:

Tendo eu dito que desejavam muito obter uma coleção de peixes, os quais desejava conservar em álcool, êle mandou imediatamente, alguns índios fazer represas (conhecidas como túpico de cacurís” nos igarapés, para envenenar a água, enquanto outros iam pescar, á noite, com linhas, arcos e setas.

A melhor maneira de apanhar peixes de várias espécies e em maior variedade, era por meio de uma grande rede de arraste, de 50 a 60 jardas de comprimento. Um dia saímos em duas canoas, com uns 20 negros e índios, os quais nadavam com a rede, fazendo um círculo, estendendo-a em seguida e arrastando-a para a praia.

O Sr. Calixto havia resolvido mandar alguns de seus índios a um pequeno rio, que corre dentro da mata, especialmente para pescar; iam também com o encargo de salgar e secar toda a carne de caça, e bem assim trazer vivas algumas tartarugas, as quais são abundantemente encontradas ali.

As estratégias de pesca e conservação registram novamente a participação efetiva de índios e negros que conheciam os aspectos



mais íntimos da natureza e que geralmente não envolvia a participação de crianças o que garantia a reprodução do tal conhecimento para outras gerações. A narrativa registra também a existência de uma riqueza da fauna aquática demonstrada com a disponibilidade de tartarugas “abundantemente encontradas ali”, referindo-se a um pequeno rio. Em outras passagens o viajante relata também sair em busca da “arara verde-azulada” e cita a captura de veados, algumas aves grandes e macacos. Atualmente, estas espécies são dificilmente encontradas no território.

Parte deste conhecimento tradicional é reconhecido em muitas comunidades e grupos étnicos na Amazônia, como no caso dos quilombolas, indígenas, pescadores, extrativistas e ribeirinhos que desenvolvem práticas e estratégias de uso dos recursos naturais característicos do seu modo de vida (Almeida, 2008). Notadamente são práticas de cultivo, cura, alimentação, pesca artesanato.

Estas práticas sociais explicam parte do processo histórico no lugar e estão marcadas pelo estreitamento das relações sociais pluriétnicas, troca de valores culturais, interrelação de conhecimentos e manejo de recursos naturais, que gradualmente vieram sendo reproduzidos em seus modos de vida, nas formações sociais dos povoados e vilas que paulatinamente foram dando formas ao desenho cartográfico da região.

O caminho a ser seguido para tentar recuperar as experiências e parte dos processos sociais vivenciados pelas famílias a partir do povoado de “Barreira Antiga” é entremeado por observações etnológicas e etnográficas sobre o imaginário, onde é representada a arquitetura do lugar formada pelo casarão, o porto e a igreja.

Outra forma de acionar modo de vida e os valores sociais e culturais que marcaram os processos sociais, que ainda podem ser encontrados, processa-se através das “evidências etnográficas”. Se-



gundo O'DWYER (2002), a evidência ou presente etnográfico correspondem a sistemas de relações sociais abalizadas por processos históricos relacionados ao lugar, à cultura, à linguagem, à memória, aos códigos sociais e à relação de pertencimento que marcam a construção da identidade coletiva de determinado grupo, sem necessariamente terem que apresentar referências arqueológicas ou resquícios materiais que comprovam a existência de um passado comum.

A memória dos mais idosos e os registros feitos por Wallace, também ajudam a descrever com minúcias o rio Guamá no século XX e século XIX num processo de aproximação e transformação do passado e do presente. O viajante escreveu: "É este bonito rio, de cerca de meia milha de largura, na parte mais baixa do seu curso [...] Pouca distancia acima da barra, as margens dele são onduladas, vendo-se pitorescas moradas e sítios." Wallace (1939, p. 135). Neste relato comenta a navegabilidade do rio Guamá e a forma de ocupação nos sítios.

E continua com as seguintes observações: "os caminhos eram agradáveis e podíamos chegar até às roças de mandioca e de arroz, onde encontramos sempre deliciosas frutas, principalmente laranjas. A nossa alimentação constava de peixe do rio, carne de vaca, cozida marrecos e arroz". As experiências de aproveitamento da terra firme e da várzea onde índios e negros cultivavam roças de mandioca e de arroz, plantavam árvores frutais. O centro da observação diz respeito às possibilidades de uma dieta alimentícia completa: proteínas, vitaminas e carboidratos.

Mais adiante argumenta Wallace (1939, p. 137) sobre as construções que se diferenciavam do padrão da colonização portuguesa demonstrando algumas mudanças:



Depois disso, prosseguimos agradavelmente a nossa viagem, uns dois ou três dias mais, notando a diferença que a região fazia no seu aspecto, que se tornava mais aprazível, vendo-se lavouras de cana, de arroz e casas construídas pelos primeiros portugueses que se estabeleceram ali, com bonitas capelinhas, as cabanas dos negros e dos índios em roda de suas propriedades, tudo melhor de aparência e gosto em confronto com qualquer das construções agora erigidas ali.

As roças se entremeavam com as lavouras de cana e de arroz dos antigos sesmeiros. As informações retratam o entorno das lavouras feitas por índios e negros. A aproximação de grupos indígenas e negros coabitando em espaços comuns e contato direto com os portugueses desmente as teses de isolamento. Acevedo e Castro (2006, p.35) argumentam que a formação de muitos povoados negros: “estão ligados ao surgimento de fazendas e sítios delimitados no primeiro círculo de terras destinadas à plantação de cana de açúcar, algodão, mandioca, tabaco, arroz ou a algumas unidades de fabricação de aguardente de cana de açúcar”. Estas atividades desenvolveram-se ao longo de séculos sob a estrutura do trabalho escravo e fomentaram transformações importantes no que refere à ocupação e formação de vilas e povoados.

Muitos escravos e libertos receberam propriedades a partir de heranças familiares, ocuparam fazendas ou instalaram-se em propriedades abandonadas, enquanto que outros constituíram espaços autônomos como mocambos e quilombos Castro (2006). O construto social desses povoados negros sustenta a mesma autora, está inserido no contexto da formação e composição de parte do campesinato regional. Estes grupos que gradualmente passaram a usufruir de seus territórios, também foram compelidos a pressões



em função das refregas sofridas com os processos de “cercamentos” das terras por parte de grupos de fazendeiros, empreendimentos públicos e empresas agroindustriais.

Entende-se que a reunião de grupos familiares formados por indígenas e negros e demais agentes sociais localizados, próximos ou distantes das fazendas dos seus senhores, concretiza os processos de territorialização que garantiram sua permanência e autonomia no território, ao mesmo tempo em que sua reprodução social às margens do rio Guamá, como no caso do povoado “Barreira Antiga”, que se configurou como um ponto de referência para entender a formação do território quilombola de Santa Rita da Barreira, hoje pertencente ao município de São Miguel do Guamá.

O lugar conhecido como “Barreira Antiga” destaca-se na memória dos mais velhos por representar uma espécie de entreposto comercial, que era denominado “Porto da Barreira”. Ali se transacionavam vários produtos e era escoada também, parte da produção extrativa, da pesca, cultivo em roças, artesanato dentre outras atividades.

O fluxo de mercadorias, pessoas e embarcações ao longo do rio Guamá justificava-se pela produção desenvolvida nas fazendas, nas roças, na pesca e no extrativismo praticado por famílias indígenas e negras que se deslocavam através dos rios, detendo-se em pequenos portos e embarcações à beira do rio Guamá. A dinâmica da agricultura do vale do Guamá e do Capim é observada por Wallace, que descreve a fartura das terras:

Algumas vezes, fomos percorrer os seus canaviais, embarcados na dita canôa (feita sem nenhum prego e de uma única árvore), tripulada por oito negrinhos e meninotes índios, remadores os quais estavam sempre prontos para tal serviço.



Este ano seu canavial estava muito viçoso. Tinha o comprimento de milha e meia por um quarto de milha de largura. Cortam-no oito estradas, todas elas, de cada lado, plantadas de bananeiras e de abacaxis.

Informou-me que quando esses frutos amadureceram (na quadra de cheias), os seus escravos e índios podem apanhá-los á vontade, e nunca conseguiram acabarem com eles todos.

Conjuntamente, era, entretanto, além de sua bonita vista, uma amostra da superabundância produzida por um solo fértil, sob um sol tropical.

A sede da freguesia de São Miguel do Guamá, às margens do rio, também tinha o porto como principal referência de comércio, recebimento, troca e transporte de mercadorias e pessoas estabelecendo, portanto, uma conexão com a produção de diferentes localidades e regiões, já que o rio Guamá constituía-se como principal via de acesso entre o Maranhão e Santa Maria de Belém do Grão Pará.

As referências aos recursos hídricos aparecem com destaque na descrição cartográfica dos limites geográficos do município de São Miguel do Guamá apresentada em 01 março de 1915 conforme determinações da lei 1.285:

- Com o município de Ourém: por uma linha partindo das nascentes do rio caeté, seguindo a linha da cota máxima da vertente esquerda do rio Mururé, indo terminar a margem do meridiano que marca a medida da distância da foz do rio Irituia e a Villa de Ourém.
- Com o município de Irituia: pelo thalweg do rio Guamá, até a foz do igarapé Jurujaia.



- Com o município de São Domingos da Boa Vista: pelo thalwey do rio Guamá até a sua junção com o rio Capim e pela thalwey do rio Guamá, até a divisória das águas afluentes as margem direita de Bujarú, afluente esquerda.
- Com o município da capital: por uma linha reta traçada do ponto da margem direita do rio Guajará, fronteira a foz do rio Bujaru, até a extremidade sul da linha do oeste dos terrenos pertencentes ao instituto Santo Antonio do Prata ficando seis quilômetros aquém do ultimo ponto.
- Com o município de Igarapé Assu: por uma linha paralela a antiga estrada telegráfica para Bragança, a distancia de seis quilômetros para o sul, a principiar do ultimo ponto do limite do município da capital, até encontrar o prolongamento para o sul da estrada telegráfica de salinas para Capanema.
- Com o município de Bragança: por uma reta desse ultimo ponto da linha precedente até as nascentes do rio Caeté. (ANNAES DA BIBLIOTECA E ARCHIVOS PUBLICO DO PARÁ 1916, p.708).

Nesse circuito hidrico/comercial, inúmeros empreendimentos foram desenvolvidos a partir de atividades múltiplas em áreas abertas, em pequenos povoados e vilas, por grupos de famílias, individualmente e em grandes propriedades como no caso demonstrado nos relatos de Wallace. Em seus registros, o viajante deixa transparecer as relações tensas entre senhores e escravos ao observar as estratégias de controle executadas pelo Sr. Calixto sobre seus trabalhadores. Wallace (1939, p. 139):

Contou-me ele que, nos seus serviços, os escravos e os índios trabalham juntos, e é por essa forma que se con-



segue melhor e maior rendimento de trabalho dos últimos, do que por qualquer outro sistema.

Os índios não se submetem à disciplina, quando trabalham sós; porém, quando trabalham juntamente com os escravos, que tem horas certas para a começar e.

Deixar o serviço, bem como tarefas marcadas para realizar, eles se submete a todas as exigências, executando alegremente as mesmas obrigações.

O Sr. Calixto me assegurou que ele compra escravos, mas, nunca vende nenhum, senão como última punição, por conduta incorrigivelmente má.

A estratégia do trabalho em conjunto, deliberada e imposta pelo proprietário, lhe permitia alcançar o disciplinamento e controle sobre os trabalhadores indígenas e a mesma regra funcionava em relação aos escravos. Assim, conseguia maior disciplina de ambos, os primeiros, explica Calixto, aceitando horários e ritmos, com menos resistência, e registra: “eles se submetem a todas as exigências, executando alegremente as mesmas obrigações”. O Sr. Calixto estava obstinado em ter a disciplina dos indígenas e o controle da conduta dos escravos, entre esta a rebeldia e a fuga. Estas situações se reproduziram com frequência na região bragantina pertinente ao circuito espacial em análise como destaca Castro (2006) no livro “Escravos e Senhores de Bragança”

A aproximação social de ambas as categorias de trabalhadores lhes permitia tecer estratégias e cumplicidades, que muitas vezes desdobraram na formação de mocambos ou resistências de dimensão política maior como ressalta como no caso da Cabanagem⁷, iniciado em 1835, que contou com a forte participação de índios

7 Salles (2005) aponta que a participação do negro na Cabanagem foi autônoma e renderam várias lideranças políticas populares, no caso da região agrícola do Guamá a fazenda Pernambuco foi palco de lutas e levantes de escravos que se configuraram em um dos episódios mais sangrentos da “Cabanagem”.



e negros contra os poderes constituídos, exercidos pelas elites portuguesas na região.

Muitas situações eram resolvidas através de negociações que permitiram em alguns casos o afrouxamento das normas e castigos e a ampliação da autonomia de índios e negros frente a seus senhores, revelados em pequenas conquistas relacionadas à permissão para visitar parentes, realizar rituais, cultivar roças, coletar frutos, pescar, caçar, constituir famílias ou ampliar o tempo de descanso, dentre outras exigências, que podem explicar a maneira autônoma⁸ quando constituíram seus próprios espaços e obtiveram reconhecimento frente aos outros sistemas culturais na região.

Velho (1972) sustenta que, algumas comunidades quilombolas ou mocambos, suscitaram práticas sociais, demarcadas por manifestações em busca de reconhecimento e direitos, construindo relações de solidariedades políticas com grupos de etnias diversas. Estabeleceram interrelações comerciais, simbólicas e sociais com as comunidades próximas, com fazendeiros ou mesmo outras organizações quilombolas, vilas e povoados garantindo amplas redes de trocas e reconhecimento. O autor aponta que alguns grupos amocambados ou Aquilombados procuravam fixar-se não muito longe dos locais onde pudessem efetuar trocas mercantis diversas. Com frequência, os quilombolas desenvolveram práticas econômicas integradas à economia local, atreladas às relações sociais complexas que podiam contar com a participação de “taverneiros” e escravos de outras regiões.

8 No que se refere às reivindicações e manifestações autônomas de negros no Grão Pará Gomes (1993), verificou a constituição de diversos campos negros vivenciando relações complexas com a sociedade dominante. Os aquilombamentos se caracterizavam por formas de protestos reivindicatórios constituídos por escravos pertencentes a uma mesma localidade e/ou fazendas, sendo, na maioria das vezes, cativos de propriedade de um mesmo fazendeiro. Envolvidos em situações que podiam durar alguns meses e até mesmo anos, esses escravos aquilombados reivindicavam para garantir o direito de negociar ou mesmo ampliar suas autonomias perante seus senhores.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ciência ocidental foi estruturada e ossificada a partir de sabedorias, conhecimentos e linguagens inspiradas, extraídas e copiadas de saberes ancestrais encontrados e reproduzidos até hoje em terras tradicionalmente ocupadas (Almeida, 2004), por meio de saberes afro-diaspóricas, afroindígenas e griôs. A memória e a oralidades constituem fios de ligações aos saberes ancestrais. Os grupos étnicos que habitavam a região desenvolveram relações socioambientais, culturais e simbólicas a partir de seus modos de vida criando, refazendo e reproduzindo técnicas, conhecimentos e construções simbólicas.

A estratégia de organização coletiva e familiar permitiu a elaboração de domínios específicos sobre a natureza com referência ao uso comum do território informa Andrade Neto (2009). As vivências coletivas, necessárias à sua existência, estabeleceram configurações sociais voltadas à apropriação dos recursos que diferia dos interesses de colonizadores, missionários, iniciativas privadas ou incentivadas pelo Estado.

Costa (1988) registra que até pelo menos o final do século XIX, o rio Guamá e seus afluentes configuraram-se como as principais vias de acesso e deslocamento para região nordeste do Grão Pará e foi o principal canal pelo qual se desenvolveram as relações sociais que explicam a formação de municípios como São Miguel do Guamá, Ourém, Irituia e Bragança. O rio Guamá foi um importante celeiro de recursos hídricos, florestais, minerais e animais para aqueles agentes sociais frequentemente invisibilizados como indígenas ribeirinhos e quilombolas, migrantes e os denominados “caboclos”, que constam nos registros estatísticos sobre uma “zona densamente povoada”.



Referências

ALMEIDA, A. W. B. Terras tradicionalmente ocupadas: Processos de territorialização e movimentos sociais. Juiz de Fora: Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais, v. 6, n. 1, mai 2004.

_____. Terra de quilombos, terras de indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faixinais de fundo de pasto: terras tradicionalmente ocupadas. 2 Ed, Manaus: PSGCA / UFMA, 2008.

ALMEIDA, A. W. B; DOMINGUES, H. M. B. A História Das Ciências e os Saberes na Amazônia. Rio De Janeiro/ São Luís: Casa 8, 2016.

ANDRADE NETO, J. A. Terras de Uso Comum e Ação Oficial. In: TRABALHO APRESENTADO NO VIII CONGRESSO LATINO AMERICANO DE SOCIOLOGIA RURAL, Porto de Galinhas, 2010.

ANNAES DA BIBLIOTECA E ARCHIVOS PUBLICO DO PARÁ. Periódicos, Belém: Instituto Lauro Sodré, 1916.

ANNAES DO ARQUIVO PUBLICO DO PARÁ. Termo de nomeação e assignação do território e districto da vila de Ourém. Belém: Arquivo Público do Estado do Pará; Secretaria de Estado da Cultura, v. 3, t. 1, 283 p., 1997.

BEZERRA NETO, J. M. Escravidão negra na Amazônia: Séculos XVII /XIX. Belém: Paka-Tatu, 2001.

BOURDIEU, P. A. O Senso prático. Petrópolis, RJ. Vozes, 2009.

_____. O Poder simbólico. Rio de Janeiro: (Coleção Memória e sociedade. DIFEL. 1989.

BRITO, L. C. Inventário de São Miguel do Guamá. Pará/Castanhal. UFPA, 1989.

(Monografia de Graduação). CADERNOS ITERPA. Regularização territorial: A regularização Fundiária como instrumento de ordenar o espaço e democratizar o acesso a terra. v. 1, 2009.

CARMACK, R. M. Etnohistoria y teoria antropológica. Cuadernos del seminario de integracion social guatemalteca. n. 26. Guatemala, 1979.

CASTRO, E. M. R. Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais. In:

CASTRO, E. M. R; PITON F. Faces do Trópico Úmido: conceitos e novas questões sobre desenvolvimento e meio ambiente. Belém: Cejup; NAEA/UFPA, 1997.

CASTRO, E. M. R. Escravos e senhores de Bragança. Belém; NAEA-UFPA, 2006.

CARTÓRIO DO 1º OFFICIO. Registro de Títulos e Documentos. São Miguel do Guamá. 2010.

COSTA, M. G. P. da. Novos rumos, novos sangues e finalmente o progresso. São Miguel do Guamá, Pará: Moderna, 1988.

DINIZ, Raimundo Erundino Santos. Territorialidade e uso comum entre os quilombolas de Santa Rita da Barreira em contradição com “políticas de etnodesenvolvimento” / Raimundo Erundino Santos Diniz; Orientadora, Rosa Elizabeth Acevedo Marin – 2011.

FERREIRA NETO, E. História e etnia. In: CARDOSO, C. F. Os domínios da história. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

FOUCAULT, M. A arqueologia do saber. 3 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

GEERTZ, C. O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

GOMES, F. G. Quilombos, histórias e invenções da liberdade e do cativo. Cadernos do Cen-



tro de Filosofia e Ciências Humanas. Belém, n.1, 1993.

GURRÃO, J. O êxodo rural no município de São Miguel do Guamá: comunidade Nossa Senhora de Fátima. Pará - Castanhal, UFPA, 1999. (Monografia de Graduação)

LEITE, I. B.. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas etnográficas.

LÉVIS-STRAUSS, A ciência do concreto. In: _____ O pensamento Selvagem. São Paulo: Nacional, 1962.

MACIEL, A. S. O. Nós sempre tivemos vontade de ter nossa história contada em livro: Um estudo sobre a comunidade Quilombola de Santa Rita da Barreira (São Miguel do Guamá). Pará - Castanhal. UFPA, 2005. (Monografia de Graduação).

O'DWYER, E. C. (Org.). Identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: FVG, 2002.

PARÁ. Diário Oficial nº 31808. Instituto de Terras do Pará. Criação do Território Estadual Quilombola: Santa Rita da Barreira. Belém, 2010.

SALLES, V. O negro no Pará: sob-regime de escravidão. Brasília, DF: MEC; Belém: SECULT; Fundação Cultural "Tancredo Neves", 2005.

VELHO, O. G. Frentes de expansão e estrutura agrária. Estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

VELHO, O. G. Capitalismo autoritário e campesinato no Brasil. Rio de Janeiro. Difel, 1976.

WALLACE, A. R. Rios Guamá e Capim. In: Viagens pelo Amazonas e rio Negro 1823-1913. Brasília, DF: [s. n.]. Companhia da Editora Nacional, 1939.



CAPITULO III

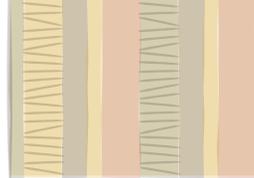
Quilombos Contemporâneos do Amapá: Lutar, Ocupar e Demarcar

*Rosa Elizabeth Acevedo Marin
Raimundo Erundino Santo Diniz*

INTRODUÇÃO

As políticas identitárias específicas de quilombolas, as demandas e as mobilizações dessa categoria frente o Estado do Amapá, adquirem formas deletérias na interpretação das estruturas governamentais locais. Entre outras iniciativas, monta-se uma infraestrutura institucional, com escassa capacidade para executar as políticas de reconhecimentos e titulações de territórios quilombolas. Somam-se a estas fragilidades os diversos conflitos socioambientais causados pela instalação de projetos de infraestrutura e de desenvolvimento aprovados pelo Estado, muitas vezes sobrepostos aos territórios quilombolas.

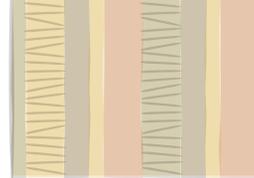
Ao longo desta análise serão apontadas situações sociais concretas e análises de documentos de instituições (Ministério Público Federal) documentação e entrevistas como no Ministério Público Estadual, Assembleia Legislativa do Amapá, INCRA, em matérias jornalísticas. E ainda, em registros diversos, especialmente, declarações de movimentos, associações que refletem as mobilizações sociais dos quilombolas para fazer frente aos atos do Estado que se revelam na contramão de suas reivindicações territoriais, sociais e políticas. Nessa perspectiva neste trabalho são estudadas as situações sociais das comunidades quilombolas no Estado do Amapá e as ações jurídicas e políticas recentes que comprometem a reprodução de territorialidades quilombolas, memórias griôs e preservação da biodiversidade no estado.



O Estado do Amapá apresenta peculiaridades ambientais, étnicas e culturais que deveriam ser integradas de forma horizontal ao discurso e projeto de desenvolvimento. A dinâmica produtiva modernizada recorrente no Amapá retira autonomia de manejo, conservação, preservação, memórias griôs ancestrais e reprodução sociais realizadas há séculos pelos povos tradicionais do Amapá. De outro lado, os grandes empreendimentos industriais agrícolas, mineradores, hidroelétricos, pecuaristas recebem vários incentivos do governo permitindo aos mesmos a incorporação e controle das propriedades, forças produtivas e meios de produções em ritmo de acumulações materiais cada vez mais contundentes.

A perspectiva democrática aludida na constituição de 1988 fomentou o conceito de participação mesmo que os instrumentos, regras e artifícios utilizados para organizar esta pretensa participação tenha sido negada como vem sendo demonstrado em várias experiências no Estado do Amapá. De outro lado os grupos sociais atingidos têm forjado estratégias de participações e manifestações oficiais e oficiosas através de práticas associativas, audiências públicas, fóruns, e formação de comissões representativas como se vê em relação às mobilizações quilombolas no Estado do Amapá. Tais organizações sociais, empreendidas a partir da década de 1980, foram singulares para descortinar a grande diversidade de grupos, minorias, maiorias e sujeitos, que durante muito tempo foram invisibilizados, pelo discurso do vazio demográfico na Amazônia. Indígenas, quilombolas, seringueiros, castanheiros, quebradeiras de coco babaçu, ribeirinhos, pescadores, caranguejeiros, passaram a receber luzes e obrigaram repertórios, censos e estatísticas incluírem as identidades coletivas.

Diversas realidades localizadas dos quilombolas no Estado do Amapá são reveladoras dos jogos de disputas, tensões e negociações que envolvem os territórios quilombolas e as pressões do mercado de



terras ávido por novas áreas para expansão da soja, pino, eucalipto na zona do cerrado. Todavia, muito parcialmente são divulgadas na imprensa local⁹ as informações, decisões e debates que tem efeitos sobre as comunidades quilombolas que interferem, obstaculizam os processos de titulação. As entidades, institutos, Secretarias revelam posição acomodatória às exigências desenvolvimentistas e priorizam discursos e ações de cunho cultural para os afrodescendentes.

CENSOS, TERRAS, IMPRECISÕES INSTITUCIONAIS E TENSÕES

O Estado do Amapá possui uma superfície de 143.453,7Km², sendo que 88,63% estão sob domínio da União (INCRA com 66,26%; IBAMA com 14,20% e FUNAI com 8,17%) e 11,37% sob sua jurisdição, o que representa uma extensão de 1.632.297ha distribuídos em glebas nos diversos municípios, exceto Oiapoque, Serra do Navio, Ferreira Gomes e Cutias, informa Shimoyama (2008).

O INCRA é o único responsável pelas titulações de terras no Estado do Amapá. Segundo os técnicos desse órgão a morosidade se justifica entre outros fatores pelas indefinições em relação a gerência das terras no Estado do Amapá. Na Constituição Federal, de outubro de 1988, o Território do Amapá foi elevado à categoria de Estado da Federação e foi necessário um processo de transformação para os procedimentos da questão fundiária que foram contemplados na Constituição Estadual de 1991.

Nessa área foi implantada a Coordenadoria Especial de Terras do Amapá (COTERRA) pelo Decreto N° 0030 de 17 de julho de 1989, alterada para a Coordenadoria de Terras do Amapá pelo Decreto

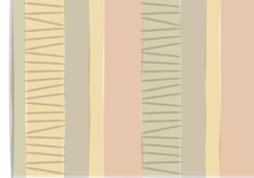
⁹ Em hipótese a imprensa do Estado do Amapá é fonte para acessar informações, e reconhecer os interesses e ações do poder econômico, devidamente articulado com o poder político. O jornal G1 da "Rede Amazônica", vinculado ao Globo tem apresentado notícias que precisam ser analisadas com destreza à medida que representam um canal de comunicação no qual transitam vários agentes e instituições cujas ações se articulam na defesa de interesses particulares estreitamente atrelados.

Nº 0046 de 16 de novembro de 1989 e depois para a Coordenadoria Estadual de Terras do Amapá (Decreto Nº 0017 de 30 de março de 1990). Em 1991 foi criado o Instituto de Terras do Amapá (TERRAP), mediante o Decreto Nº 0214 de 31 de outubro de 1991, com a finalidade de administrar o Patrimônio Fundiário do Estado do Amapá. Por último, transformaram-se em Instituto do Meio Ambiente e de Ordenamento Territorial do Amapá (IMAP) por força da Lei Nº 1.184 de 4 de abril de 2008, vinculado à Secretaria de Estado do Meio Ambiente (NASCIMENTO, 2009: 40).

“Nascimento (2009: 55) explicita que nos termos do Decreto Nº 6291 de 07 de dezembro de 2007 foram transferidas gratuitamente ao domínio do Estado do Amapá as terras pertencentes à União”, mas que se trata de “normativo cuja constitucionalidade é duvidosa”, tal como retratada nos autos do processo Nº 2006.31.00.000335.5 na ação reivindicatória em tramite na 1ª Vara Federal da Seção Judiciário do Amapá. A jurisdição fundiária na época foi sistematizada no quadro a seguir:

FIGURA 02 TABELA - JURISDIÇÃO DAS ÁREAS AMAPAENSES

JURISDIÇÃO FEDERAL	ÁREA (ha)	% do AP
Unidade de conservação (IBAMA)	5.915.424.00	41,23
Terras indígenas	1.185.454.00	8,26
Assentamentos da Reforma Agrária	957.995.00	6,69
Área de Jurisdição da INCRA	4.098.739.00	28,57
Sub-TOTAL	12.157.612.00	84,75
JURISDIÇÃO ESTADUAL	ÁREA (ha)	% do AP
Unidade de conservação	828.164.00	5,78
Assentamentos da Reforma Agrária	7.924.00	0,06
Área de Jurisdição do TERRAP	568.047.00	3,95
Sub-TOTAL	1.404.135.00	9,79
Propriedades particulares	783.623.00	5,46
TOTAL GERAL	14.345.370.00	100



O autor destaca que “A transferência era um imperativo, pois as decisões concernentes à ocupação do território amapaense sempre foram tomadas pelo governo federal, por meio de suas instituições, dentre eles o INCRA, a revelia do Estado, que embora emancipado estivesse impedido de gerir seu acervo patrimonial fundiário”.

As terras sob a jurisdição do INCRA no Estado do Amapá, segundo os cálculos de Gallazi, coordenador da Comissão Pastoral da Terra (CPT) no Amapá equivale a 4.914.871, 23 hectares. Com base em novos cálculos Gallazi elabora a Tabela das Terras Ocupadas excluídas da transferência para o Amapá e no qual insere a categoria: “Áreas de quilombos (fase de reconhecimento)”.

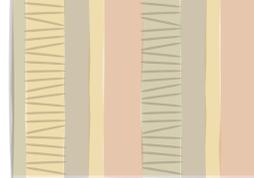
FIGURA 01 TABELA - TERRAS OCUPADAS EXCLUÍDAS DA TRANSFERÊNCIA PARA O AMAPÁ

Projetos de assentamento	1.181.142.00
Áreas já tituladas	442.478.92
Domínios reconhecidos pelo Pará (até 1943)	291.576.00
Áreas de quilombos (fase de reconhecimento)	52.320.00
Situações já constituídas (CPCV e posses)	1.207.055.48
Terras que serão excluídas da transferência	3.174.572.40

Fonte: Nascimento, 2009: 56

Esses dados são importantes aos debates sobre as diferentes maneiras de apropriações das terras no Estado do Amapá, escopo para problematizar a Amazônia. Os grupos étnicos e identidades coletivas localizados em terras tradicionalmente ocupadas compreendem a terra como território de dimensões físicas e simbólicas, de outro modo, os grupos econômicos apropriam-se da terra como propriedade, recursos e matérias-primas.

O Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA) lançou

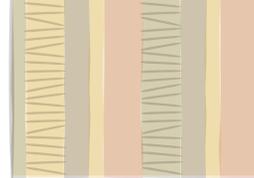


no dia 26 março de 2015 na sede comunitária do Quilombo do Rosa o fascículo N° 9 “Remanescente de Quilombolas do Rosa” e no seguinte dia foi realizada na Universidade Federal do Amapá, a segunda programação com o evento “Fala Quilombola: Territorialidade e conflitos no Amapá, reunindo lideranças dos quilombos do Rosa, Ilha Redonda e Curiaú, do qual se apresentaram as exposições”. As lideranças presentes no evento “Fala Quilombola: Territorialidade quilombola e conflitos no Amapá” expuseram sob ângulo convergente a relação Estado e comunidades quilombolas. Maria Joelma Menezes Ester expôs a luta pelo território do Quilombo do Rosa, que ingressou com pedido de titulação junto ao INCRA e já se passaram dez anos. No total das comunidades quilombolas do Amapá, cujo número estimado é de 133, apenas quatro estão tituladas afirmou Maria Joelma Menezes que insistiu na posição de resistência dos quilombolas às intervenções do Programa Terra Legal e à burocracia do INCRA.

No dia 25 de março havia sido retomado o julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade ADI 3229, ajuizada pelo Partido Democrata – DEM contra o Decreto N° 4887 de 2003 e que se constitui ameaça aos direitos territoriais dos quilombos.

Dez dias antes - em 15 de março de 2016 – o Ministério Público Federal/Amapá, divulgava atos para pressionar o INCRA a romper com sua letargia com base em um conhecimento das situações de conflitos dos quilombos no Amapá. O órgão divulgou no seu site:

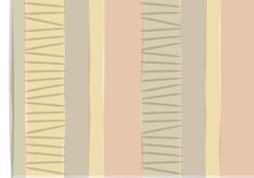
Em favor das comunidades quilombolas, o Ministério Público Federal no Amapá (MPF/AP) ajuizou seis ações civis públicas contra o Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Em cinco delas, a Fundação Cultural Palmares também é processada. O MPF/AP cobra na Justiça a



conclusão dos processos de regularização das terras Cuna-ni, Rosa, Ilha Redonda, São Pedro dos Bois, Lagoa dos Índios e São José do Mata Fome. Segundo levantamento do INCRA, mais de 600 famílias remanescentes de quilombos habitam nessas localidades. As comunidades beneficiadas com as ações têm processo de demarcação e titulação coletiva com tramitação há cerca de 10 anos no INCRA. Na Superintendência do INCRA no Estado do Amapá tramita mais de 20 processos voltados à regularização fundiária quilombola. Quatorze foram abertos há mais de cinco anos; outros cinco aguardam solução há aproximadamente uma década. Das oito fases necessárias até a titulação das terras, a maioria ainda não saiu da terceira. O MPF/AP pede à Justiça Federal que determine ao INCRA concluí-los no prazo de seis a doze meses, conforme o estado do procedimento administrativo. A Fundação Palmares pode ser obrigada a acompanhar e prestar assistência e apoio técnico à autarquia nesse trabalho.

Para o MPF/AP, a demora na efetivação na emissão do título de propriedade constitui lesão irreparável à garantia dos direitos culturais dessa população. “O que se vê é a total omissão estatal quanto à efetivação de políticas públicas, de garantia de integridade do território, ao direito à informação, etc., o que coloca tais comunidades em situação de vulnerabilidade, fragilizando seus laços étnicos e culturais, e tornando suscetíveis aos conflitos internos e externos”, afirma.

As ações ajuizadas em dezembro do ano passado são resultado de representações de associações e lideranças



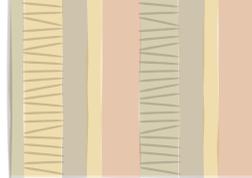
quilombolas ao MPF/AP. A partir dos relatos de violações à integridade de territórios devido à demora do processo de regularização fundiária, existência de conflitos internos nas comunidades e inércia dos órgãos estatais, a instituição Parte dos processos tramita há mais de 10 anos no INCRA.

Em favor das comunidades quilombolas, o Ministério Público Federal no Amapá (MPF/AP) ajuizou instaurou mais de 20 inquéritos. “Abandonadas pelo Estado, essas comunidades vivem à própria sorte”, constatou o MPF/AP no decorrer das investigações.

Cunani

O MPF/AP chama atenção para o caso da comunidade do Cunani, situada no município de Calçoene. Os remanescentes de quilombo tiveram o território incluído no Parque Nacional do Cabo Orange – Unidade de Conservação de Proteção Integral Federal. Isso implicou em limitações de várias ordens ao usufruto da terra pela comunidade. E, ainda, no risco de perda de parte de seu território tradicional.

Há quatro anos, a sobreposição das duas áreas provocou impasse entre o INCRA – responsável pela regularização fundiária – e o Instituto Chico Mendes da Biodiversidade (Icmbio) – gestor da unidade de conservação. Por conta disso, o processo não avança. Especificamente nessa ação, o MPF/AP apresenta à Justiça informações prestadas pelo INCRA que comprovam a existência da comunidade em torno de 1885, cerca de um século antes da criação do parque, em 1980.



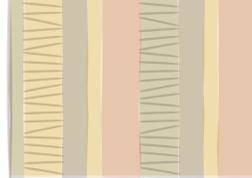
A controvérsia administrativa levou o MPF/AP a processar a União e o Icmbio. A instituição pede à Justiça que obrigue ambos a ouvir a comunidade do Cunani para a resolução do conflito e que, em três meses, o caso seja resolvido. Além disso, pede também que o INCRA conclua o processo de regularização das terras no prazo de nove meses. “Além da consulta à comunidade e da maior rapidez na solução do conflito, o MPF busca impedir que a comunidade tivesse parte do seu território subtraída”, enfatiza o procurador da República Thiago Cunha de Almeida.

“Referente à regularização fundiária do Cunani, o trâmite administrativo já perdura mais de 10 anos, sem que o INCRA sequer tenha conseguido encerrar a primeira fase do procedimento, que é a publicação do relatório técnico de identificação e delimitação (RTID)”, reforça o MPF/AP em trecho da ação.

CRQs

Atualmente, no Brasil, existem 2.007 comunidades remanescentes de quilombos (CRQs) certificadas pela Fundação Palmares. No INCRA, há cerca de 1.300 processos abertos voltados à regularização fundiária dessas comunidades. Desse total, somente 139 terras foram tituladas até 2013. O INCRA emitiu apenas 31 títulos. Ou seja, a autarquia concluiu apenas pouco mais de 2% da regularização quilombola a ser feita.

No Amapá, 33 comunidades são certificadas pela Fundação Cultural Palmares; somente 4 são tituladas: Curiaú, Conceição do Macacoari, Mel da Pedreira e São Raimundo do Pirativa.



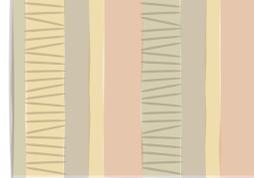
No mês de abril¹⁰ ocorreram reuniões com Comissões da Assembleia Estadual informando e denunciando ameaças de morte dos quilombolas do Quilombo do Rosa e Ilha Redonda. Na reunião do dia 20 de abril de 2015 o presidente do IMAP declarava que a responsabilidade cabia ao INCRA, pois estava na alçada do governo federal.

Diversos dispositivos jurídicos têm sido mobilizados por grupos políticos, organizações no Estado do Amapá com a finalidade de reaver terras públicas registradas em nome da União. Na Assembleia Legislativa foi apresentado o Projeto de Lei N.º. 1103, de 16 de junho de 2007¹¹ que “Autoriza o Poder Executivo Estadual a receber as terras públicas registradas em nome da União, e dá outras providências”, cujos dois primeiros artigos definem os processos e assinala qual seria o órgão responsável:

Art. 1.º. Fica o Poder Executivo Estadual, através do Instituto do Meio Ambiente e de Ordenamento Territorial do Amapá, órgão sucessor do Instituto de Terras do Amapá – TERRAP, nos termos da Lei n.º. 1.078, de 02 de abril de 2007, autorizado a receber da União, por intermédio do Órgão competente, as terras devolvidas ao Ex-Território Federal do Amapá pelo Decreto Lei n.º. 2.375, de 24.11.1987, ainda gerenciadas pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA e não destinadas ou incorporadas ao patrimônio de terceiros.

10 Comissões da Assembleia Legislativa reúne com moradores do Quilombola do Rosa (AP). A informação registra que os quilombolas estiveram reunidos com a Comissão de Agricultura e Abastecimento (CAB), deputada Cristina Almeida (PSB), com deputado Pedro Da Lua (PSC), presidente da Comissão de Direitos Humanos (CDH), deputada Edna Auzier (PROS/AP), vice-presidente da Comissão de Políticas Agrárias (CPA), deputado professor Paulo Lemos (PSB) e o presidente do IMAP, Luiz Henrique, teve como tema principal a discussão junto com a população sobre a regularização fundiária na comunidade quilombola. O presidente do IMAP esclareceu que a questão depende do INCRA, por se tratar de um assunto federal. Postado em 20/04/2015

11 Publicada no Diário Oficial do Estado n.º 4048, de 16.07.07.

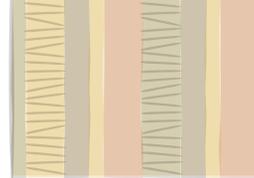


Art. 2º. O Instituto de Meio Ambiente e de Ordenamento Territorial do Amapá fica autorizado a ultimar as providências que se fizerem necessárias à efetiva transferência da dominialidade de tais terras para o Estado do Amapá, agilizando as matrículas, registros e anotações junto aos Oficiais de Registros Imobiliários e, inclusive, a alienar às pessoas físicas ou jurídicas, públicas ou privadas, por título de domínio ou termo de concessão de uso, oneroso ou gratuito, com ou sem licitação, as terras que se destinarem a atender quaisquer das finalidades previstas nesta lei.

O Presidente da República, em 7 de dezembro de 2007, assinou o Decreto N° 6291 mediante o qual “Transfere gratuitamente ao domínio do Estado do Amapá terras pertencentes à União, nos termos do art. 5º do Decreto-Lei no 2.375, de 24 de novembro de 1987, e dá outras providências”. O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no uso da atribuição que lhe confere o art. 84, inciso IV, da Constituição, e tendo em vista o disposto no art. 5º do Decreto-Lei no 2.375, de 24 de novembro de 1987, DECRETA:

Art. 1º. Ficam transferidas gratuitamente ao Estado do Amapá as terras públicas federais situadas em seu território que estejam arrecadadas e matriculadas em nome da União, localizadas em até cem quilômetros de largura de cada lado do eixo das rodovias federais já construídas, em construção ou projetadas, às quais se refere o Decreto-Lei no 1.164, de 1º de abril de 1971, bem como o Decreto-Lei no 2.375, de 24 de novembro de 1987.

O pormenor desse processo apresenta outros desdobramentos no capítulo 3. Demoras e omissões na Titulação dos Territórios Qui-



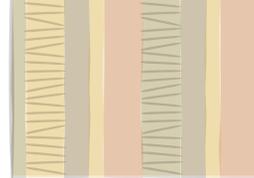
lombolas no Amapá. Nesta introdução está sendo frisado o mais recente “ato de Estado”, sobre a matéria. Nas análises possíveis das medidas e ações do Estado pode se identificar a elaboração, discussão, aprovação, assinatura de um Decreto se configura como um “ato de Estado”, noção articulada por Bourdieu a sua análise do Estado (BOURDIEU, 2010). O decreto resulta de um procedimento político, aparentemente nas operações técnicas privilegio de advogados e juristas e sob o olhar vigilante de políticos (no nível estadual e nacional atuando nas assembleias, congressos, comissões e lobbys). Os mecanismos pelos quais chega a esse resultado estão imerso em jogos, negociações, posicionamentos políticos pouco dados ao conhecimento público.

Quase um ano depois, no dia 15 de abril de 2016 foi assinado o Decreto N° 8.713 que “Regulamenta a Lei no 10.304, de 5 de novembro de 2001, no que se refere à transferência ao domínio do Estado do Amapá de terras pertencentes à União”. No Artigo 1º decreta: “Art. 1º Ficam transferidas ao domínio do Estado do Amapá as terras (glebas) arrecadadas e matriculadas em nome da União discriminadas no Anexo I.”. Um dos parágrafos diz respeito aos territórios quilombolas: g) territórios quilombolas já delimitados e aqueles a serem delimitados pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA por meio de relatório antropológico no prazo de vinte meses, contado da data de publicação deste Decreto, conforme o Anexo III;

FIGURA 03 TABELA - ÁREAS DE INTERESSE DA UNIÃO PARA FINS DE TITULAÇÃO QUILOMBOLA (ART. 68 DO ADCT E DECRETO N° 4.887, DE 20 DE NOVEMBRO DE 2003) COM PROCESSO DE REGULARIZAÇÃO FUNDIÁRIA EM CURSO NO INCRA NO ESTADO DO AMAPÁ, EXCLUÍDAS DA TRANSFERÊNCIA

Nº DO PROCESSO INCRA	COMUNIDADES
54350.000260/2014-48	Alto Pirativa
54350.001368/2005-67	Ambé
54350.000511/2012-22	Curralinho
54350.000346/2004-07	Cunani
54350.00168/2013-49	Campina Grande
54350.001169/2013-30	Carmo do Maruanum I
54350.000902/2008-61	Cinco Chagas do Matapi
54350.000393/2005-23	Conceição do Macacoari
54350.000361/2010-95	Engenho do Matapi
54350.001367/2005-12	Ilha Redonda
54350.000153/2011-77	Igarapé do Palha
54350.001037/2013-37	Igarapé do Lago
54350.000408/2010-11	Kulumbu do Patuazinho
54350.000348/2004-98	Lagoa dos Índios
54350.000739/2014-84	Lagoa do Maracá
54350.000344/2005-91	Mel da Pedreira
54350.000100/2012-37	Nossa Senhora do Desterro dos Dois Irmãos
54350.000700/2004-95	Rosa
54350.001002/2011-36	Ressaca da Pedreira
54350.000691/2008-66	São Tomé do Aporema
54350.000221/2012-89	Santa Luzia do Maruanum
54350.000254/2012-29	São Miguel do Macacoari
54350.001106/2005-01	São José do Mata Fome
54350.000174/2006-25	São Pedro dos Bois
54350.000014/2013-13	São José do Matapi do Porto do Céu
54360.000140/2007-01	São Raimundo do Pirativa
54350.000120/2014-70	Santo Antônio do Matapi
54350.001694/2013-84	São João do Maruanum II
54350.001695/2013-29	Tapereira

Fonte: INCRA (2018)



Com base nas situações sociais, realidades locais e atos de Estado procedem a produzir e provocar algumas reflexões em um momento que sugere mudanças na esfera jurídica e institucional a propósito da titulação quilombola no Estado do Amapá.

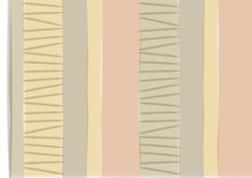
A complexidade da questão está dada na dimensão política, jurídica, ética no qual é preciso observar o próprio momento político do país no qual ocorre a assinatura do decreto N° 8.713; as estruturas técnico-burocráticas locais e o posicionamento de forças sociais. Entre elas destacam-se as mobilizações dos quilombolas, os avanços e formas de politização, as condições de possibilidade para intervir, participar com autonomia nos processos. Esses grupos podem se tornar mais vulneráveis na nova institucionalização dos domínios das terras no Amapá.

Os quilombolas do Amapá tem consciência política sobre o imperativo de caminhar, marcar passos rápidos, seguros e firmes para ter os direitos territoriais preservados na nova institucionalização que se opera no Estado do Amapá a partir da assinatura do Decreto.

As ações de lutar, ocupar, demarcar estão presentes nos pronunciamentos do movimento quilombola no Brasil após a votação no Plenário do Supremo Tribunal Federal no dia 25 de março de 2015 o julgamento da Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 3239 ajuizada pelo Partido Democratas (DEM) contra o Decreto n° 4.887/2003. Também, é esse o posicionamento dos quilombolas do Amapá, pois elas são indissociáveis da garantia dos seus direitos territoriais.

COMUNIDADES QUILOMBOLAS NO AMAPÁ E SITUAÇÕES DE CONFLITO

No município de Macapá localizam-se dezenas de comunidades quilombolas que estão sob os efeitos dos projetos de infraestrut-



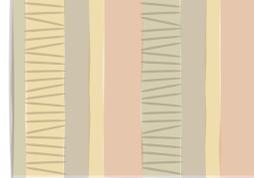
tura (rodovias, estrada de ferro da ICOMI, portos, hidrelétrica, lixão) e os econômicos (exploração de manganês, caulim, expansão da soja, plantação de eucalipto e pinus) que em décadas recentes são apontados por efeitos sociais e ambientais graves. Inicia-se por mencionar duas intervenções que provocam conflitos socioambientais e adquirem uma dimensão jurídica e política que se estende ao longo de vários anos.

A primeira intervenção está articulada com o encerramento das atividades de extração de manganês pela ICOMI (1998) quando a empresa busca alternativas para o depósito dos rejeitos, optando por áreas dentro do território titulado dos quilombolas de Curiaú¹² e estende-se o território reivindicado pelo Quilombo do Rosa¹³. A ICOMI pretendia depositar mais de 384 mil toneladas de rejeito tóxico em bacias cavadas o que mobilizou os agentes sociais.

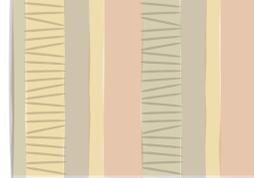
No documento elaborado pelo Ministério Público Estadual Autos de Investigação Preliminar no 1606/2004/Apenso-Anexos Registro nº 395/08-PRODEMAC O Ministério Público Estadual, através dos Promotores de Justiça subscritores, titulares da Promotoria de Justiça do Meio Ambiente, Conflitos Agrários, Habitação e Urbanismo – PRODEMAC entraram com Ação Civil Pública Ambiental, com fundamento no art. 1º, inciso I, da Lei nº 7.347, de 24 de julho de 1985, com Pedido de Tutela Antecipada. Em um dos argumentos historia-se a proposta de implantação do depósito do rejeito da empresa:

12 O território do Quilombo de Curiaú com uma extensão de 3.321.89.31 hectares foi recebido pela Associação dos Moradores do Quilombo do Curiaú, Estado do Amapá (AMQC) da Fundação Cultural Palmares através do Título de Reconhecimento de Domínio FCP Nº 01/1999 e é abrangido pela Área de Proteção Ambiental do Curiaú, criada pela Lei 4.31 de 15 de setembro de 1998, com uma extensão de 21.676 hectares. Ver informações adicionais em CANTUARIA, E. 2011.

13 A proposta para depósito dos rejeitos estendia para uma área situada na BR 252 - Km 25 dentro do território reivindicado pela Associação de Moradores e Produtores da Comunidade Remanescente de Quilombolas do Rosa - AMPCRQR. No Fascículo 9 Remanescente de Quilombolas do Rosa estão identificadas e fotografadas as células que chegaram a ser cavadas.



Posteriormente, a ICOMI optou pela implantação de um aterro com o fundo e as laterais compactados e cobertos por uma manta impermeabilizante, a ser construído no quilometro 34 da BR 156, as proximidades da Estrada de Ferro, no município de Macapá, área esta que, segundo a empresa, por suas características geológicas e hidrológicas, ofereceria melhores condições técnicas para a disposição final do rejeito. Todavia, comunidades tradicionais que residiam às proximidades não aceitaram a instalação do projeto, chegando inclusive a atear fogo em parte da manta que impermeabilizaria o aterro[12]. Em outubro de 2001, houve uma tumultuada audiência pública a respeito do novo depósito de rejeitos (km 34, as proximidades da Estrada de Ferro), mas, em novembro, a ICOMI conseguiu autorização judicial e transportou cerca de 30.000 m³ de rejeitos contaminado até o local. A comunidade do Curiaú ficou revoltada e parte da obra foi depredada por alguns de seus integrantes[13]. O local foi abandonado, permanecendo até hoje impactado pela abertura de uma grande cava, acumulando resíduos diversos e comprometendo a paisagem da região, onde existe uma Área de Proteção Ambiental criada pelo Poder Público (APA do Rio Curiaú), incluindo uma comunidade quilombola já reconhecida de forma legal e oficialmente pelos órgãos de direito. Como facilmente se constata, somente a partir de 1998, depois do encerramento das atividades de lavra e fechamento das minas, e da questão do vazamento da barragem artificial é que houve a preocupação com a disposição de rejeitos resultantes da operação da mina e, então, iniciaram estudos de caracterização hidrogeologia e hidro geoquímica, abordando a questão



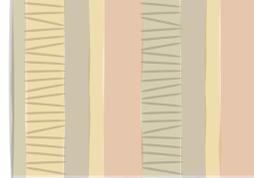
do teor de arsênio desprendido dos finos do minério de manganês, através de Jaakko Pöyry (1998), JPE Engenharia (1998), Fundação Coppetec (2000), Lakefield-Geosol (2001), Instituto Evandro Chagas, e o Laboratório de Química Analítica e Ambiental da Universidade Federal do Pará, além de monitoramento de poços pela AMPLA Engenharia. O caso da contaminação por arsênio até hoje suscita grandes controvérsias no meio da sociedade, não se tendo garantias de que o processo de contaminação se mantenha afetando o ambiente (físico, biótico e social) ou tenha cessado, devendo ser objeto de maior investigação pelo Poder Público. (ACP 11 de maio de 2009). (Anexo 1)

Na atenção necessária a este fato político, jurídico e ambiental datado de 2009 resultam várias observações. Os pesquisadores¹⁴ que tem escrito sobre a comunidade quilombola de Curiaú com ênfase nos conflitos socioambientais tem praticamente omitido os efeitos pelos riscos de contaminação e ignoram as mobilizações desencadeadas no movimento quilombola no Amapá, em especial da capital com esta decisão de depositar os rejeitos da ICOMI.

Chagas (2010) realiza o registro relativamente pormenorizado do debate a respeito dos rejeitos e pontua o posicionamento, primeiro, da população de Santana e em seguida dos quilombolas do Curiaú quando seu território tornou-se alvo da descarga dos rejeitos da ICOMI.

A questão contraditória é a empresa ICOMI ter conseguido a autorização judicial para o transporte do material contaminado.

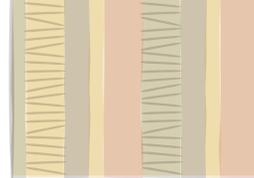
14 Ver: Queiroz, 2009; Acevedo, Silva, Trindade e Queiroz, 2010.



Outro ponto pouco esclarecido é o relativo à multa. Chagas (2010) afirma que no Processo SEMA 32.000.1024/00-A a empresa foi multada em R\$ 40 milhões, todavia:

A ICOMI recorreu da multa em 25/08/2000, solicitando a impugnação do auto de infração 781/2000, alegando desproporcionalidade entre as infrações enumeradas no auto e o valor aplicado, além de questionar os dispositivos legais quanto a não previsão das penalidades aplicadas e a própria legalidade da norma jurídica estadual que amparou a autuação,... Em 16/07/2001, a ICOMI apresentou novas alegações contrárias à multa aplicada, pedindo sua nulidade e integral improcedência. Uma das alegações foi o fato da multa ter sido aplicada por servidores exercendo a função de cargo de confiança (Wagner José Pinheiro Costa – Chefe da Divisão de Monitoramento e de Fontes Poluidoras da SEMA, Heraldo Teixeira Monteiro – Chefe da Divisão de Controle e Fiscalização de Recursos Naturais da SEMA) e não por funcionário efetivo dos quadros da SEMA. A confrontação administrativa da multa continuou envolvendo a ICOMI e a SEMA, como explícito no processo administrativo consultado, onde consta por um lado as manifestações da ICOMI pela impugnação da multa e por outro a SEMA pela manutenção da multa, embate este consubstanciado em pareceres técnicos e jurídicos das partes. (CHAGAS, 2010: 148)

Se os quilombolas e o movimento social conseguiram mesmo que parcialmente, paralisar essa ação, não foi possível impedir o desmatamento generalizado que destruiu a Ponta de Mata da Maria, no quilombo do Rosa e também ficaram enterrados 30.000 m³



de rejeitos no território do quilombo de Curiaú, portanto o risco de contaminação por arsênio não está totalmente afastado.

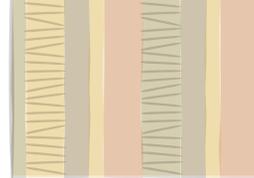
Uma segunda intervenção relaciona-se com a decisão da Prefeitura de Macapá, em 1994, de implantação de um aterro no Km 14 da BR – 210 que teve efeitos inenarráveis¹⁵ na comunidade quilombola Ilha Redonda. Por volta de 2002 os quilombolas iniciaram uma luta cobrando os direitos básicos, como água potável, esgoto, energia, saúde, educação e transporte coletivo. Sob uma perspectiva de direitos territoriais a comunidade de Ilha Redonda em 2007 se dirige ao INCRA solicitando o reconhecimento como quilombola. De fevereiro a maio de 2007 houve a paralisação da permissão de transferência da área da lixeira em decorrência desse requerimento. (CEI, 2009: 57).

A situação foi conduzida até o Ministério Público Federal (MPF) e o Ministério Público do Estado do Amapá (MP/AP) que juntos ingressaram com uma Ação Civil Pública contra a prefeitura. No decorrer foram assinados de Termos de Ajustamento de Conduta e de Compromisso firmados em 2005 e em 2006 que foram descumpridos. O município se comprometeu a programar políticas públicas e a compensar danos socioambientais causados pela destinação final de resíduos sólidos na área. “Os acordos seriam a contrapartida pela cessão de 130 hectares do território da comunidade ao município”. O TAC deveria ter sido cumprido no prazo máximo de dois anos¹⁶. Os dois ministérios exigiam em 2014 que o município programasse políticas públicas e indenizasse a comuni-

15 Em junho de 2013 as pesquisadoras do PNCSEA, Irislane Pereira de Moraes e Rosa Elizabeth Acevedo Marin, acompanhadas pela senhora Joelma Menezes Ester, liderança do Quilombo do Rosa, realizaram uma visita no quilombo Ilha Redonda e dialogaram com senhoras de duas famílias que comentaram a invasão de moscas, baratas, ratos e formigas que tornavam insuportável qualquer atividade mesmo dentro das casas, como a preparação e consumo de alimentos.

16 Ver sobre este assunto a dissertação de mestrado de CEI, Ivana Lúcia Franco. Avaliação dos resultados e obstáculos à implementação do Termo de Ajustamento de Conduta firmado entre o Ministério Público Estadual e o Município de Macapá para gerenciamento de Resíduos Sólidos. UNIFAP. Mestrado em Direito Ambiental e Políticas Públicas. Macapá, 2009.

<http://www2.unifap.br/ppgdapp/files/2013/04/Ivana.pdf>. Acesso em 02/02/2016.

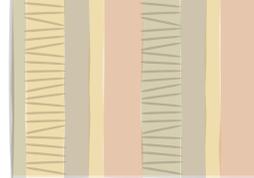


dade em dois milhões de reais por danos ambientais e dano moral coletivo à comunidade quilombola. A situação se tornou mais grave, pois o aterro recebe também o lixo do município de Santana¹⁷.

Ministério Público Federal (MPF) e Ministério Público do Estado do Amapá (MP/AP) pedem à Justiça a condenação do município de Macapá por danos ambientais e morais coletivos à comunidade de Ilha Redonda, a 14 km da capital. O motivo é o descumprimento de acordos firmados com os moradores quando da instalação de lixeira pública na área do quilombo. Em ação civil pública, as instituições querem que o município implemente políticas públicas e indenize a comunidade em R\$2 milhões.

A ação faz referência ao descumprimento de Termos de Ajustamento de Conduta e de Compromisso firmados em 2005 e em 2006. Nos documentos, o município se comprometeu a implementar políticas públicas e a compensar danos socioambientais causados pela destinação final de resíduos sólidos na área. Os acordos seriam a contrapartida pela cessão de 130 hectares do território da comunidade ao município. O TAC deveria ter sido cumprido no prazo máximo de dois anos. A lixeira pública foi instalada há cerca de 20 anos sem autorização ou permissão de órgão ambiental. Sequer foi feita consulta prévia aos moradores, conforme prevê a Convenção nº 169, da Organização Internacional do Trabalho. Desde então, causa dano ambiental e dano moral coletivo à comunidade quilombola.

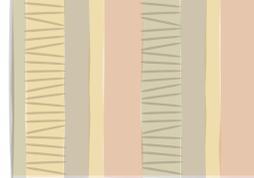
17 Ver a notícia divulgada no site: <http://g1.globo.com/ap/amapa/noticia/2014/05/prefeitura-de-macap%C3%A1-pode-pagar-r-2-milhoes-em-multa-por-dano-ambiental.html>



Há oito anos, cerca de uma década após a instalação da lixeira, os moradores iniciaram luta pela implementação de direitos básicos como água potável, esgoto, energia, saúde, educação e transporte coletivo. O MPF/AP sustenta que “nada, nenhuma das reivindicações da comunidade da Ilha Redonda, foge ao mínimo existencial preconizado em nossa Constituição Federal”. Pelos danos causados aos moradores, o município pode ser obrigado a cumprir os acordos com a comunidade. Entre eles, projetar e construir 50 casas populares, escola, praça, centro de cultura negra, terminal urbano e unidade de transição de saúde. O MPF/AP entende que os pedidos da ação não representam favores a serem “concedidos” pelo poder público municipal. “São, na verdade, direitos constitucionalmente assegurados à saúde, moradia e, sobretudo a possibilidade de concretização de uma diversidade étnico-cultural”, ressalta trecho da ação. Assinam a ação o procurador da República Camões Boaventura e o promotor de Justiça Marcelo Moreira. O processo tramita na 6ª Vara da Seção Judiciária do Amapá sob o número 0006873-72.2014.4.01.3100.¹⁸

Para Castro e Maders (2010) a Promotoria do Meio Ambiente Ministério Público de Macapá através da Promotoria de Justiça de Defesa do Meio Ambiente e Conflitos Agrários – PRODEMAM (criada em 2006) tem acumulado um conjunto de demandas significativas relativas à efetivação de instrumentos jurídicos como Termos de Ajustamento de Conduta, Recomendações e Ações Civis Públicas. Segundo os autores desde sua criação, a Promotoria do Meio

18 Notícia divulgada no dia 16/05/2014 no site <http://www.prap.mpf.mp.br/noticias/noticia.php?cdnoticia=3964>

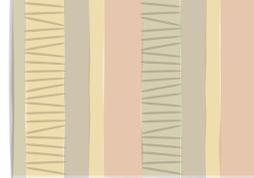


Ambiente assinou um total de 31 (trinta e uma) Recomendações, 30 (trinta) Termos de Ajustamento de Conduta (TAC), 17 (dezesete) Ter de Cooperação Técnica, mais de 700 (setecentos) Procedimentos Administrativos e 17 (dezesete) Ações Civis Públicas (ACP) ajuizadas. Estes últimos fazem parte das etapas do procedimento de responsabilidade civil na tutela ambiental.

Entre as ações do MPE apontadas estão: O TAC celebrado em 2005 que obrigava a Prefeitura Municipal de Macapá a implantar ações que visassem à minimização dos impactos ambientais, sociais e econômicos causados pela atividade de destinação final de resíduos sólidos na forma de lixão, instalado no km 14 da BR-156, bem como a recuperação gradativa da área e concomitantemente, a legalização de uma nova área¹⁹ para a implantação do aterro controlado, assim chamado ao término do termo.

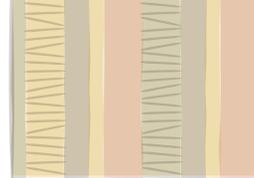
Em 2007 outra situação de agressão socioambiental teve a assinatura do Termo de Compromisso de Ajustamento de Conduta Ambiental entre o MP-AP, Ministério Público Federal e a empresa MMX Amapá Mineração Ltda. (doravante Anglo Ferrous Brazil S/A). Devido irregularidades e desacordos no processo de licenciamento na exploração do minério de ferro no município de Pedra Branca do Amapari relativos às Licenças de Operação expedidas pela Secretaria de Estado do Meio Ambiente (SEMA). A MMX não realizou o pagamento de seis milhões de reais, destinados ao desenvolvimento de projetos socioambientais, definidos pelos promotores de justiça das comarcas de Serra do Navio, Santana e Macapá (municípios afetados direta e indiretamente, com a referida atividade mineral) como informam Castro e Maders (2010).

19 A área em questão pertencia à comunidade de Ilha Redonda, que requeria junto ao INCRA o reconhecimento como área de remanescente de quilombolas. Ficou acordado que a Prefeitura, além de apoiar o reconhecimento de área de remanescente de quilombolas, doaria à comunidade uma segunda área de 18 ha, localizada nas proximidades. Em contrapartida, a Associação dos Moradores da Comunidade de Ilha Redonda se comprometeria a se excluir do processo de reconhecimento de área quilombola, perante o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), a área destinada à nova Lixeira Pública (103 ha.). (CASTRO; MADERS, 2010, p.4)



As compensações previstas no Termo de Ajustamento de Conduta (TAC) obrigaram a empresa: apoiar o Projeto Conservação dos Grandes Felinos na Área de Proteção Ambiental (APA) do Rio Curiaú; Produção do CD Santuário: Unidades de Conservação em Som; Confecção do Atlas das Unidades de Conservação do Amapá; Apoio ao Programa Gestão Descentralizado em Educação Ambiental nas Unidades Escolares de Macapá e Santana; Apoio ao I Encontro Internacional de Direito Ambiental na Amazônia – EIDAM; Realização do Curso de Perícia Ambiental; Aquisição do software PCI Geomática (programa de processamento de imagens para compor o banco de dados cartográficos); Projeto Parque Zoobotânico; Projeto UniVerso EnCantado (capacitação de professores no município de Macapá e Santana, e uso de verso e música dentro da sala de aula); Campanhas educativas na TV; Fortalecimento institucional nas três esferas governamentais ligadas a gestão ambiental (aparelhamento dos órgãos ambientais - eletrônicos diversos, equipamentos de campo, veículos) para os órgãos federal, estadual e municipal, ligados à gestão, fiscalização e patrulhamento); Projeto ZEEU das Áreas de Ressaca de Macapá e Santana (Zoneamento Ecológico-Econômico Urbano); Projeto de Assentamentos e Manejo Florestal.

As denominadas Áreas de Ressaca de Macapá representam situações sociais de ocupação urbana pouco refletida na perspectiva de territorialidades étnicas. Portilho relaciona as mudanças administrativas com a formação do território, os processos migratórios e de urbanização nos anos 1950 e 1980 como fatores de intensificação da ocupação das ressacas. De forma, menos sistemática é reconhecida a ocupação por segmentos de “negros e mamelucos” do que é identificado como periferia. (PORTILHO, 2010). A dinâmica urbana mais recente revela novos conflitos socioambientais pelas ressacas, como tem sido estudado em relação à comunidade quilombola Lagoa dos Índios.



Para o ano de 2009 realizou-se o TAC do Shopping Center Amapá Garden na Rodovia Juscelino Kubitschek, com área total de 72.600 m² o empreendimento está às margens do rio Amazonas, sem cumprir com a distância mínima, bem como as proximidades de área de ressaca (protegidas por lei). As compensações exigiram plantação de 138 árvores na área externa do estacionamento, e mais outras 10 árvores internas ao prédio; plantação de 500 mudas de árvores, com respectivas grades de proteção acompanhadas pela Secretaria Municipal do Meio Ambiente; confecção de 50 placas educativas, em ferro galvanizado, pintadas com as cores, textos e dimensões (...) a serem indicados pela Secretaria Municipal do Meio Ambiente; doação de 100 lixeiras, tipo papeleira (...) ao longo da orla do rio Amazonas, em Macapá; adoção, pelo prazo de três anos, após o início das atividades do shopping, de uma praça municipal localizada nas adjacências do empreendimento; e plano de manejo de resíduos sólidos.

Muitas ações compensatórias, ajustamentos de condutas e cumprimento de penalidades são visibilizadas socialmente sem a compreensão de que os empreendimentos representantes do poder econômico foram obrigados a executá-las. Com frequência grupos econômicos e a própria tecnocracia de Estado provocam interdições e transgressões aos direitos socioambientais coletivos.

Grande parte das áreas afetadas envolvem diretamente territórios quilombolas, áreas pleiteadas ainda não tituladas devido à morosidade burocrática do governo e os recursos naturais fundamentais a existência e continuidade de povos tradicionais, incluindo residentes nos bairros da cidade, capital do Estado.

Em entrevista ao Jornal G1 a senhora Núbia de Souza representante da CONAQ no Estado do Amapá informou que as terras quilombolas das comunidades da Ilha Redonda, Lagoa dos Índios,

Currálinho e São José do Matapí do Porto do Céu, localizadas próximas às áreas urbanas, tem enfrentado situações de tensões e conflitos com a demora no processo de regularização dos territórios. A este depoimento acrescenta-se o fato de serem alvos constantes de invasões por parte de empresas, condomínios e lixões.

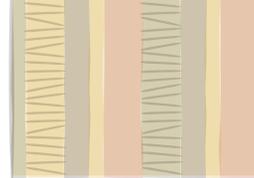
FIGURA 04 MARIA JOELMA MENEZES ESTER
(Liderança do quilombo do Rosa)



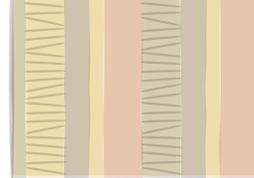
Fonte: PNCSA (2015)

FALA QUILOMBOLA

Bom dia a todos e a todas. Eu me chamo Joelma, sou do quilombo do Rosa, sou quilombola e como a gente tem nas falas de comunidade “nascida e criada naquele lugar”. Mas por conta de algumas coisas a gente teve que vir pra capital, em especial para estudar, e aí com um tempo a gente vem permanecendo. Eu permaneci na cidade, mas os meus irmãos quando foram terminando seus estudos foram voltando, alguns trabalham lá. Então, esse trabalho nosso aqui foi fruto de um evento que aconteceu em Belém, que foi o Seminário ‘Territórios Tradicionais Negros: Desenvolvimento e Enfrentamento ao Racismo’ organizado pela SEPPIR

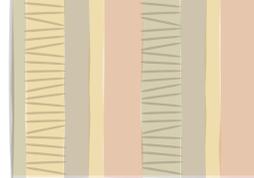


em 17 de maio de 2013, e lá eu tive a felicidade de ter uma fala, de fazer uma intervenção no evento, justamente para o professor Alfredo Wagner, a professora Rosa estava lá. E lá eu conheci a professora Rosa e o professor Alfredo Wagner. Logo após a mesa eu disse que ia falar com ele, e daí a gente começamos. Foi assim uma conversa bem com uma definição e com um mês após, a professora veio a Macapá pra gente reunir com a comunidade e ela apresentar a cartografia pra comunidade. Ela disse que se a comunidade não aceitasse não adiantaria, se a comunidade aceitasse, porque nós somos um conjunto, se faria a cartografia. E daí a gente teve um outro encontro, que foi para apresentar a cartilha e o outro pra gente montar o trabalho e a gente fez todo esse trabalho. Então, o que se tem escrito aqui, transcrito na verdade, é a fala da comunidade, nada foi mudado nessa cartilha, nada do que acontece. É o que aconteceu, nossas vivências do nosso dia-a-dia. Hoje eu acredito que esse fascículo veio muito pra nos ajudar, até porque vai servir não só pra gente, mas também... Olha está aqui, a gente está brigando por nossos direitos porque a gente foi nascido, criado, a gente tem nossos avós, nossos bisavós, e nossas raízes estão aqui né. Então, hoje a comunidade ela vem passando por grandes problemas, são problemas mesmo muito graves, muito sérios, desde ameaça de morte até invasões. E cada vez a gente busca forças pra não desistir, porque a vontade de desistir é muito grande; a vontade de jogar tudo pro alto e sumir é bem maior. Mas a força, a resistência né? pra gente está vendo nossos mais velhos lá dizendo que não vão sair, que prefere morrer lá do que sair dali, faz com que a gente permaneça há brigar cada dia mais e buscar apoios. Então, a cartografia, ela veio muito pra ajudar a comunidade assim de todas as formas, a gente tem um trabalho dentro da comunidade que é muito bom. Então, hoje a juventude



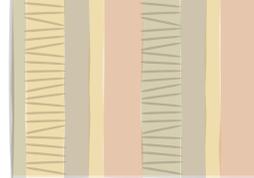
de é que toma conta da associação, então todas as denúncias. A gente está, tem os problemas; a comunidade está em processo de titulação, já foi certificada. Logo cedo à gente estava vendo, conversando sobre isso, por conta de que o nosso processo já tem dez anos e há sempre uma desculpa dentro do INCRA. A gente vai e pergunta como está? O quilombo passou dois anos dentro do INCRA e não foi mexido em nada, e foi engavetado dois anos. Isso por conta de que o superintendente nesse período, que estava lá é a sobrinha de um deputado, no qual é um dos que tem o maior número de terras do Estado do Amapá, e que pra ele não é tão viável ele se preocupar com quilombolas, pra quê? Pra lhe dar trabalho, dá dor de cabeça? Bom!

Existe uma fala que quilombola, indígena e ribeirinho são atraso do Brasil, enquanto que não é. Nós preservamos e eles destroem, certamente é isso, porque a gente cuida. O que a gente cultiva é a agricultura familiar. Então, a gente não destroem, a gente cuida. Outra gente procura os melhores lugares e as terras quilombolas do Estado do Amapá são as terras privilegiadas, porque são os melhores locais, são as comunidades quilombolas. Então, a gente mora próximo à cidade, somos próximos à cidade, somos próximos à BR. E isso para as pessoas que vem de fora, como a gente sempre fala, é muito bom. Para eles é bem mais prático eles ter uma terra dessas. Então a gente já vem há uns dois, três anos, está bem mais forte dentro da comunidade essa questão de invasão. A gente já foi até réu, a comunidade já foi réu por causa da suas próprias terras. A pessoa foi e fez duas, três casas dentro da área do quilombo e a comunidade denunciou à policial federal, e a polícia federal esteve lá e o delegado disse “derruba as casas”, o delegado mandou. A gente foi lá onde construíram as casas, tiramos todas as madeiras, e logo após isso, a pessoa que quis entrar



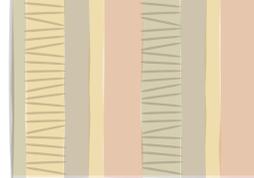
na área saiu da comunidade porque entraram na área dele e derubaram suas casas.

Então, a gente passou assim vários constrangimentos até porque os agentes de polícia estiveram na comunidade. E aí nessa hora a gente tem que arrumar forças e tem que ser bem mais que eles pra gente conseguir inverter a situação. Mas pra gente conseguir isso, nós passamos indo quase que todo dia no CIOSP e o delegado não aparecia. Até que uma das vezes a gente teve que ir pra polícia federal e dizer pro delegado: 'Olha tá acontecendo isso, e o delegado da polícia federal ligar pro CIOSP e dizer: "não, isso não é problema seu". Foi mais ou menos assim, pra gente poder dar uma parada. E aí a pessoa, o delegado da polícia federal conseguiu os dados da pessoa e conseguiu intimar, e quando o delegado do CIOSP disse: 'eu não entendo nada disso, vou mandar o documento de volta pro INCRA, até porque a pessoa que está invadindo a área, apresentou um documento com um mês anterior ao fato, e a comunidade apresentou um documento de cem anos. "Como que você me apresenta o documento agora, aí a gente foi, aí deu uma parada, mas agora voltou de novo, e voltou bem mais forte, bem mais preocupante". E as invasões estão dentro da área do quilombo, tem umas casas numa área que era uma plantação de eucalipto e pediu autorização pra comunidade retirar essa plantação dela do quilombo. E a comunidade deu autorização. Quando a gente tirou, e eu acho, eu acredito que as pessoas pensavam que aquela área era dela; só que a área é do quilombo e da gente. A polícia federal esteve lá, o INCRA também esteve lá e está dentro da área do quilombo. E as pessoas permanecem lá, estão vendendo, fazendo lote e vendendo, mas o processo está correndo, e agora a pouco eu tive a notícia que o Rosa, o Procurador já deu o parecer. Então, o INCRA tem até dezoito meses para resolver toda



a situação do quilombo Essa foi à última notícia que eu tive agora pouco e aí isso já nos deixa um pouquinho mais aliviados, mas enquanto isso o estrago vem acontecendo, as ameaças entraram e vem ameaçando. E aí o ano passado eu fui ameaçada, eu e o meu irmão, mas aí a gente não desiste. A gente tem que continuar, o trabalho é cansativo, nem sempre a gente tem apoio e consegue aquilo que a gente espera, mas a luta continua. Dizer que a gente sempre se segura nas nossas forças, nos nossos movimentos, nas nossas amigas, nossos companheiros quilombolas. Porque muita gente fala, a gente fala sobre isso, a gente sente, que vive na pele o dia-a-dia, e é muito forte. Você está na sua casa e chega uma pessoa, você está com a família, uma pessoa chega com arma e aponta na sua direção. É assim, é bem constrangedor você está ali, está bem e de repente vem à pessoa vai lá no teu trabalho, te chama e diz: “Olha, eu sei quem tu és, isso aqui é pra ti (?)”. Então, é uma coisa assim meio que assustadora, tu não consegue dormir. São relatos de experiências, idéias; é o nosso dia-a-dia. Então, é mais ou menos isso; é muito complicado. Mas o processo está aí, a gente está trabalhando, a gente está na luta, e a cartografia é apenas o começo, a do quilombo do Rosa é o primeiro de muitos outros que vão vir. Eu tenho certeza que isso vai dar certo no Estado do Amapá e a gente não vai parar porque se depender de mim, eu vou fazer de tudo pra gente estar aqui.

Com o apoio da UNIFAP também, porque isso pra gente é muito importante, muito importante mesmo. A gente sempre fala, a gente sempre bateu nessa tecla, cobrava, a gente sempre comentava de ter o apoio de uma universidade, porque tem muito aluno mesmo que pode também estar com a gente trabalhando nisso, e a gente nunca conseguiu. Mas que bom que a gente está aqui, que pra mim é a mesma coisa. Então, a gente tem trabalhado, a

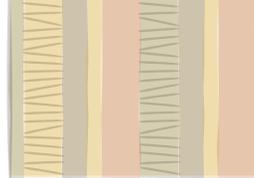


gente continua porque são as mesmas dificuldades de todas as comunidades; são as mesmas, só muda a localização, mas se sentássemos todas as comunidades aqui, você veria que é a mesma coisa, que eu estou falando que aconteceu. Que acontece na minha comunidade, acontece na do Cabral, acontece lá no Curiaú. Mas são quase que as mesmas coisas, então as nossas vidas são assim; a gente trabalha em nossos espaços. Aí então eu acho que a cartografia veio pra abrir os caminhos também, dar-nos apoio. Na terça-feira a gente vai tá lá na Assembleia, a gente conseguiu um espaço de cinco minutos na Assembleia do Estado e a gente vai estar lá apresentando a cartografia, falando dos conflitos, falando de como estão nossas comunidades, e eu acho que isso tanto é bom pra comunidade, quanto é bom pra cartografia, tanto é bom pra UNIFAP.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diversas contradições conferem-se em relação ao projeto de “desenvolvimento” do Estado do Amapá através de ações que se anunciam como políticas de modernização com efeitos acumulativos sobre os povos e comunidades tradicionais dessa unidade da federação. Nestas investidas estão prevalecendo uma desarmonia entre os povos tradicionais e os projetos público/privados que se sustentam em políticas de concessões de terras e protecionismos ambientais.

Almeida (2008) entende que os esquemas interpretativos e ou explicativos da região amazônica e dos povos que nela habitam, fomentaram e construíram versões degeneradas, a exemplo o biologicismo, que comparou, aproximou e submeteu os povos da floresta, a natureza propriamente dita. Gerando uma grande confusão entre os limites da condição humana e da condição animal. Outro



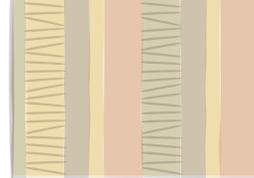
equívoco refere o geografismo, no qual se supervalorizou as dimensões topográficas, hidrológicas, geológicas, abrindo espaço para a teoria do vazio demográfico, densidade e hostilidade do ambiente da floresta como entrave ao desenvolvimento. O dualismo, com predominância a uma visão maniqueísta na qual as populações amazônicas, especialmente os povos tradicionais, representavam o marasmo, em contraposição às tentativas de desenvolvimento, modernização, crescimento e civilização.

O próprio conceito de degradação ambiental segundo o autor foi construído historicamente sob o peso e responsabilidade das formas de viver e fazer das populações consideradas tradicionais na Amazônia. As práticas de sobrevivências, reduzidas ao extrativismo, símbolo de atraso, e especialmente a pequena produção agrícola familiar, apontada por estudos oficiais como agricultura itinerante, de baixa produção, desprovida de técnicas e tecnologias, recorrente a modalidade de corte e queima de áreas.

Grande parte dos projetos pensados para a região como quem insistir no Estado do Amapá desconsideraram, excluíram e visibilizaram a presença e importância das diversas formas de usos dos recursos por povos tradicionais, entre os quais as comunidades quilombolas também coletores, criadoras, extrativistas, pesqueiras e agricultoras.

Em nome de uma modernização e desenvolvimento as políticas públicas voltadas para a região priorizaram a pecuária extensiva, a agricultura, a mineração e a geração de fontes de energia, com destaque para os projetos hidrelétricos.

Com o discurso da viabilidade econômica, ou vocação regional, os grandes empreendimentos comumente foram orientados pela ação do governo e enveredaram para uma pretensa racionalidade produtiva, interligada com a lógica do capital internacional, com

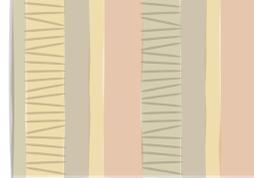


frequência, diretamente financiada pelos grandes órgãos financeiros (BID e BIRD, dentre outros) ou outros investimentos como no caso da AMCEL²⁰.

Em relação à efetivação de políticas de financiamento percebe-se que Empresas, agências financeiras, centros de pesquisa comprometidos com os grandes empreendimentos são os grandes beneficiários sob o discurso do desenvolvimento regional atuam e financiam o processo de degradação, destruição e definhamento da floresta, em larga escala.

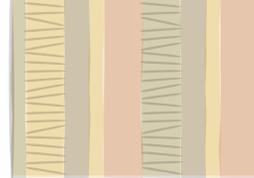
As lutas pelos territórios quilombolas no Estado do Amapá não representam somente o cumprimento de dispositivos jurídicos ou garantia da reprodução social em sua materialidade. Representa acima de tudo a defesa da identidade e diversidade, a garantia às modalidades de saber, fazer e usar as propriedades da natureza, as modalidades de organizações coletivas, comuns, individuais e comunitárias. Representa combater ameaças e estratégias de domínio da floresta, da biodiversidade.

20 Lima et al (2008) escreve a propósito da política de concessão de terras e implantação do Distrito de Florestal do Amapá, na zona central do Amapá, na década de 1970 a qual antecipou a imobilização de 1.5 milhão hectares de terras públicas da União Federal para a plantação pinos. É esta zona que se ocupou com o cultivo de pinos da empresa Amapá Celulose (AMCEL).



Referências

- ACEVEDO MARIN, Rosa E. E; DINIZ Raimundo. E. S. Etnodesenvolvimento e desenvolvimento sustentável nas políticas para quilombolas no Brasil In: OLIVEIRA Assis da Costa; BELTRÃO, Jane Felipe (Organizadores) Etnodesenvolvimento & Universidade: formação acadêmica para povos e comunidades tradicionais. Pará. Gráfica e Editora Santa Cruz, Belém, 2015.
- ACEVEDO MARIN, Rosa E. Menezes, Sebastião, TRINDADE, Joseline, Queiroz. Quilombolas do Curiaú: conflitos socioambientais não resolvidos com a criação da APA do Curiaú. In. ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. (Orgs.) Territórios quilombolas e conflitos. Manaus, PNCSA/UEA Edições. 2010. (p. 169-178).
- ABA, Direito quilombola de volta na pauta do Supremo Tribunal Federal. Comitê Quilombos da Associação Brasileira de Antropologia, Brasília, 2015. Brasília, 17 de março de 2015.
- AMAPA. IMAP Instituto de Meio Ambiente e Ordenamento Territorial do Estado do Amapá. Mortandade de peixes: IMAP divulga laudo técnico. Acesso 30/12/2015. Disponível em: <http://www.imap.ap.gov.br/det.php?cd=3139>.
- _____. IMAP Instituto de Meio Ambiente e Ordenamento Territorial do Estado do Amapá. Governo, consulado japonês e AMCEL discutem relações institucionais e empreendedoras no Amapá. Acesso: 30/12/2015 Disponível em: <http://www.imap.ap.gov.br/det.php?cd=3139>.
- _____. IMAP Instituto de Meio Ambiente e Ordenamento Territorial do Estado do Amapá. IMAP participa de reunião sobre morte de peixes no Araguari. Acesso 28/12/2015. Disponível em: <http://www.imap.ap.gov.br/det.php?cd=3139>.
- _____. IMAP Instituto de Meio Ambiente e Ordenamento Territorial do Estado do Amapá. Loteamentos urbanos implantados pelo Estado do Amapá. Acesso: 27/12/2015. Disponível em: <http://www.imap.ap.gov.br/det.php?cd=3139>.
- _____. IMAP Instituto de Meio Ambiente e Ordenamento Territorial do Estado do Amapá. Projeto de Assentamento Jurisdicional do Estado do Amapá. Acesso 02/01/2016. Disponível em: <http://www.imap.ap.gov.br/det.php?cd=3139>.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Breno de. Antropologia dos arquivos da Amazônia. Rio de Janeiro: Casa 8 Fundação Universidade do Amazonas. 2008
- ALMEIDA Alfredo Wagner Berno de; ACEVEDO MARIN Rosa Elizabeth. Mapeamento social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação: processo de capacitação de povos e comunidades tradicionais: Associação de Moradores e Produtores da Comunidade Remanescente de Quilombolas do Rosa, Amapá, 9 – Manaus: UEA Edições, 2014.
- BASTOS, Cecília Maria Chaves Brito. Conflitos Ambientais Urbanos em Áreas de Ressaca: Um estudo da Comunidade Negra da Lagoa dos Índios em Macapá/AP. Dissertação de Mestrado. Brasília: UNB, 2006.
- BASTOS, Cecília Maria Chaves Brito, BRITO, Daguiete Maria Chaves. Comunidade Lagoa dos Índios. Conflitos e perspectivas na criação de uma área protegida no Amapá. 32 Encontros Anuais ANPOCS. GT. N° 4. Conflitos ambientais, processos de territorialização e identidades sociais. 2008
- http://portal.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_view&gid=2288&l-



temid=230. Acesso em 29 de janeiro de 2016.

BOURDIEU, Pierre. Sobre o Estado. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

CANTUARIA, Eliane Ramos. APA do Rio Curiaú e a cidade de Macapá. Relações sociais, jurídicas e ambientais. Dissertação de Mestrado Universidade Federal do Amapá. Mestrado em Direito Ambiental e Políticas Públicas. Macapá, 2011. 147 p.

CARDOSO, Mirian Limoeiro. Formulações da Política Econômica. In: Ideologia do desenvolvimento – Brasil: JK – JQ. Rio de Janeiro, Paz e Terra. 1978.

CASTRO, Hugo Santos de; MADERS, Gláucia Regina. Promotoria do Meio Ambiente de Macapá: dos instrumentos jurídicos às ações de responsabilidade social e proteção ambiental Planeta Amazônia: Revista Internacional de Direito Ambiental e Políticas Públicas Macapá, n. 2, p. 177-187, 2010.

_____. Comunidades cobram agilidade em regularização de terras quilombolas. Acesso: 23/02/2015. Disponível em: <http://g1.globo.com/ap/amapa/noticia/2015/08/mais-de-30-quilombos-estao-em-fase-de-regularizacao-no-amapa-diz-incra.html>

_____. ICMBio promete chamar quilombo antes de mudanças em terras, no AP. Acesso: 23/02/2015. Disponível em: <http://g1.globo.com/ap/amapa/noticia/2015/08/mais-de-30-quilombos-estao-em-fase-de-regularizacao-no-amapa-diz-incra.html>

CEI, Ivana Lúcia Franco. Avaliação dos resultados e obstáculos à implementação do Termo de Ajustamento de Conduta firmado entre o Ministério Público Estadual e o Município de Macapá para gerenciamento de Resíduos Sólidos. UNIFAP. Mestrado em Direito Ambiental e Políticas Públicas. Macapá, 2009.

CHAGAS Marco Antonio Augusto. Conflitos, gestão ambiental e o discurso do desenvolvimento sustentável na mineração no Estado do Amapá; Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Belém, 2010.

CHELALA, Charles. Cerrado do Amapá pode se tornar nova fronteira agrícola. Disponível em: <http://www.alcilenecavalcante.com.br/alcilene/perspectivas-para-o-agronegocio-no-amapa>

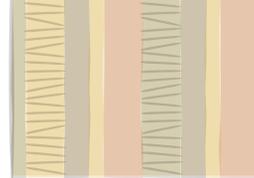
DUPRAT, Deborah. Prefácio. In: SHIRAIISHI NETO, Joaquim (Org.). Direitos dos Povos de das Comunidades Tradicionais no Brasil. Declarações, Convenções Internacionais e Dispositivos Jurídicos definidores de uma Política Nacional. (PPGSA-UFAM / Fundação Ford/PPGDA-UEA). Manaus: UEA, 2007. (PNCSA. Documentos de Bolso).

DINIZ, Raimundo Erundino Santos. Territorialidade e uso comum entre os quilombolas de Santa Rita da Barreira em contradição com “políticas de etnodesenvolvimento”. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Pará, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, Belém, 2011.

INCRA. Acesso: 05.0.2016. Disponível em: http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-andamentoprocessos-quilombolas_quadrogeral.pdf

MORAES, Rinaldo Ribeiro. Um enfoque das teorias de desenvolvimento aplicado às políticas de financiamento na Amazônia: o caso do FNO. UFPA/ Paper do NAEA. nº133 de fevereiro de 2000.

NASCIMENTO, Adilson Gama do. A Reforma Agrária no Estado do Amapá. O processo histórico-institucional fundiário e as consequências dos Projetos de Assentamento sobre a cobertura



- florestal. UNIFAP. Mestrado em Direito Ambiental e Políticas Públicas. 2009. 162 p.
- PORTAL G1 AP, Mais de 30 quilombos estão em fase de regularização no Amapá, diz INCRA. . Acesso: 21/08/2015. Disponível em: <http://g1.globo.com/ap/amapa/noticia/2015/08/mais-de-30-quilombos-estao-em-fase-de-regularizacao-no-amapa-diz-incra.html>
- PORTILHO, Ivone dos Santos. Áreas de Ressaca e Dinâmica Urbana em Macapá. In. VI Seminário Latinoamericano de Geografia. Universidade de Coimbra, Maio, 2010 (15 páginas).
<http://www.uc.pt/fluc/cegot/VISLAGF/actas/tema4/ivone>
- QUEIROS, Silvanaide. Território quilombola do Curiaú e Area de Proteção Ambiental do Rio Curiaú. Interpretações de conflitos socioambientais pela Economia Ecológica. UFPV/NAEA/PPDSTU, Belém, 2008. 115p.
- SILVA, Marcelo Gonçalves. Territórios quilombolas no Estado do Amapá: um diagnóstico. XXI Encontro Nacional de Geografia Agrária. Uberlandia. Minas Gerais, 15 a 19 de outubro de 2012.
http://www.lagea.ig.ufu.br/xx1enga/anais_enga_2012/eixos/1308_1.pdf. Acesso em 20 de janeiro de 2016.
- SHIMOYAMA, Vanilda R. S. Avaliação do Manejo das Plantações Florestais e da Cadeia de Custódia, do Processo de Certificação da Amcel – Amapá Florestal e Celulose Ltda. no Estado do Amapá. Scientific Certification Systems. Brasil/Amapá, 2008.



CAPITULO IV

Deslocamentos, Conflitos e Ameaças ao Processo de Titulação do Território Quilombola de Santa Rita da Barreira em São Miguel do Guamá/PA

Raimundo Erundino Santos Diniz

INTRODUÇÃO

Esta análise objetiva rastrear indícios históricos relativos ao processo de organização e formação do território quilombola Santa Rita da Barreira localizada no município de São Miguel do Guamá. Intenta compreender as relações de tensões do processo de aquisições de terras e a configuração de fazendas locais e famílias negras da que habitavam secularmente as margens do rio Guamá. As relações de conflitos geraram deslocamentos das famílias para uma localidade de terra firma confluente a mesma região antes conhecida como “Barreira antiga” e depois do deslocamento “Barreira”. As famílias lutaram pela permanência e direito a terra/território através de estratégias de aglutinações e defesas ao constituírem-se em comunidade, Associação e depois Território quilombola Santa Rita da Barreira.

As categorias cadastrais e censitárias definidas para mapear os agentes sociais vinculados à “questão agrária” desconsideram o modo de vida e a etnicidade como elemento de diferenciação entre os grupos étnicos. Ocorrem generalizações censitárias sob o ordenamento de identificação do Instituto Brasileiro de Geografia e



Estatística (IBGE) ou por meio de categorias universais de produtores rurais, camponeses, o que dificulta a diversidade de territorialidades e identidades coletivas existentes no que podemos definir como história agrária. As identidades coletivas indígenas, quilombolas, seringueiros, castanheiros, quebradeiras de coco babaçu, ribeirinhos, pescadores, caranguejeiros, para citar alguns, conferem situações sociais específicas, portanto o cumprimento de direitos específicos.

VIOLÊNCIA E CONFLITO AGRÁRIO SOBRE AS FAMÍLIAS

A formação da comunidade Santa Rita da Barreira pertencente ao município de São Miguel do Guamá/PA ocorreu em 1967, e está relacionada à construção de uma nova igreja e à mudança do “santo” padroeiro que foi deslocado do “arraial” da “Barreira Antiga”, antes localizado à beira do rio Guamá, para uma área mais afastada onde mais tarde se constituiria a “Associação de Moradores”. A mudança do “santo padroeiro” da comunidade relaciona-se à necessidade de construir outra igreja no “novo arraial”, onde algumas famílias já moravam e tinham como padroeira “Santa Rita”. Enquanto outras famílias “recém-chegadas” eram devotas de São Benedito, Divino Espírito Santo, Santo Emmanuel e cada uma lutavam por figurar este padroeiro²¹.

O debate sobre o padroeiro católico está relacionado também ao trabalho missionário de “Evangelização de Base Comunitária” da igreja católica junto às famílias rurais, interferindo na organização social e política sob a orientação de religiosos e lideranças locais. Essa reconfiguração social e a conotação política do termo “comunidade” ocorreram com o deslocamento compulsório das famílias,

21 A influência da igreja católica na nomenclatura das comunidades a partir dos padroeiros é fato que se repete em várias localidades na Amazônia. No município de São Miguel do Guamá as toponímias referidas aos “santos católicos” se encontram nas comunidades quilombolas de “Menino Jesus”, “Nossa Senhora de Fátima”, “São Luiz” e “São Pedro”.



depois do fato litigioso que envolveu membros do povoado e um funcionário da “Fazenda Venâncio”, em disputa pelo direito de uso e o cultivo de roças.

O conflito se deu entre um parente próximo de “Velha Joça” e culminou com a morte do funcionário, obrigando a matriarca a vender as terras da “Barreira Antiga”, próximo ao rio para o fazendeiro chamado “Zé Mineiro”. Este fazendeiro posteriormente vendeu as posses para o Sr. Venâncio que gradualmente já vinha ocupando as terras, no entorno, do antigo povoado.

Portanto, a comunidade Santa Rita da Barreira refere-se à vivência comum de deslocamento coletivo em função dos conflitos pelo acesso aos recursos naturais e tensões diretas com fazendeiros na região. O fazendeiro forçou a retirada de dezenas de famílias para outro local próximo povoado por aproximadamente doze famílias.

Essa comunidade era lá na Barreira; ela foi fundada lá na Barreira e de lá que teve um rapaz, e era filho da cumadre Peixoto - ‘Velha Joça’, que ele matou um rapaz dali, que trabalhava nessa fazenda que tai, mas não era esse o dono era o ‘Zé Mineiro’. Tinha um rapaz que tomava conta e queria ser não sei o que. Aí o Tônico, neto da Velha Joça, foi botar a mandioca, ele não queria deixar arrancar a mandioca. O Zé mineiro deixava arrancar, deixava à velha tirar o legume dela né, e aí elas foram arrancar mandioca, Maria Davina, quando deu fé que ela entru pa roça pra arrancar a mandioca, ele chegou lá e disse que não podia arrancar, aí o neto da ‘Velha Joça’ atirú, ali mesmo ele caiu. (Raimunda Gama Dias, 70 a.).

O relato acima demonstra a interferência do fazendeiro em situação representada pelo interesse em apropriar as terras tradi-



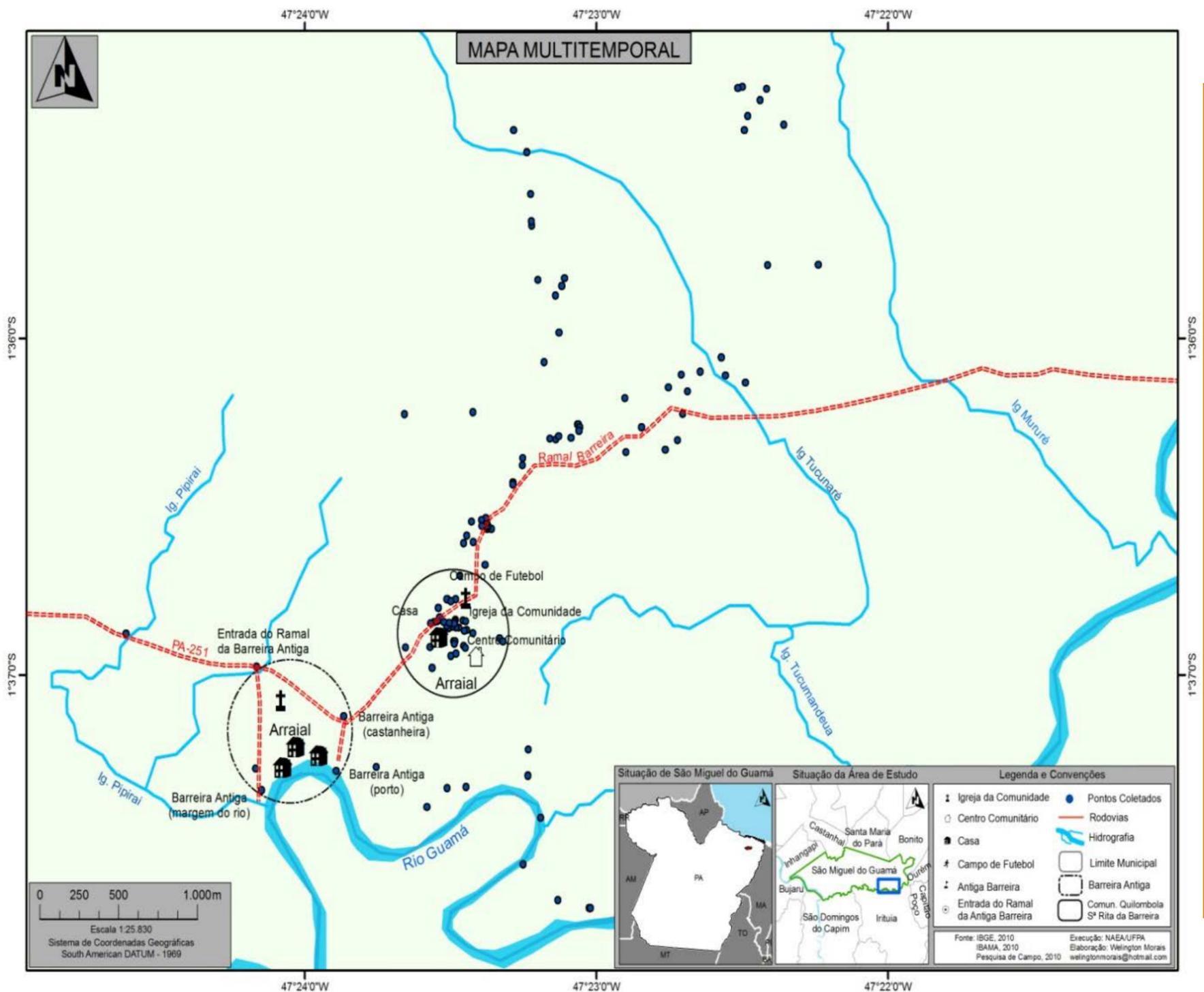
cionalmente ocupadas e desrespeitar o direito de ancianidade às famílias que haviam construído diversas modalidades de domínio as margens do rio Guamá com práticas extrativistas, cultivo de roças, pesca e caça. A terra simbolizava também dimensões simbólicas que ultrapassavam a percepção utilitária, desprovida de fronteiras e limites físicos, portanto inversamente oposta aos interesses do fazendeiro que pretendia estabelecer a pecuária extensiva, extração de árvores dentre outras práticas de cunho mercadológicas. Por conseguinte salienta que as pressões continuaram e que para evitar o conflito as famílias pioneiras na localidade foram gradualmente se retirando da margem do rio que mais tarde passou a ser posse do fazendeiro:

Aí, de lá ficou aquela confusão nós ainda trabalhamos um bucado, nos tinha um barracão que quando precisava fazer comer né, aí ele (Zé Mineiro) saiu de lá e disse pu Bené: 'Saí de lá'. Ele usou a igreja para fazer saleira pos boi, aí com aquilo foi indo foi indo que eu disse pu cumpadre Raimundo (já era o presidente da Associação) qué sabê de uma coisa? vamu abandonar essa igreja, e ninguém tinha documento da terra. Nós trabalhamo pra ajudá a comunidade a tirá o documento. O padre Ângelo de Bragança ajudou, aí tirou documento ai vieram de lá. (Raimunda Gama Dias, 70 a).

Na narrativa sobre o incidente que motivou o deslocamento das famílias, revela-se uma relação de disputa pelo território não declarada pelo fazendeiro, mas a florada pelas atitudes de seu funcionário, que submetia as famílias do povoado a situações constrangedoras, a exemplo, a liberação de cercas para a passagem do gado e ao impedir o acesso às roças nas áreas recém-empossadas.

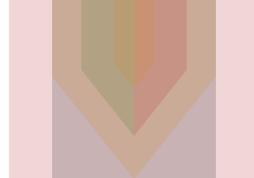
O deslocamento das famílias e o remanejamento do “arraial” estão representados no mapa a seguir:

FIGURA 01 MAPA - DESLOCAMENTO DE FAMÍLIAS DO ARRAIAL “BARREIRA” PARA SANTA RITA DA BARREIRA.



Fonte: Pesquisa de campo agosto 2010/IBGE 2010/IBAMA 2010.

Este registro cartográfico foi elaborado a partir de práticas de pesquisas inspiradas no Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. Os registros com GPS orientados pelos quilombolas de Santa



Rita da Barreira somaram-se as bases de dados do IBGE e IBAMA.

A inexistência de documentos sobre as terras e o desconhecimento sobre os instrumentos jurídicos que pudessem garantir o território, favoreceram o fazendeiro. As ameaças e a força favoreceram especulações fundiárias. Velha Joça contrariada saiu da terra e se mudou para São Miguel do Guamá após o incidente que envolveu seu filho. Premidas pela tensão e conflito organizaram uma “Associação”²² com novo referencial de base comunitária.

O processo de deslocamento, a diminuição da terra, comparado com as da “Barreira”, e o distanciamento das margens do rio Guamá representaram uma nova organização espacial, mudanças na composição familiar e no modo de vida das famílias. As decisões que antes eram concentradas na “matriarca” a “Velha Joça” passaram a ser tomadas em assembleias com a participação dos membros da comunidade. Em alguns períodos registraram-se disputas em torno de lideranças entre as famílias da comunidade. Neste processo, as relações comunitárias também se transformaram com a passagem de uma unidade afetiva para uma unidade política de mobilização ou de uma existência atomizada para uma existência coletiva, como interpreta Almeida (2008), para outras situações sociais.

A categoria comunidade passou a representar também uma nova estratégia de organização coletiva que extrapolou o sentido estritamente fraternal e familiar para uma expressão mais política no âmbito interno e nas relações com os interlocutores da sociedade dominante. Pode-se conferir a Godelier apud (Boas Filho 2009) o entendimento de que a comunidade, enquanto desdobramento de relações sociológicas e históricas, representa a formação de grupos específicos e autônomos entorno de interesses, tensões e coesões

22 Sobre as estratégias de organizações através de “Associações” Almeida (2008) aponta que as mesmas são unidades sociais que extrapolam a força das afinidades e convergem para critérios político-administrativos elaborados de formas específicas objetivadas num plano coletivo sem perder a identidade e os atributos “essenciais” do grupo.



encontrados em seus planos político e religioso, dimensões sociais e culturais que permitem lhes conferir uma identidade comum e estabelecer interações diversas entre diferentes unidades sociais que produzem a sociedade.

Almeida (2008) argumenta que o termo comunidade insere-se em um debate mais amplo que envolve a querela ambiental e os grupos étnicos no processo de delineamento e definição jurídica. Em 2004 a “Comissão de Desenvolvimento Sustentável das Comunidades Tradicionais” voltada à elaboração de políticas específicas aos grupos étnicos propositou a idéia de “povos tradicionais” passou a ser substituída por “populações”, seguindo os debates ocorridos na Organização Internacional do Trabalho (OIT – 1988-89). Neste momento, na Amazônia, foi acolhido o conceito de “povos da floresta”. Neste processo, assevera o autor, o termo “populações” passou a ser substituído por “comunidades” com conotação política, com inspirações em ações partidárias e entidades confessionais.

“SANTOS” E A UNIDADE COMUNITÁRIA COMO ESTRATÉGIA DE PERMANÊNCIA

Voltando ao debate sobre o “santo padroeiro” suscitou-se uma reconfiguração de práticas sociais, rituais religiosos e ainda estratégias políticas, que vieram sendo elaboradas, articuladas com um discurso de pertencimento relacionado à organização comunitária e de identidade coletiva. Desta forma, contém elementos de unidade, coesão e solidariedade, comunitárias, em sentido institucional.

Os rituais religiosos e culturais motivados pelas devoções de famílias, fortemente cultivado pelo chamado “dono do santo”, são essenciais às práticas sociais coletivas e contribuem à permanência das famílias no lugar. Estes costumes, rituais e festividades estão muito presentes nas narrativas e devem ser entendidos como conti-



nuidades, com imbricações em tradições afro-indígenas e católicas.

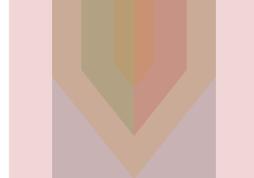
Desde a “Barreira Antiga” os rituais, credos, festividades, rezas e ladainhas faziam referência a “santos” da igreja católica e tinham como objetivo ampliar as arrecadações para as obras da igreja, mas sempre conectados com rituais tradicionais afro-indígenas em processo de simbiose com o catolicismo. Os batuques, danças, cantos e defumações, ainda freqüentes na comunidade de Santa Rita da Barreira, demonstram continuidades e estratégias de autonomia presentes na etnicidade²³ atualizadas nas relações sociais presentes e na nova configuração política da “comunidade”.

As memórias sobre a igreja da “Barreira Antiga” reuniam famílias em festividades, rezas e novenas. As mais tradicionais eram a de “São Benedito” e do “Divino Espírito Santo”²⁴, logo depois, vieram outros padroeiros como “Santo Emmanuel” e “Santa Rita” imbuídos de rituais que ainda envolvem grande parte das famílias e povoados próximos. As rezas, como tradição da “Barreira antiga” ainda acontecem todas as quartas feiras na igreja da atual comunidade. Nas narrativas, esses eventos duravam dias e constavam de apresentações de danças, bebericâncias, matança de crias, fogos, bingos e leilões.

As novenas e festividade de “São Benedito” tiveram sua origem no povoado da Barreira a partir de uma brincadeira entre as crianças, como registra a narrativa da Sra. Raimunda Gama Dias: “Meu pai quando era criança começou brincando de fazer a festinha de São Benedito; pegaram uma garrafa com uma fita, até que iam saindo e fazendo esmola até que fizeram a festa de São Benedito”. A brincadeira passou a ganhar conotações simbólicas mais signifi-

23 Segundo Almeida (2006) a etnicidade se expressa também pelo conjunto de estratégias voltadas para a manutenção do território, incluindo a defesa dos recursos naturais para a reprodução física e social das comunidades.

24 Os Annaes do Arquivo Público do Pará (1997) registram que desde 1764 na vila de Ourém eram feitas saudações, orações eram dedicadas ao “Divino Espírito Santo” na referida igreja.



cativas e passou a ser incorporada nos rituais religiosos.

E mesmo com o crescimento da festividade de “São Benedito” e a introdução da imagem, a “garrafinha” continuou sendo utilizada e lavada até o altar da igreja: “Era a mesma garrafa, uma garrafa de vinho, a fita era amarrada”. Este processo é entendido por Bourdieu (1989) como sendo uma expressão simbólica religiosa e cultural, inserida na crença coletiva e assegura que a cultura só existe efetivamente sob a forma de símbolos de um conjunto de significantes/significados de onde provém a construção das percepções simbólicas acatadas coletivamente.

A Sra. Raimunda Rufina refere-se também às ladainhas como outro costume religioso praticado pelas famílias durante as madrugadas, quando saiam em visitação em busca de “esmolas” para a realização das festividades e das obras da igreja. As visitas nas casas eram acompanhadas de orações, benzimentos, batuques, cantos em latim:

Cantava e rezava de madrugada, quando esmulava, batia tambô e ia reza, eles andavam assim na esmulação (pedido de esmola nas casas). Eles levavam o santo, dormiam aqui, saiam daqui e iam simbora, iam dormir lá pro ‘garpé seco’ açula, numa casa na frente. Eles iam rezando em todas as casas as folias do santo, aí quando chegava lá, rezavam na casa onde iam dormir. Aí no outro dia, saiam pra outra casa aculá as pessoa davam dinheiro, davam galinha, davam tudo que quisesse dá, aí rezavam o anjo da guarda, tinha a ladainha em latim e o anjo da guarda.

As manifestações religiosas reforçavam a participação das famílias que se preparavam para receber, agradecer e oferecer aos “Santos” e aos convidados contribuindo com a continuidade do

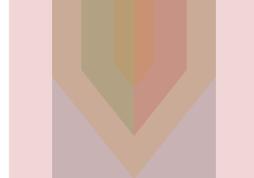


ritual. Outro elemento importante na narrativa se refere à utilidade das “crias” de pequeno e médio porte como galinhas, patos e porcos nestes rituais com os quais garantiam a alimentação dos “esmoleiros” e as oferendas aos “Santos”.

A oferenda das “crias” aos Santos possui um valor simbólico que extrapola a explicação simplificada sobre a necessidade em tê-las nos quintais como complementação alimentar. Ainda hoje, na comunidade, as “crias” são utilizadas nas relações de troca, agradecimentos e também quando pretendem presentear alguém. Igualmente, expressa que em muitas situações as relações monetárias são menos importantes que esses oferecimentos de elevada importância social.

A propósito do debate que envolveu a mudança do “santo padroeiro”, o Sr. Manoel Braga (53 a.) afirmou na Ata de fundação da Associação de Moradores da Comunidade Santa Rita da Barreira em 1967 que: “o nome do ‘santo’ era São Manoel não era pelo nome dele, mas sim porque ele ainda não tinha visto o nome do padroeiro de comunidade com esse nome”. Isto evidencia a relevância desta decisão para o grupo, marcando uma fidelidade com suas crenças e opções de fé.

O registro na Ata da assembleia comunitária aponta que a consignação da “imagem” do “santo padroeiro” para a comunidade foi intermediada pela matriarca “Velha Joça”, que praticava curas e aplicava seus conhecimentos entre os seus parentes e vizinhos. Foi relatado que ela curou o joelho do marido de uma amiga de nome “Letícia” que morava em Belém. A recuperação satisfatória valeu que, em agradecimento, fez com que a amiga doasse a imagem do “Santo Emmanuel”. O relato deste fato encontra-se na passagem abaixo:

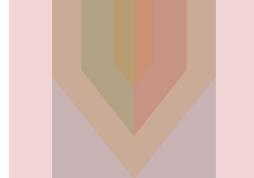


Letícia fez pedido do Santo de Portugal, então com a chegada dele ela levou na igreja da Sé o padre batizou o nome do 'Santo' de Glorioso Emmanoel que significa 'Deus conosco acompanhado'. O 'Santo' veio em uma carta dizendo que ele já tinha sido batizado e que o 'Santo' não era da comunidade, o 'Santo' era do povo. Letícia vinha trazer, mas antes do dia marcado da entrega do 'Santo' a Comunidade, Letícia faleceu. Nazaré Peixoto foi fazer visita a Sebastião e ela trouxe o 'Santo'; o 'Santo' foi doado à comunidade; como Letícia não cobrou nada Joaquina deu um frango e Raimunda Rufina deu um pato.

Várias questões relativas ao universo simbólico são evidenciadas na narrativa acima ao indicar a importância dos conhecimentos praxiológicos²⁵ como mecanismo de inter-relação com outros sistemas culturais, no caso pela intermediação da curandeira "Velha Joça" matriarca da comunidade. O sentido simbólico do "Santo" é associado à unidade e proteção que a "divindade" representou para as famílias da comunidade, agradecimento e retribuição à imagem do santo recebido em doação como racionalização de uma "necessidade religiosa" e que se articula com o momento político do conflito com o fazendeiro. Almeida expõe esses significados quando escreve:

Os santos e os profetas favorecem uma determinada racionalização das "necessidades religiosas", criando condições favoráveis para que se articulem com uma mobilização política, que traduz a consciência da necessidade antes que uma mera necessidade econômica identificada de maneira supostamente objetiva. (ALMEIDA, 2008, p.97).

25 Geertz (1998) atribui a este tipo de saber um profundo conhecimento prático da natureza produzido por diversos ângulos que se relacionam com o aprimoramento das condições vida. O autor alude que este conhecimento é empírico e incompleto e transmitido de uma geração a outra de forma lenta e casual durante a infância e nos primeiros anos da maturidade este conhecimento é suficiente para a execução de tarefas diárias e empreendimentos sazonais.



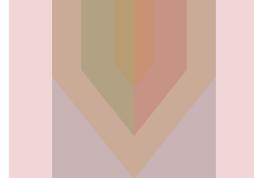
A perda gradual da importância das festividades no povoado deu-se em função da morte dos principais organizadores e donos do santo e ainda com o deslocamento da comunidade após a venda do terreno. No interregno houve a introdução de outros santos no calendário religioso do povoado.

A padroeira “Santa Rita”, pertence às primeiras famílias que povoavam a comunidade em transformação, passou a ser referenciada em troca do “Santo Emmanuel”: “A festividade era duas noites e um dia, rezava a ladainha e depois tinha a festa, era muito importante a reza antiga. Com a troca da Santa e do padre muitas coisas mudaram”. As mudanças referem-se à diminuição do envolvimento das famílias e a minoração das dimensões das festividades que tinham uma identidade próxima aos seus organizadores que hoje são recuperadas apenas nas memórias dos mais idosos.

TERRITORIALIDADE E A COMUNIDADE QUILOMBOLA

A chegada de novas demandas e a própria reconfiguração territorial exigiram a reelaboração de estratégias que pudessem garantir a continuidade do antigo povoado, agora referenciado como comunidade em situação social específica. Inexoravelmente não havia como perder os laços de etnicidade atualizados através das relações sociais e formas de domínio do território pautado em sabedorias afro-diaspóricas, afro-indígenas e griôs. Estas são atualizadas pelas evidências etnográficas das diversas formas de territorialidade. Segundo Leite (2000, p.344):

A terra, base geográfica, está posta como condição de fixação, mas não como condição exclusiva para a existência do grupo. A terra é o que propicia condições de permanência de continuidade das referências simbólicas



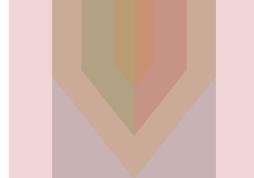
importantes à consolidação do imaginário coletivo, e os grupos chegam por vezes a projetar nela sua existência, mas, inclusive, não tem com ela uma dependência exclusiva. Tanto é assim que temos hoje inúmeros exemplos de grupos que perderam a terra e insistem e manter-se como grupo, tendo como base organização social baseada no parentesco, a reciprocidade e a memória coletiva.

O deslocamento das famílias no território exigiu outros esquemas de organizações e de representação social para dar respostas ou garantir novas demandas. Por isto, a própria formação da “Associação de Moradores” funciona como uma espécie de “blindagem” e resistência com iniciativas de mobilizações sustentadas pelo elemento de etnicidade e de unidade política.

A fundação da Associação de Moradores da Comunidade Santa Rita da Barreira foi registrada em manuscrito que está em posse da Sra. Raimunda Rufina. O referido documento tem como título “Ata do dia 14 de março de 1967”. A reunião foi presidida por Silvino Silva dos Passos e Joaquina Vieira Peixoto, conhecida na comunidade e cercanias como “Velha Joça”, a mesma permanece na memória dos membros da comunidade como a “matriarca” do povoado da “Barreira”.

Este documento informa sobre o que estruturaria a comunidade: primeiro, o clube de futebol, unidade referida ao mesmo tempo a uma prática social comunitária voltada ao lazer, mas que ganha conotações políticas nos momentos de organização e decisão coletiva. Segundo, a referência de ter “perdido” a “Barreira Antiga”. Nele frisa-se a necessidade em manter a unidade, a estrutura de base familiar, comunitária e a mobilização política.

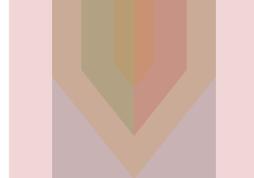
A utilização de “apelidos” para identificar os membros do grupo



expressa os laços de familiaridade e confiança refeitos no cotidiano das relações sociais. Segundo Bourdieu (1989), em alguns casos as representações individuais são concebidas em forma de relações de parentesco, em que os agentes têm como referência o próprio indivíduo e as classificações são reafirmadas a partir de aceitações coletivas. Como se observa na citação referente à “Ata” da criação da comunidade a partir da Associação de moradores:

Neste dia foi feita uma reunião da fundação desta comunidade de Barreira onde o presidente de mesa era Silvino Silva dos Passos, Joaquina Vieira Peixoto, os convidados desta reunião foram Manoel Braga, Domingo Pureza, Avelina Maura, Martinho Gama, Dova Gama, Laurindo, Coquinho, Antonio Rodrigues, Todorico, Carmelino Travasso, Zito Reis, Agnelo, Abílio, Alcendino Rosa, Jorge Mutum, Antonio Coroca, Zeca Maura, Domingo Gama, Pedro Costa e Graciano. Esses foram os convidados especiais dessa reunião, também estavam as pessoas que formavam o clube de futebol o Presidente: Silvino Silva dos Passos, Vice-Presidente: Antonio Peixoto, Componente: Dilan Manezinho, Cametaense, Henrique, João, pau de Arara, Manelito, Vadico, Nesto, Caboco, Vicente, Manduca, Luis, Fernando, Dova Leão, Francisco, Alcídio, Fazico, João Gama, Carlitinho, Manoel Antonio, Benedito Santo, Daco, Benedito Pereira, Fuzito, Antonio Silva, Joãozinho, Agostinho, Raimundão, Delá, Tico, Braz, Mino. (grifo meu).

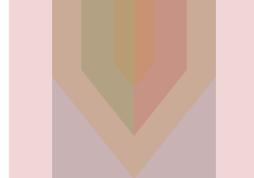
Os “apelidos” podem ser interpretados como marcadores de vivências sociais na medida em que cada identificação demarca experiências e histórias particulares. Como salienta Almeida (2008, p. 164):



As unidades sociais não representam totalidades homogêneas e de caráter igualitário, como se poderia imaginar. Pelo contrário, estão atravessadas por um grau de diferenciação interna bastante forte, mas não o bastante para fazê-las eclodir em antagonismos insolúveis. A desigualdade no acesso aos recursos básicos existe no interior destas unidades, não se podendo revelar apenas os aspectos comuns da cooperação. Estes servem como elemento contrastante para fora e frente aos antagonistas que visam usurpar seus domínios com pretensões de concentração da propriedade fundiária através de grilagens. A gestão que os camponeses, livres dos mecanismos repressores da força de trabalho, realizam nestes domínios, não se apóia em princípios gerais de igualdade. Há hierarquias e diferenciações econômicas que não permitem confundi-la com modalidades de apropriação coletiva ou com formas associativas implementadas pelos órgãos oficiais.

Alguns membros da comunidade são identificados através do “sobrenome” (Gama, Peixoto, Passos e Braga), outros identificam a descendência a partir de lugares (Cametaense) Percebe-se ainda a utilização do aumentativo (Raimundão) ou diminutivo (Carlzinho, Manezinho e Zito) como marcadores de diferenciação, afetividade ou o grau de aproximação nas relações sociais entre grupos, famílias e sujeitos e reprodem sentimentos de pertencimentos. Os agentes sociais realizam “cálculos matrimoniais”²⁶ e isso pode decidir ou não a entrada de novos membros de acordo com critérios de classificação, e é assim que se faz referência ao “cametaense”, “caboco” e atualmente ao “cearense”.

26 Bourdieu (2009) explica que os casamentos configuram um jogo político em que se avaliam as condições genealógicas do grupo em relação ao cônjuge, as redes de informações que permeiam as estratégias de composição social, a posição em relação ao grupo, as histórias passadas, a idade, as relações anteriores e o aspecto físico configurando também relações de interesse.

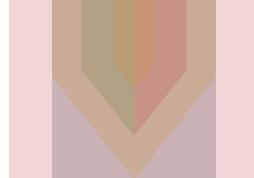


As relações Inter étnicas são estabelecidas e avaliadas muitas vezes, como estratégias para reforçar o grupo, garantir a reprodução familiar, assegurar trabalhadores ou ampliar as possibilidades de barganha política do grupo. Reproduzem também as mudanças nas formações familiares, que por sua vez não representam necessariamente a descaracterização ou a perda das referências étnicas, históricas, costumes e tradições que se retroalimentam através do habitus²⁷. Sobre as relações Inter étnicas Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p.188) consideram que:

As condições étnicas não dependem de uma ausência de interação social e aceitação, mas são, muito ao contrário, frequentemente as próprias fundações sobre as quais são levantados os sistemas sociais englobantes. A interação em um sistema social como este não leva o seu desaparecimento por mudança e aculturação; as diferenças culturais podem permanecer apesar do contato inter étnico e da interdependência dos grupos.

A reconfiguração e o estabelecimento das decisões do grupo em processos comunitários fundamentados a partir de reuniões em “assembléia” reproduzem também disputas, tensões e interesses. Este universo de micro tensões deve ser entendido a partir das relações que se iniciam entre grupos de parentescos a partir de relações sociais hierárquicas que caracterizam disputas internas na busca pelo domínio do capital econômico e simbólico com vias ao reconhecimento perante o grupo de parentesco. Esta relação familiar é entendida por Bourdieu como fundamental para preservar relações mais complexas pertinentes à coletividade, pois:

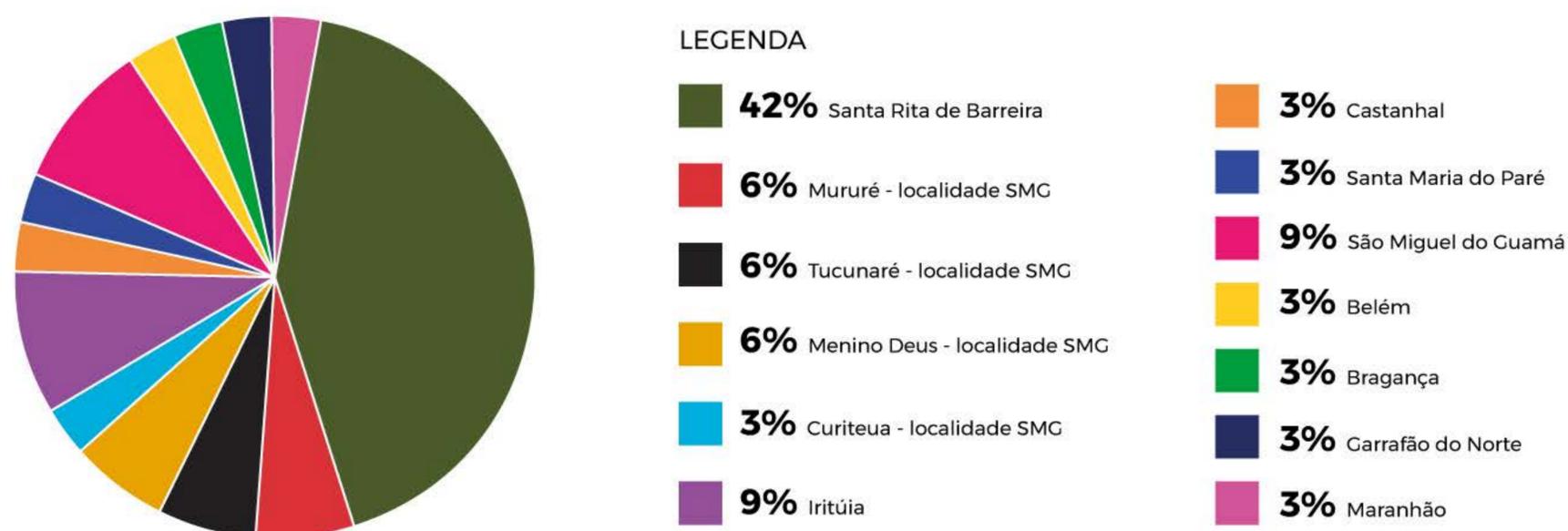
27 Bourdieu (1989) afirma que o habitus reúne mobilizações coletivas em um terreno comum com aspirações, reivindicações e interesses coincidentes e favoráveis à formação de um código comum que cimenta tal aliança.



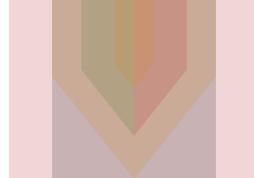
A unidade doméstica representa o lugar de uma concorrência pelo capital econômico e simbólico (terras, nomes, etc.) da qual ela tem a propriedade exclusiva, é dividida por lutas pela apropriação desse capital nas quais a força de cada um depende do capital econômico e simbólico que ele possui apropriadamente em função de sua posição inseparavelmente genealógica e econômica e até que ponto ele consegue trazer o grupo para ao seu lado ao agir de acordo as regras que regem oficialmente as regras de parentesco. (BOURDIEU, 2009, p. 33).

A diversidade de “sobrenomes” entre os representantes das famílias entrevistadas que residem na comunidade atualmente demonstram processos de negociações, ampliação de redes de parentela e coligações étnicas que vem compondo as relações interétnicas no processo de formação da comunidade.

Os sobrenomes registrados foram: Castro (7 famílias), Gama (5 famílias), Santos (4 famílias), Silva (4 famílias), Gomes (3 famílias), Souza (2 famílias), Pereira (2 famílias), Passos (1 família), Reis (1 família), Rosa (1 família), Damasceno (1 família), Azevedo (1 família), Braga (1 família). Sobre a origem dos representantes de unidades domésticas observa-se uma notória diversidade:



Fonte: Pesquisa de campo junho/novembro de 2010.

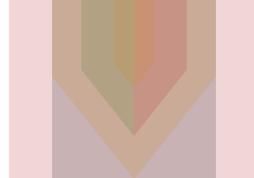


A diversidade e complexidade das relações interétnicas estabelecidas ao longo do processo de formação e transformação social da comunidade Santa Rita, aproxima-se do pensamento de Geertz (1989) quando expõe que não existem de fato homens não modificados pelos costumes de lugares particulares.

Na comunidade Santa Rita da Barreira aglutinam-se agentes sociais de diferentes origens e experiências sócio-culturais. A pluralidade étnico-cultural permite asseverar que uma “comunidade” não pode ser entendida como uma “ilha” isolada e distante de interações sociais e de códigos externos. Em seus processos sociais podem surgir relações harmoniosas e conflitos, ela envolve interesses diversos, o que desmonta a idéia romântica de que o conceito de “comunidade quilombola” represente apenas relações familiares entre herdeiros do regime escravista que representam culturas homogêneas e usufruem harmoniosamente dos recursos naturais disponíveis conforme determinam as explicações primordialistas²⁸. Os quilombolas na região amazônica consoante a outros grupos étnicos sempre estabeleceram relações de troca de valores e saberes próprios aos seus modos de fazer, viver e criar.

O conceito de uso comum utilizado neste trabalho comunga com as considerações de Almeida (2008) ao assinalar que o mesmo encontra-se demarcado juridicamente para resguardar o direito a propriedade em caso de populações tradicionais e contempla a diversidade de significados, simbologias e relações sociais estabelecidas no território. O uso comum com variação quanto à temporalidade de colonização antigas ou recentes, nas antigas as relações de uso são mais estáveis e nas recentes dependem das variações das características das regiões e estratégias de apropriação.

28 Almeida e Santos (2008) sustentam que as análises primordialistas que tem como esteio as teorias evolucionistas e visam a substancializar a comunidade étnica, tanto em termos biológicos quanto geográficos.

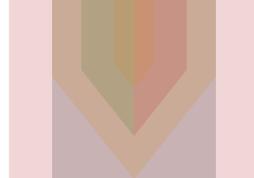


O autor argumenta ainda que as apropriações estabeleçam “normas específicas” e algumas são demarcadas por rituais, coletivamente ou individualizadas, convergem para consensos estipulados conforme o calendário de atividades de produção agrícola, extrativista, pasto, caça e pesca. As tarefas são permeadas por conhecimentos próprios dos recursos que se atualizam a cada ação coletiva desenvolvidas no território e se expressa como elemento relevante na definição étnica e identidades diferenciadas.

O uso comum com experiências históricas de “usos comuns” Thompson (1998) de florestas, rios, lagos igarapés, campos e pastagens aparecem combinados com os diferentes estágios de uso das áreas e atividades produtivas. São guardiões de matas e rios como assinalam Acevedo Marin; Castro (1998) no livro “Negros do Trombetas” com prevaências de polinizações de espécies no território. Por isso a necessidade em entender as diferentes dimensões simbólicas construídas pelos agentes sociais nas terras tradicionalmente ocupadas e garantir os pressupostos para a reprodução física e cultural fundamentados em costumes e tradições.

Sobre as relações interétnicas, Almeida (2008) pondera que as mesmas constituem uma estratégia de representação política configurada através de “unidades de mobilização” em busca de direitos e que envolvem sujeitos sociais distintos. Sobre as “unidades de mobilização” o autor expõe que:

Este conceito refere-se à aglutinação de interesses específicos de grupos sociais não necessariamente homogêneos, que são aproximados circunstancialmente pelo poder nivelador da intervenção do Estado – através de políticas desenvolvimentistas, ambientais e agrárias – ou ações por ele incentivadas ou empreendidas, tais como



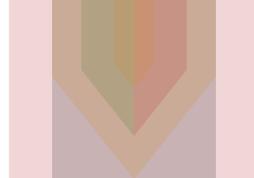
as chamadas obras de infra-estrutura que requerem deslocamentos compulsórios. (ALMEIDA, 2008, p.32).

Partindo das considerações do autor apreende-se que estas unidades de mobilização interpõem junto ao estado um conjunto de ações reivindicatórias consoantes com seus interesses coletivos. A comunidade Santa Rita da Barreira teve um amadurecimento político e organizacional ao socializar experiências comuns ou não, que tiveram como foco a garantia de direitos étnicos e territoriais, ainda mais que eles enfrentam a inoperância do poder público, às pressões de empreendimentos privados.

As inserções de outros membros na comunidade são intermediadas por indivíduos pertencentes à parentela do grupo, por isso a referência organizacional (regras, costumes e tradições) da comunidade é aprendida pelos novos agentes sociais que trazem consigo outras vivências que podem ou não ser aceitas e reproduzidas pela coletividade. Como sustenta Castro (2006), a noção de território étnico pressupõe ações subjetivadas a partir de experiências identitárias, organização social e estratégias políticas estabelecidas a partir de um referencial de identidade coletiva que lhes garantem a unidade política e o fortalecimento do sentido de pertença e de defesa do território coletivo.

Com o avanço dos empreendimentos econômicos sobre as terras da "Barreira", a comunidade de Santa Rita passou a conviver com vários incômodos relacionados às atividades produtivas do entorno e a intensificação da circulação de veículos pesados. Os membros da comunidade Santa Rita da Barreira viveram novamente relações tensas quando disputaram as terras com especuladores e grileiros.

Almeida (2008) refere-se às diferentes territorialidades e ao significado de "terra comum:



O conceito de territorialidade configura-se como fator de identificação, defesa e força. Laços solidários e de ajuda mútua informam um conjunto de regras firmadas sobre uma base física considerada comum, essencial e inalienável, não obstante disposições sucessórias por ventura existentes. De maneira genérica estas extensões são representadas por seus ocupantes e por aqueles de áreas lindeiras sob acepção corrente de 'terra comum' (ALMEIDA, 2008, p. 133-134)

O conceito de territorialidade apontado pelo autor permite entender que as territorialidades construídas pelas famílias em Santa Rita da Barreira, ao longo do processo histórico correspondem a terras tradicionalmente ocupadas às quais têm necessidade de políticas públicas específicas e respeito à etnicidade. Na década de oitenta do século XX, as "cercas" tornaram-se cada vez mais frequentes ao longo do ramal que dá acesso a comunidade e as disputas pelas terras passaram a ganhar uma conotação institucional, especializada, mediadas pelo Estado, Associações e representações jurídicas.

As estratégias de territorialização dos grupos étnicos ganharam outras dimensões pontuadas por disputas legais, orientadas para o reconhecimento jurídico e defesa das terras tradicionalmente ocupadas. Assim, os grupos étnicos passaram a redefinir suas estratégias de representação e pressão política com iniciativas demarcadas por vias institucionais, como apontam Acevedo Marin e Castro (1999, p.80):

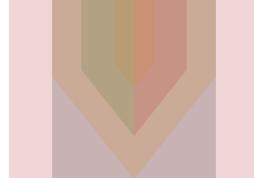
Os procedimentos adotados geram expectativas e comportamentos que definem as novas configurações de sua organização política. No nível da representação, as comunidades elegeram como estratégia a formação e o re-



gistro da Associação e das Comunidades, instituições legalmente reconhecidas para interpretar e administrar os interesses de seus membros. Nesse terreno o grupo passa a identificar atores e líderes que discutem, participam e se constituem em agentes ativos em relação ao grupo e as organizações não governamentais, muitas vezes estas agindo duplamente como mediadoras e assessoras. As inter-relações entre o grupo e órgãos públicos, empresas ou particulares, permitem-lhes identificar posições e aprenderem a dialogar com os poderes constituídos. Com tais experiências, o grupo desenvolve formas de inserção em situações sociais diferenciadas e identifica posições e forças políticas aliadas frente a outros grupos de interesse.

Além do avanço dos projetos agropecuários e a expansão das fazendas, intensificou a atuação de empresas extrativas de madeira, seixo, pedra, areia e argila. A comunidade passou a ser afetada pelas alterações na paisagem e o aumento das pressões sobre os recursos naturais, devido ao desflorestamento, assoreamento de rios e igarapés. Em meio a estas mudanças ocorrem também a abertura de trilhas, vicinais, ramais para garantir aos empreendimentos o acesso e transporte daqueles insumos, como registra o Sr. Raimundo Gomes (80 a.) na ocasião da abertura do “ramal Barreira” ainda na década de 1960:

Então ele (Mineiro) veio abrindo a estrada, esbandalhando e concertando, tem um igarapé aculá, igarapé do Piraí, ele colocou uma ponte. Quando o Venâncio comprou essas terras aí, ele acabou de ajeitar a estrada em 1960 pra cá, agora pra cá (sentido Mururé), acho que foi o Pedrinho, pra se atar com Cucuriteua e Ourém. O



prefeito de São Miguel Guilherme Costa e o Venâncio terminaram a estrada.

As primeiras investidas que culminaram na descoberta de “minas” de insumos para a indústria ceramista na área da “Barreira” também são encontradas na narrativa do Sr. Raimundo Gomes:

Começou a tirá lá de frente, manuá, do Tucunaré, aí um fulano chamado Menassé começou, ele começou, começaram a comprar tarefa, tarefa. O dono do terreno não tava sabendo que tinha essa “mina”, aí veio a descoberta e começaram a dizer que era uma mina de seixo, aí o Menassé foi experimenta começou a tirá, o boato foi correndo né. Aí terminaram né de tirá o seixo, aí foram embora, aí ficou a areia, era um monte de areia, a espanadeira separava o seixo da areia né. Agora eles estão pelejando pra acabar a areia, essas carradas de areia que cê vê passá é daí. Dá areia já outro pessoal, tem gente de Paragominas que tira areia daí.

Próximo à residência do entrevistado amontoam-se dezenas de carretas abarrotadas de areia e seixo que circulavam ao longo do dia por semanas inteiras. A venda de terrenos a preços irrisórios por parte de algumas famílias, inclusive pertencentes à comunidade, para os ceramistas e fazendeiros, intensificou as atividades extrativas e estas pressionaram sobre os recursos naturais e as áreas verdes próximas. As mudanças na paisagem passaram a afetar diretamente o modo de vida da comunidade e as roças tiveram que ser deslocadas para próximo das casas, as criações de porcos praticamente deixou de existir e a disponibilidade de áreas de caça ficou reduzida. Ainda, restringiu-se o acesso a locais estratégicos através das trilhas que encurtavam os trajetos.

Gradualmente, as terras do entorno passaram a ser ocupadas por projetos de agropecuária, madeireiras e extração de insumos para a indústria ceramista, sendo que estas atividades consorciadas aumentavam as frentes de degradação ambiental e encurralavam as famílias circunscritas aos empreendimentos. Grande parte das terras vendidas na “Barreira” foi comprada pelo Sr. Venâncio que, conforme registros do cartório 1º Ofício de São Miguel do Guamá (2010), é “pecuarista e comerciante”. Em suas fazendas desenvolve atividades diversas que vão desde o “reflorestamento” de áreas financiadas pelo poder público até a pecuária extensiva e a extração de insumos para a indústria ceramista.

No quadro abaixo alguns registros de compra e venda que apontam o avanço das propriedades particulares sobre o território da comunidade Santa Rita da Barreira:

FIGURA 03 QUADRO - RELAÇÃO DE COMPRA/VENDA E CONCESSÃO DE TERRAS NA ÁREA DA BARREIRA ENTRE 1981 E 2000

REGISTRO	ANO	VALOR (cruzeiros)	VENDA	COMPRA	ÁREA (ha)
Livro nº 2.k (fl. 245)	1981	500 mil	Herdeiros de Constantino Antônio da Silva	Venâncio José Cardoso	1.500
Livro nº 2.k (fl. 247)	1981	200 mil	Carmelino Gomes Castro	Venâncio José Cardoso	700
Livro nº 2.L (fl. 153)	1982	4.080 milhões	José Joaquim Rodrigues	Venâncio José Cardoso	300
Livro nº 2.L (fl. 117)	1991	705 mil	Venâncio José Cardoso	Mineradora Barreira LTDA.	-----
Livro nº 2. AM (fl. 214)	2000	Concessão	Concessão ITERPA	-----	31
Livro nº 106 (fl. 41)	2000	5 mil	Honorato Dias	Luis Augusto Miranda Leite	29

Fonte: Adaptado Cartório de São Miguel do Guamá – 1º Ofício/ Registro de Imóveis. Mar/2010.



As terras sob posse do Sr. Venâncio são vizinhas aos limites da comunidade Santa Rita da Barreira e estão registradas no cartório 1º Ofício de São Miguel do Guamá como compra de “heranças” de moradores que antes pertenciam à comunidade. Presume-se que estas aquisições estejam relacionadas às ações especulativas do mercado imobiliário e que se expandiram diretamente no município a partir da década de 1940. Estes estavam relacionados com a abertura e construção da BR-010. As terras do complexo de “Fazendas Venâncio” são descritas nos documentos como superpostas aos principais igarapés que configuram os traçados hídricos da área da “Barreira”, tais como os igarapés: “Menino Deus”, “Santo Amaro, Ariteua”, “Seco”, “Urucuteua” e “Mururé” e grande parte destes igarapés já estão assoreados ou em processo de assoreamento devido às atividades desenvolvidas dentro das propriedades.

Neste processo de “cercamentos” das terras da “Barreira” tem-se a informação de que a propriedade comprada pela Mineradora Barreira LTDA, tem o Sr. Venâncio como sócio-proprietário, o que implica no reforço das atividades consorciadas desenvolvidas pelo fazendeiro-ceramista e retira-lhe o título de “lavrador” conforme a indicação do cartório. Muitas aquisições de terras por grandes empreendimentos e fazendeiros relacionam-se com o abandono dos programas agrícolas pelo poder público, que nega às famílias condições de trabalho, financiamento e infraestrutura para escoar a produção. O poder público repassa estes benefícios através de parceria aos grupos econômicos ao conceder terras e não pondera que igarapés, margens de rios, áreas de florestas, igapós e várzeas incluídas nestas doações são áreas essenciais ao modo de vida das famílias do entorno.



QUESTÕES AGRÁRIAS: A COMUNIDADE QUILOMBOLA E A TITULAÇÃO DO TERRITÓRIO

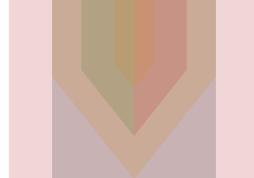
A compra de terras realizada pelo Sr. Venâncio de uma área de 1.500 ha no ano de 1981, conforme os registros cartoriais este volume de terras estava incorporado ao “Porto Santa Rita”, as áreas denominadas “Barreira” e outra chamada “Urubaquara”. Neste complexo encontravam-se as construções e parte dos vestígios da cultura material²⁹ da “Barreira Antiga” com diversas relações culturais, afro-indígenas, que foram destruídos com os serviços de terraplanagem do local hoje ocupado por “mata fechada”.

No INCRA o “setor de regularização de títulos” não registra qualquer referência a estas transações, o que anula as “cercas” referentes ao desenho geográfico das fazendas “Venâncio I, II e III” que acompanham quase todo o trajeto do “ramal Barreira”. Em algumas áreas em ambos os lados do ramal fazendo também margem com o rio Guamá e com a comunidade que passa a requerer o título de quilombola junto ao Instituto de Terras do Pará (ITERPA).

Segundo relato do Sr. Francisco (foi vice-presidente Associação Quilombola) perdeu-se parte significativa das referências históricas e materiais com as escavações para a retirada de insumos voltados à produção ceramista como ocorreu em relação aos indícios materiais referentes ao arraial da “Barreira Antiga”.

Sobre o “registro de compra de terras” temos as indicações do ceramista Luis Augusto Miranda Leite, conhecido como “Tutula”. Ele possui documento contendo o direito de “posse e benfeitorias” o que não lhe garante a propriedade propriamente dita, mesmo assim é “reclamada” pelo mesmo como tal. A área “adquirida” an-

29 A perda de parte da cultura material no território não representa a desaparecimento das evidências históricas à medida que a permanência das práticas e processos sociais pode ser recuperada através das memórias dos mais idosos que se constituem como “guardiões” das tradições e costumes. O’dwyer (2002) refuta que as perdas arqueológicas podem ser superadas pelas ‘evidências etnográficas’ que sincronicamente e explicam e atualizam as territorialidades construídas historicamente pelos quilombolas na afirmação e domínio sobre o território.



teriormente pelo “Tutula” está localizada próxima ao “arraial” da comunidade quilombola Santa Rita da Barreira e foi incorporada no processo de titulação das terras da comunidade sob argumento de prescrição das “terras tradicionalmente ocupadas” pelas famílias, isto conforme determinação jurídica.

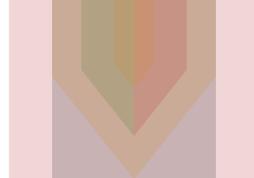
O quadro abaixo demonstra outros interesses relacionados a donos de terras, inclusive alguns pertencentes à comunidade, como no caso do Sr. Menassés que reclamou do direito de desmembrá-la do território Quilombola a ser titulado pelo ITERPA. Encontra-se também a divisão da área referente às terras do Sr. Pedro Matias, este não é reconhecido como membro da comunidade, mas antecipadamente se dispôs a negociar parte de suas posses. No que refere as terras reclamadas pelo Sr. Miguel, configura-se uma relação litigiosa por não admitir a perda das terras que considera suas, o que cria novas disputas de terras enfrentadas pelas famílias da comunidade Santa Rita da Barreira.

FIGURA 04 QUADRO - TERRAS RECLAMADAS NA ÁREA DA “BARREIRA”

Nº	Interessados	Pretensão	Perímetro (m)	Área Benef. (ha)
01	Sr. Manasés	23, 0491	3 431, 03	0, 0000
02	Sr. Miguel	22, 7040	5 172, 85	0, 0000
03	Sr. Pedro Matias	12, 3500	3 459, 59	0, 0000
04	Sra. Constantina	27, 4511	5 310. 73	0, 0000
06	TOTAL	85,5542	17, 374, 20	0, 0000

Fonte: Adaptado - Relatório do ITERPA referente à visita técnica em 2006.

A relação litigiosa entre o Sr. Miguel e as famílias da comunidade Santa Rita da Barreira estão registradas no processo de titulação do território quilombola ao passo que não se observa no referido processo o estudo histórico-antropológico que ajudaria a reconhe-



cer a ancianidade e as territorialidades específicas de um lado e outro do rio Guamá.

Em 09 de novembro de 2006 o Sr. Alcindo, então presidente da Associação Quilombola de Santa Rita da Barreira protocolou um pedido de intervenção ao presidente do ITERPA contra as ameaças ao território quilombola (registrado através do protocolo: 2001/294022). No documento registram-se denúncias contra o Sr. Miguel Lopes que passou a argumentar ter direito à posse de uma área incorporada pelo território quilombola, mesmo sem ter exercido moradia efetiva ou outra forma de benfeitoria sobre a área.

Os técnicos registraram que durante os estudos feitos na área antes da titulação não havia nenhuma benfeitoria construída e que existiam outras situações relacionadas às reclamantes de propriedade, como a Sra. Constantina que já formalizara a Solicitação de Regularização da Área. Diferente do Sr. Honorato Dias que ainda não havia solicitado a regularização. Em ambos os casos são áreas que estão fora da delimitação cartográfica do território. Existe também a situação do Sr. Clemente Antônio dos Santos que tinha uma área atribuída ao Sr. Pedro Matias, localizada dentro do território, segundo o reclamante, a área foi comprada do “Sr. Vavá” residente na comunidade pelo valor de quatro mil reais.

Entre as transações, a que realmente incomoda a comunidade refere-se à reclamada pelo Sr. Miguel Lopes que também tem um pedido de regularização da área do ITERPA (nº do protocolo 2003/138221). Este pedido foi posterior ao processo de titulação do território quilombola de Santa Rita da Barreira, o que invalida tal procedimento. O Sr. Miguel Lopes disse não estar disposto a fazer acordo com a Associação e ameaçou o presidente da Associação caso perca a terra.

Em outro relatório elaborado por técnicos do ITERPA (registro



nº 2006/380896) referenda que o problema fundiário concentra-se na pessoa do Sr. Miguel e que no processo de titulação não consta o levantamento cartorial em São Miguel do Guamá e nem a demarcação topográfica da área. Ressalta também o documento que o território quilombola deve permanecer sob o domínio da comunidade quilombola. Nada foi resolvido até agora.

Consta ainda no documento que o Sr. Miguel Lopes em 2004 construiu uma casa de madeira no local e passou a impedir o trânsito e acesso das famílias da comunidade Santa Rita da Barreira às roças que ficavam na circunscrição da área reclamada. Tal atitude foi denunciada na delegacia do município. Segundo os registros, o requerente da área também colocou uma placa de venda no local e abriu uma ocorrência na delegacia, o delegado, por sua vez, solicitou a presença do Sr. Alcindo e orientou que procurasse o ITERPA para dirimir o conflito.

Em encaminhamento feito ao presidente do ITERPA lhe foi solicitado o envio de uma equipe para vistoriar e demarcar o território, também a colocação de marcos mesmo que a titulação oficializada em 2002 já tivesse circunscrito a área referente ao território. Em atendimento ao referido pedido, somente em junho de 2007 o ITERPA enviou para a local uma equipe de técnicos para proceder à vistoria. Esta incluía a coleta de coordenadas geográficas, levantamento sócio econômico e averiguação da situação conflituosa.

O relatório de atividades dos técnicos do ITERPA, que também se encontra junto ao processo de titulação da Comunidade, registra que o Sr. Miguel argumentou ter comprado a área no ano de 1999, da Sra. Anolina Ferreira da Silva, que não reside mais na comunidade, no valor de dois mil reais. O reclamante apresentou aos técnicos um recibo de compra da área no valor de vinte e três mil reais e justificou ter modificado o valor pelo fato de que esta-



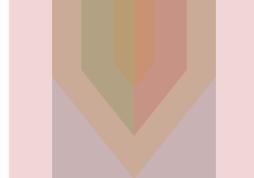
va recebendo muitas propostas de compra, o que não o interessava. O requerente explanou também que reclamou aos técnicos do “Programa Raízes”, que também procederam no aditamento da oficialização do território a respeito de sua insatisfação no dia da entrega do “título”.

Consta também no documento que o Sr. Miguel Lopes reside no “Sítio Santo Amaro” situado a quatro quilômetros da comunidade quilombola Santa Rita da Barreira. Registra que o mesmo construiu por duas vezes um barraco no local destruído pelos membros da comunidade quilombola. Em 2009 resolveu construir uma pequena casa de alvenaria e está residindo no local.

Esta disputa tramita na Justiça e demonstra mais uma ameaça ao direito de permanecer e usufruir das terras tradicionalmente ocupadas, mesmo que a decretação do “território quilombola em 2002” em favor da comunidade Santa Rita da Barreira tenha provisoriamente afastado as propriedades da comunidade.

A situação é clara. Mesmo com a “titulação” do território não se apagam os problemas se as garantias de direitos não forem asseguradas por políticas públicas visando à reprodução material e social do grupo. Outras questões atravessam o processo de permanências quilombolas em territórios titulados como a disponibilidade e acesso aos recursos naturais. Indubitavelmente, o processo de titulação das terras a favor da Comunidade Quilombola Santa Rita da Barreira representou outra etapa no processo de formação, construção e continuidade de um movimento de territorialização, também de elaboração de identidade étnica e de mobilização política. Contudo, o poder público deve prosseguir com o aditamento de direitos sociais e com a fiscalização das atividades extrativas (minérios) e proteção à integridade física das famílias.

As reivindicações foram objetivadas, entre outras perspectivas,



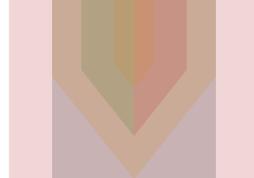
pela aprovação da Constituição Federal de 1988. A decretação do direito efetivo ao território étnico consubstancia estratégias mais recentes de legitimação de lutas anteriores. Várias articulações políticas passaram a ser institucionalizadas por instrumentos legais, dentre os quais o Decreto 6040 de 2007 e o Programa Brasil Quilombola, extinto pelo governo Bolsonaro.

Além da garantia jurídica do direito ao território passou a ser necessário ampliar as redes de articulações para mapear e organizar suas ações.

Em muitos destes (quilombos) há mobilizações recentes de grupos de famílias negras informadas sobre os direitos à terra e aos novos procedimentos políticos legais de titulação de terras de remanescentes de quilombos. A lentidão de mobilizações deve-se à dispersão do movimento camponês tradicional sem referência, muitas vezes, à sua especificidade étnica e à valorização da memória (CASTRO, 2006 p. 36).

Para alguns membros da comunidade quilombola Santa Rita da Barreira, o afloramento da identidade étnica surgiu como uma novidade como demonstra a narrativa abaixo:

Eu nasci aqui, o pai do meu pai morava aqui, eu não conheci como quilombola, isso começou há pouco tempo, eu conheci muitos velhinhos mais não vi falar sobre isso. A mãe do meu pai, vó Joaquina, morava na Barreira, a igreja era lá na Barreira, né. A Dona da Barreira – ‘Velha Joça’ – vendeu a barreira que era aqui do Mururé. (Raimunda Gama Dias, 70 a).

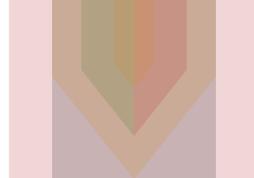


O desconhecimento de direitos explica-se pela dispersão das famílias e pela desarticulação provocadas por algumas intervenções financiadas pelo próprio Estado, missões religiosas, empreendimentos econômicos, incentivam a migrações provocando o “apagamento de memórias”. As estratégias e instrumentos de desarticulação destes povoados quilombolas remontam às pressões elaboradas pela sociedade dominante desde o período colonial. Trata-se de uma disputa pelo acesso as propriedades da natureza e pela privatização das terras.

Hoje o reconhecimento dos oito povoados negros do município de São Miguel do Guamá (Boa vista, Acari; Menino Jesus; Canta Galo; Santa Rita da Barreira; São Luis; São Pedro de Crauateua; N^a. Sr^a. de Fátima), como territórios étnicos consubstancia estratégias de permanência e contra as ameaças de ocupação de seus territórios. No município de São Miguel do Guamá apenas foi concretizado o direito de titulação de Santa Rita da Barreira e Menino Jesus. As demais comunidades continuam a lutar pela visibilidade social, jurídica e política e para legitimar o direito de propriedade definitiva através da titulação.

A luta pelo território e não somente pela terra, a defesa da identidade coletiva e a diversidade étnica, estão manifestas em vários espaços públicos: encontros, congressos, conferências e também através da formação de alianças interinstitucionais e interétnicas que lhes têm permitindo avançar na sua maturação política:

O movimento dessas comunidades parte do seu agrupamento, como um esquema de representação por localidade nas associações. Esse associativismo edifica-se a partir da luta pela terra e absorve inclusive formas de organização anteriores, vinculadas à igreja católica. Articulam



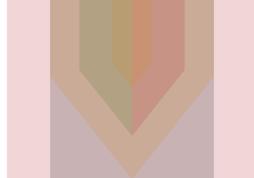
Associações por territórios quilombolas delimitados pela concepção comunitária e domínio do espaço criando-se autoridades de representação política, (MARIN ACEVEDO ; CASTRO 1999, p. 100).

Os grupos étnicos diante das modalidades de manipulação do discurso, muitas vezes empreendidas por missionários, pesquisadores, membros de ONG's e técnicos do governo, constroem territorialidades que demarcam uma "fronteira étnica" construída a partir de situações sociais específicas³⁰. Os sistemas de pertencimento coletivo e as redes de solidariedade consolidam uma série de práticas acumuladas e de ações específicas sobre o território.

Segundo Leite (2000), o quilombo passa a significar uma referência particular, fundamentada em formas de recuperação da identidade positiva essencial para a viabilização de estratégias voltadas ao reconhecimento e a busca de direitos. Enquanto organização legítima, explica à autora, o grupo define pleitos autônomos e amplia o poder de aglutinação junto a outros grupos que exercem pressões na arena política. O compartilhamento de prioridades comuns lhes permite construir questionamentos ante as políticas públicas e intervenções externas estabelecendo assim relações mais horizontais no processo de interlocução com os poderes constituídos.

A definição das prioridades a serem discutidas pelos grupos e seus interlocutores tem a coletividade como referência, ao mesmo tempo em que demarcam as situações específicas que os aproximam e os diferenciam de outros grupos. Hoje, a identidade étnica do "quilombola" procede de um ato de autodefinição dos próprios agentes sociais. Esta identidade congrega um fator importante de cunho político coletivo e assegura a diferenciação social no sentido

30 Gluckman (1958), utilizando um método de estudo centrado na análise de situações sociais específicas, como o estudo de caso e a análise das interações entre os atores sociais defendeu que a lei (ou o direito) nas sociedades modernas, e o ritual nas sociedades ditas primitivas, serviam como formas fundamentais de garantir a ordem social.



da diversidade étnica em favor da definição do território étnico.

Oliveira (1995) sugere que entender a continuidade de uma localidade ao longo do tempo se dá, não exclusivamente e necessariamente, por meio da descendência biológica dos antepassados. Afirma ainda que, a prova de vir a fundamentar o reconhecimento em procedimentos biológicos, deixa inteiramente de fora processos sociais que podem ser importantes na constituição daquela coletividade, estando perfeitamente regulados por seus usos e costumes.

Em suma, as comunidades remanescentes de quilombolas não podem ser definidas em termos biológicos e raciais, mas como criações que se assentam na posse e usufruto em comum de um dado território e na preservação e reelaboração de um patrimônio cultural e identidade própria. (OLIVEIRA, 1995, p.84).

A compreensão acima aponta para os processos de territorialização étnica como referência para identificar e diferenciar as demandas quilombolas das demais reivindicações sociais, mesmo que apresentem cenários próximos como no caso dos “pequenos produtores rurais”, mas eles não devem ter suas demandas confundidas com as dos grupos étnicos. Leite (2000, p. 333) completa esse entendimento ao ponderar que: “falar dos quilombos e dos quilombolas no cenário político atual é, portanto, falar de uma luta política e, conseqüentemente, uma reflexão política em processo de construção”. A questão refere-se ao reconhecimento de direitos e não ao retorno a estereótipos do passado (colonização e escravidão). Essas distinções são importantes para entender as reivindicações desta categoria étnica.

As modalidades de acessos dos recursos naturais desenvolvidas pelos quilombolas de Santa Rita da Barreira revelam dimensões de

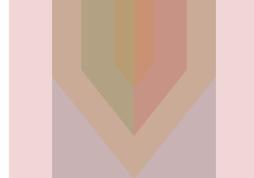


sistemas de uso comum, coletivo e individual. No primeiro se estabelece a obediência a regras coletivas como meio de compartilhar, preservar os bens comuns. Várias práticas de usos sociais dos recursos naturais se encontram em transformações devido o processo de escassez dos mesmos, o que alerta a comunidade inclusive levando à reelaboração de estratégias de controle, preservação e recuperação. Entretanto, isso não depende apenas dos quilombolas, pois a perda é provocada pelo uso realizado pelo fazendeiro, ceramista ou madeireiro, que estão no entorno do território.

Almeida (2009) em seus estudos sobre as terras tradicionalmente ocupadas, como é o caso dos “faxinais”, aponta várias modalidades de uso e apropriação dos recursos de uso comum, com exceção de campos e pastagens comuns. Nestas terras definem-se regras de um direito construído pelo grupo. Os métodos de cultivo utilizados devem ser consoantes à necessidade de cada grupo familiar, sem o domínio efetivo de áreas contíguas e permanentes em parcelas determinadas. O autor afirma também que não há contiguidade entre as áreas de cultivo de um mesmo grupo familiar. Os roçados são compartilhados seguindo certa dispersão que é consensual.

O autor afirma que não existe contiguidade nos espaços onde se localizam os demais recursos apropriados coletivamente e que são intercaladas por áreas de cultivo que podem ser apropriadas individualmente pelos grupos familiares. Os domínios de uso comum não pertencem a nenhuma família em particular e são considerados vitais para a sobrevivência do conjunto das unidades domésticas. Nestes sistemas podem coexistir domínios de posse e usufruto comunal com regras de apropriação privada.

Ainda sublinha que a casa e o quintal são apropriados individualmente pelos respectivos grupos familiares com utilizações específicas de seus jirais de plantas medicinais, seus pomares e as



pequenas criações avícolas. Estas apropriações e uso individuais obedecem à mesma lógica aplicada para o produto das colheitas e os demais frutos e legumes dos roçados. A convergência e controle dos resultados dos trabalhos realizados pressupõem pertencimento ao grupo doméstico ou a um de seus membros em particular e destinados atender a uma determinada necessidade de consumo familiar ou para realizar pequenas trocas.

As análises apresentadas pelo autor nos “faxinais” permitem refletir as regras de uso dos recursos naturais observadas no território da comunidade quilombola Santa Rita da Barreira, na medida em que também estão estabelecidas a partir de relações de trocas, preservação, comercialização, regulação, compartilhamento e consensos a propósito do uso coletivo, de uso comum e de uso individual.

A Comunidade Quilombola Santa Rita Barreira obteve seu título de reconhecimento de domínio coletivo por meio do ITERPA no dia 22 de setembro de 2002 em nome da Associação dos Moradores da Comunidade Quilombola Santa Rita da Barreira (regularizada desde 1993). O documento foi assinado pelo Sr. Alcindo Brito do Nascimento Santos. As dimensões territoriais compreendem uma área total de 371 ha.

Em 2002 foi titulada a Comunidade Quilombola Santa Rita da Barreira com uma área total de 371 ha, perímetro de 18.379,51m, distribuídos atualmente por 35 famílias hoje reconhecidas como quilombolas. Os registros oficiais consultados no “Setor de Titulação de Terras” do ITERPA indicam topografia definida pela coordenada geográfica de “latitude 1° 35’ 21, 03” Sul e longitude 47° 23’ 40, 00”, ao norte e a oeste está à fazenda do Sr. Venâncio Cardoso, ao leste o igarapé Mururé e ao sul o Rio Guamá.



CONSIDERAÇÕES FINAIS

O compartilhamento de experiência que demarcaram deslocamentos forçados de famílias do povoado da “Barreira Antiga” margeada pelo rio Guama à “Barreira” localizada em área de terra firme deslocou também um conjunto de referências ancestrais afro-diaspóricas, afro-indígenas e griôs que calcificaram sentimentos de pertencças e continuidades. A transformação da comunidade em Território quilombola assinala o fortalecimento do grupo frente às ameaças sobre suas terras.

O território configura-se no modo de vida das famílias existentes e distribuídas em diferentes áreas, sendo as unidades domésticas o ponto de referência para situar à fixação e ocupação do território³¹. Nas situações de maior relevância a serem resolvidas e que envolvem um número maior de famílias, as decisões são tomadas nas assembléias da associação a qual todas as famílias estão registradas e têm o direito de participação.

No que se refere ao domínio do território a partir do uso comum dos recursos naturais, Almeida (2009) interpreta que as modalidades de controle ocorrem a partir de normas específicas, combinadas coletivamente e acatadas de maneira consensual nos interlúdios das relações sociais e nas práticas de convivências desenvolvidas entre vários grupos e famílias que compõem a unidade social. As atividades desenvolvidas no território visam diferentes modalidades produtivas, a saber: roça, pesca extrativismo, caça manejo e criatórios, realizados de forma autônoma, individualizadas, coletivamente no denominado “mutirão”. Estas ações cotidianas constituem elementos importantes da vida nos quilombos.

Ostrom (2002), ao se referir as possibilidades de uso comum dos

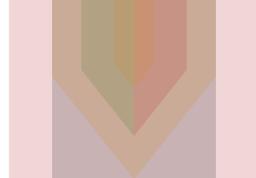
31 Conforme dados levantados em atividade de campo os sistemas de medidas utilizados na comunidade seguem normas convencionais ou referências elaboradas, conforme as necessidades locais, por isso ganham uma semântica específica, são elas: Tarefas (25 braças), braças (2m e 20 cm) lote (250m por 1.000 m) e o “palmo”.



recursos naturais enquanto bens comuns apontam a existência de algumas variáveis, quanto às formas de gestão interna e controle dos recursos naturais e sinaliza a possibilidade de desempenhos institucionais alternativos voltados à auto-organização na gestão coletiva dos recursos. Em seus estudos, apresenta algumas formas de organizações, nas quais foram identificadas experiências de manejo e gestão coletiva das propriedades. Destaca ainda que, as atividades agrícolas, práticas cooperativistas com características de autogestão e a socialização de possíveis problemas, com a adesão de critérios de comportamentos e regras de convivências podem ser variáveis importantes na gestão dos bens comuns.

Destaca a importância de relações sociais e políticas a serem construídas de “baixo para cima” a fim de permitir a descentralização nas decisões, consulta e deliberação pela maioria e encontros em que os participantes possam comprometer-se em resolver os conflitos. Indica que as configurações destes esquemas coletivos podem ajudar a criar mecanismos para apoiar esforços locais de monitoramento e aplicação de sanções, devidamente conhecidas e aceitas no grupo, afastando o peso do autoritarismo e o desgaste no desvio de regras por parte dos coagidos. Propõe por conta disso a reformulação das organizações e a implementação de processos transparentes devendo estes incentivar a auto-organização das comunidades, que compartilham recursos e acervos comuns, por meio de formas de interação mais eficazes entre os usuários, em busca de uma relação de confiança entre os seus pares.

Apreende-se então que as modalidades de apropriações coletivas, individuais e comuns dos recursos naturais nos quilombos contemporâneos, manifestam a interação entre os sujeitos e as condições materiais/físicas e simbólicas disponíveis no território. Estas interações sujeitos/territórios desdobram em “valores subjetivados”



em expressões identitárias de pertencimento tem o uso comum como fator simbólico que orienta as ações no território. De outro modo, o território projetado como um bem comum não anula o estabelecimento de micro relações marcadas pelas diferenciações nas modalidades de apropriações, que podem ser coletivas ou individuais, sem perder a coesão e a solidariedade principalmente no que refere à questão do acesso.

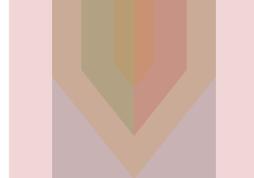
As formas de apropriação dos recursos em terras tradicionalmente ocupadas são colidentes as logicas de consumo de matérias-primas do sistema capitalista, produção em larga escala e desarmonia com os calendários da natureza. Os territórios quilombolas não podem ser entendidos a partir de uma visão homogeneizante e estática calcada em pré-conceitos e estigmas que negam os distintos processos de territorialização.

As distintas territorialidades dos quilombolas de Santa Rita da Barreira representam o reforço da identidade étnica/racial ao se depararem com situações limites de sobrevivências. As ameaças relativas a redução ou perda de terras/territórios, inserção de novas práticas produtivas ou valores que ocasionaram mudanças divergentes as suas práticas ancestrais, substanciaram a reelaboração de novas estratégias de permanência no território.



Referências

- ACEVEDO MARIN, R. E. ; CASTRO, E. R. Negros do Trombetas: guardiões de Matas e Rios. 2 ed. Belém: Cejup; UFPA; NAEA, 1998.
- ACEVEDO MARIN, R. E. ; CASTRO, E. R. Mobilidade política de comunidades negras rurais: domínio de um conhecimento praxiológico. UFPA. Belém: (Novos Cadernos NAEA) n.2 dez 1999.
- ALMEIDA, A. W. B.; SOUZA, R. M. Terras de faxinais. Manaus: Edições da Universidade do Estado do Amazonas. UEA, 2009.
- ALMEIDA, A. W. B. Antropologia dos arquivos da Amazônia. Rio de Janeiro: Casa 8. Fundação Universidade do Amazonas. 2008.
- _____. Terras tradicionalmente ocupadas: Processos de territorialização e movimentos sociais. Juiz de Fora: Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais, v. 6, n. 1, mai 2004.
- _____. Terra de quilombos, terras de indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faixinais de fundo de pasto: terras tradicionalmente ocupadas. 2 Ed, Manaus: PSGCA / UFMA, 2008.
- _____. SANTOS, G. Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus. Manaus: Editora UFAM. Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, 2008.
- ANNAES DO ARQUIVO PUBLICO DO PARÁ. Termo de nomeação e designação do território e districto da vila de Ourém. Belém: Arquivo Público do Estado do Pará; Secretaria de Estado da Cultura, v. 3, t. 1, 283 p., 1997.
- BÔAS FILHO, O. V. Communauté, société, culture – trois clefs pour comprendre les identités en conflits de Maurice Godelier. Prisma Jur., São Paulo, v. 8, n. 2, p. 563-566, jul./dez. 2009.
- BOURDIEU, P. A. O Senso prático. Petrópolis, RJ. Vozes, 2009.
- _____. O Poder simbólico. Rio de Janeiro: (Coleção Memória e sociedade. DIFEL. 1989.
- CADERNOS ITERPA. Regularização territorial: A regularização Fundiária como instrumento de ordenar o espaço e democratizar o acesso à terra. v. 1, 2009.
- CASTRO, E. M. R. Escravos e senhores de Bragança. Belém; NAEA-UFPA, 2006.
- CARTÓRIO DO 1º OFFÍCIO. Registro de Títulos e Documentos. São Miguel do Guamá. 2010.
- PARÁ. DECRETO ESTADUAL 3.573: Disponível em < <http://www.cisp.org.br/html/leis/pa05.htm> > acesso em: 13. mar. 2010.
- GEERTZ, C. O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- GLUCKMAN, M. Analysis of a social situation in modern Zululand. Manchester, Manchester University Press, 1958.
- IBGE. Disponível em <<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/default.php>>. Acesso em: 15 de ago. 2010.
- LEITE, I. B.. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas etnográficas. Lisboa, v. 4, n. 2, 2000.
- OLIVEIRA, J. P. Carta para senadora Benedita da Silva de 22 de maio de 1995. In: Regulamentação de terras de negros no Brasil (Boletim Informativo). Florianópolis. NUER, n.1, 1995.
- O'DWYER, E. C. (Org.). Identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: FVG, 2002.



OSTROM, E. Reformulando los bienes comunes el cuidado de los bienes comunes: gobierno y manejo de los lagos y bosques em la Amazonía, IEP.; Instituto del Biem comú, 2002.

PARÁ. Diário Oficial nº 31808. Instituto de Terras do Pará. Criação do Território Estadual Quilombola: Santa Rita da Barreira. Belém, 2010.

_____. Instituto de Terras do Pará. Plano de Utilização da Comunidade Quilombola de Santa Rita da Barreira. Belém, 2010.

_____. Programa Raízes - relatório de atividades 2002. Belém, 2003.

_____. Instituto de Terras do Pará. Relatório de atividades: Vistoria Técnica. 2002. Belém, 2005.

POUTIGNAT, P.; STREIFF-FERNART, J. Teorias da etnicidade: seguidos de grupos étnicos e suas fronteiras. São Paulo: UNESP, 1998.

THOMPSON, E. P .Costumes em comum. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.



CAPITULO V

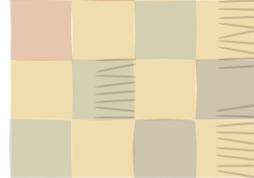
Memória Biocultural e Sabedorias Griôs Amazônicas: Compreensões Didático-Pedagógicas A partir de Espaços Afrodiaspóricos

*Raimundo Erundino Santos Diniz
Edilson Mateus Costa da Silva*

INTRODUÇÃO

O artigo aborda aspectos histórico-antropológicos e educacionais relativos à memória biocultural e pedagogia griô em contextos amazônicos ao relacionar as práticas ancestrais, saberes, técnicas e cosmologias amazônicas em territórios físicos e simbólicos, urbanos e rurais configurados como espaço afro-diaspóricos amazônico. Estas diversidades, bens culturais materiais e imateriais são compreendidos aqui como resultados de memórias bioculturais e sabedorias griôs inerentes às práticas sociais de reproduções de saberes e conhecimentos reproduzidos historicamente em situações sociais específicas através da oralidade e memória. Entende-se aqui que este conjunto de manifestações culturais constituem ferramentas pedagógicas que precisam ser apropriadas ao ambiente educativo em espaços escolares e não escolares, instaurados a partir de saberes das linguagens artísticas, corporidades e simbologias intrínsecas aos modos de ser, viver, criar, reproduzir e representar das culturas amazônicas.

O artigo está organizado em duas seções: A primeira expõe análises conceituais com preponderância às reflexões sobre memória

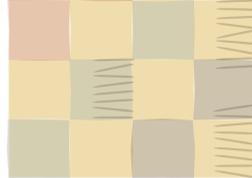


biocultural, pedagogia Griô e seus desdobramentos teórico-metodológicos para inflexões epistemológicas alternativas aos processos educacionais em contexto amazônicos. A segunda seção destaca experiências práticas de reproduções de saberes em espaços afro-diaspóricos como potencialidades didático-pedagógicas ao processo educacional voltado a pedagogia diferenciada sensível ao saber local.

INFLEXÕES EPISTEMOLÓGICAS: O OUTRO LADO DA LINHA ABISSAL

Enseja-se neste artigo provocar reflexões teórico-metodológicas de como engendrar as culturas locais amazônicas aos processos didático-pedagógicos de ensino/aprendizagens que considerem as realidades locais. Intenta-se cultivar a consciência de si mesmo e o direito à diferença como pré-requisitos indispensáveis à constituição de uma personalidade coletiva autônoma, de uma educação que reproduza sentidos e coerências aos modos de vidas locais. Certamente, a opção e a ótica desta reflexão enseja provocar o auto-exame a partir de conexões históricas locais demarcadas pela presencialidade da cultura ancestral, menos pela reminiscência.

Tais conexões interculturais que posicionam maneiras distintas de interpretar o processo histórico serão analisadas em termos de intercâmbios recíprocos na relação tensa e conflituosa entre a cultura hegemônica e cultura transgressiva. As contribuições positivas do hibridismo cultural serão interpretadas como exercícios vitais de memórias coletivas ao campo educacional de modo a salientar a importância do cultivo e valorização de identidades locais frente os movimentos de invisibilidades e menoscabos produzidos pelo pensamento racional da linha abissal. Para Diniz; Acevedo Marin (2014, p.207):



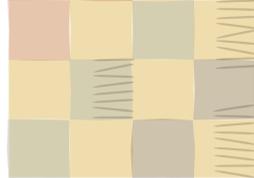
O discurso hegemônico estaria acompanhado de ações colonizadoras, recuperação do colonialismo, ideologias homogeneizantes e universalizantes, em favor de um modelo de sociedade que não reproduzia a grande diversidade de grupos e agentes sociais que foram aproximados pelas mesmas circunstâncias no contexto da formação de impérios coloniais. Modernidade e diáspora foram dois movimentos concomitantes, que permitiram, por vezes, interconexões culturais e identificações comuns, laços de solidariedades e movimentos de oposição à cultura do colonizador.

A predominância de visões exteriores no currículo escolar que têm modelado a marca registrada da educação escolar a partir de interesses externos é cogente recuperar e reificar a conscientização para designar esse retorno às referências históricas locais. É preciso aqui uma verdadeira revolução epistemológica e metodológica, que seja primeiramente semântica e que, sem negar as exigências da ciência universal, recupere referenciais de existências moldados a partir de saberes ancestrais, populares, periféricos, subalternizados pela linha abissal³² da ciência moderna.

Faz-se necessário reinventar caminhos teórico-metodológicos para compreender a complexidade e diversidade do patrimônio cultural material e imaterial que reúnem a chave da reinterpretação do fazer educacional alternativa na Amazônia.

Neste interim, justifica-se a magnitude da memória biocultural e da sabedoria Griô como instrumentos de luta, representação e valorização da cultura imaterial amazônica ao serem instrumenta-

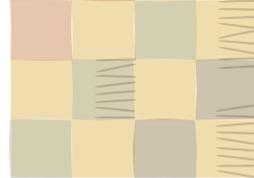
32 Boaventura (2009) salienta que a colonialidade produziu divisões cartográficas, cognitivas, políticas e econômicas caracterizadas por linhas de pensamentos abissais nas quais, o norte, ocidental/civilizado/capitalista, controla recursos simbólicos e materiais sustentados por discursos científicos dominantes, violências e apropriações sobre o outro lado da linha abissal, o sul, primitivo/marginal/incivilizado caracterizado por territórios e sujeitos entendidos como despossuídos de ciência e racionalidade. Portanto, ocupam um não lugar na história.



lizadas no fazer escolar e não escolar. Estas modalidades reinterpretativas de práticas sociais e reprodução de saberes ancestrais perpassam por signos, símbolos, saberes e fazeres circunscritos ao que se pondera como patrimônio histórico e artístico. Neste repertório, o patrimônio imaterial também constitui “saberes, os ofícios, as festas, os rituais, as expressões artísticas e lúdicas, que, integrados à vida dos diferentes grupos sociais, configuram-se como referências identitárias na visão dos próprios grupos que as praticam” (Castro, 2008, p.12). Para o Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), patrimônio material o conjunto de bens culturais relativos à arqueologia, imagem, paisagem, etnografia; história (narrativas e memórias); artefatos das belas artes e/ou das artes aplicadas confluem repertórios de bens imateriais.

A memória biocultural instrumentaliza meios de compreensões historicizados pelas paisagens, campos de pesquisas, identidades, territórios, símbolos, signos, patrimônios, documentos e bens culturais. E ainda, saberes tradicionais, estratégias de manejo, técnicas e tecnologias artesanais, instrumentos musicais, corporidades entre outras linguagens do mundo vivido. Para Toledo; Barrera Bassols (2009) as cosmovisões tradicionais apontam que o mundo social e natural está interligado de acordo com o princípio da reciprocidade e atuam como reguladores de comportamentos no que refere à relação dos seres humanos com o lugar, com a natureza.

Entende-se, portanto, que as práticas de reproduções culturais materiais e simbólicas devem ser mediadas por negociações multiculturais de acordo com as crenças coexistentes que podem ser compreendidas como resultados da “conservação simbólica” e materializado no modo de vida, rituais, regras e condutas de sujeitos, coletivos e comunidades. Os saberes locais não podem ser investigados apenas por catalogações, análises laboratoriais, cálculos

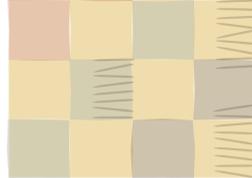


matemáticos e estruturais de racionalidade cartesiana. De outro modo, devem contabilizar singularidades culturais voltadas a satisfação material, espiritual e simbólica que acionam outras maneiras cognitivas de interpretar o mundo a partir de narrativas, corporidades, lugares, crenças, cognições e vivências práticas.

A memória biocultural permite ressignificar e atualizar práticas de conhecimentos ancestrais herdadas culturalmente que se expressam por linguagens específicas que codificam estratégias de permanências, sobrevivências, atualizações e inovações ao tempo presente. Toledo; Barrera Bassols (2009) assinalam que a diversidade cultural expressada entre outros elementos pela diversidade linguística concentrada geograficamente onde existem maior disponibilidades de recursos naturais e populações tradicionais, representam 1/5 da população mundial indicada como periféricas ou de terceiro mundo e estão localizadas abaixo da linha do equador.

Ressaltam que na representação cartográfica global estas áreas ocupam a faixa central dos dois extremos do mapa planetário em diferentes ecossistemas e biomas, recursos e paisagens como semi-áridas, tropicais úmidas, montanhosas, alagadas, etc. Informam ainda que existem correlações entre as áreas de maior biodiversidade e o “axioma biocultural” anunciado por B. Nietschmann (1992) que emprega o conceito de “conservação simbólica” sustentado pela diversidade biológica e cultural, geograficamente conterrâneas. Os múltiplos usos da produção tradicional da natureza permite potencializar as interações ecológicas, diversidade genética-cultural-linguística.

A região amazônica localiza-se exatamente abaixo da linha do equador, enquanto marcador geográfico global, portanto, contempla a complexidade cultural, linguística, social e étnica salientada pelos autores. Deste modo convém compreender a memória bio-



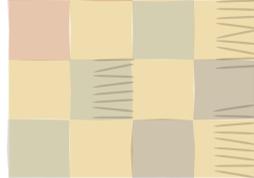
cultural e a pedagogia griô como elementos importantes a serem problematizados em processos educacionais de modo a codificarem as especificidades da cultural local. A memória biocultural permite aos indivíduos recuperar eventos do passado, enquanto sociedade reproduzem memórias coletivas, memória social que interagem com o presente ao se depararem com situações similares e permitem aprendizagens para projeções futuras:

“La memoria biocultural representa, para La especie humana, una expresión de la diversidad alcanzada y resulta de un enorme valor para la cabal comprensión del presente, y la configuración de un futuro alternativo al que se construye bajo los impulsos e inercias actuales” (TOLEDO; BARRERA-BASSOLS, 2009, p. 190).

A memória biocultural sustenta-se no tripé: genética, linguística e cognição. Os registros de conhecimentos e inter-relações entre a humanidade e a natureza perpassam por diferentes contextos geográficos, ecológicos conservados com maior eficiência por populações tradicionais. As sabedorias griôs³³ pode exemplificar a memória biocultural ao reproduzir artesanias ancestrais em espaços afro-diaspóricos, territórios físicos e simbólicos urbanos e rurais da Amazônia. As manifestações de saberes e práticas sociais demarcados por artesanias ancestrais sob o signo do cordão umbilical afroindígena, são ressignificados e atualizados pela diversidade cultural inerente ao processo histórico de ocupação da região.

Para compreensão do processo histórico considerando o contrapasso e contratempo ao se referir à dinâmica cultural amazônica

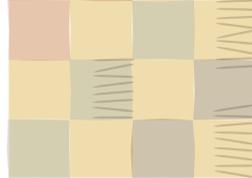
33 A palavra francesa *griot* e usada aqui para referir as autoridades populares que reproduzem as tradições culturais africanas. Na língua africana Bambara são chamados “Dieli”. O nome Dieli em bambara significa sangue. De fato, tal como o sangue, eles circulam pelo corpo da sociedade, que podem curar ou deixar doente, conforme atenuem ou avivem os conflitos através das palavras e das canções. (KI –ZERBO, 2010, p.249).



e a dinâmica temporal da noção de tempo capitalista, reitera-se a concepção de tempo a partir da compreensão de tempo griô, pontuadas nas observações de Obenga (2010):

Trata-se, a rigor, da história absoluta. Essa história – que apresenta sem datas e de modo global, estágios de evolução, é simplesmente a história estrutural. Os afloramentos e as emergências temporais denominadas em outros lugares “ciclo” (ideia de círculo), “período” (ideia de espaço de tempo), “época” (ideia de parada ou de momento marcado por algum acontecimento importante), “idade” (ideia de duração, de passagem do tempo), “série” (ideia de sequência, de sucessão), “momento” (ideia de instante, de circunstância, de tempo presente), etc., são praticamente deixadas de lado pelo griot africano, enquanto expressões possíveis de seu discurso. É claro que ele não ignora nem o tempo cósmico (estações, anos, etc.) nem o passado humano, já que o que ele relata é, de fato, passado. Mas lhe é bastante difícil esboçar um modelo do tempo. Ele oferece de uma só vez toda a plenitude de um tempo. (OBENGA 2010, p. 128).

De outro modo o pensamento griô é inerente à compreensão do contexto histórico amazônico através da oralidade dos guardiões de memórias e sabedorias, como afirma Ki-Zerbo (2010) contextualizando a importância de griôs em África: “... a história falada constitui um fio de Ariadne muito frágil para reconstituir os corredores obscuros do labirinto do tempo. Seus guardiões são os velhos de cabelos brancos, voz cansada e memória um pouco obscura, rotulados às vezes de teimosos e meticulosos” (KI-ZERBO 2010, p.40). Em seguida completa: “Cada vez que um deles desaparece, é uma

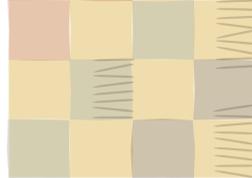


fibra do fio de Ariadne que se rompe, é literalmente um fragmento da paisagem que se toma subterrâneo” (KI-ZERBO 2010, p.41). Indubitavelmente, a tradição oral é a fonte histórica proeminente, avesso à alfabetização letrada/escrita que esteriliza as mediações entre os sujeitos:

Por mais útil que seja, o que é escrito se congela e se desseca. A escrita decanta, disseca, esquematiza e petrifica: a letra mata (grifo nosso). A tradição reveste de carne e de cores, irriga de sangue o esqueleto do passado. Apresenta sob as três dimensões aquilo que muito frequentemente é esmagado sobre a superfície bidimensional de uma folha de papel, (KI –ZERBO, 2010 , p. 39).

Para o autor as narrativas e demais expressões orais, musicalidades, cantos e provérbios constituem veículos da história falada, na Amazônia as culturas e tradições são reproduzidas através de rituais, performances artísticas, instrumentalizações, musicalidades a partir de produções locais, instrumentos e sons artesanais:

Com efeito, incorporam -se ao artista, e seu lugar é tão importante na mensagem que, graças às línguas tonais, a música torna -se diretamente inteligível, transformando -se o instrumento na voz do artista sem que este tenha necessidade de articular uma só palavra. O tríplice ritmo tonal, de intensidade e de duração, faz-se então música significante, nessa espécie de “semântico -melodismo” de que falava Marcel Jousse. Na verdade, a música encontra -se de tal modo integrada à tradição que algumas narrativas somente podem ser transmitidas sob a forma cantada. A própria canção popular, que exprime a “von-

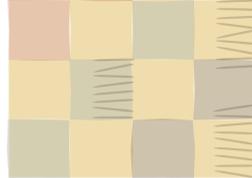


tade geral” de forma satírica e que permaneceu vigorosa mesmo com as lutas eleitorais do século XX, é um gênero precioso, que contrabalança e completa as afirmações dos “documentos” oficiais. O que se diz aqui sobre a música vale também para outras formas de expressão, como as artes plásticas, cujas produções são, por vezes, a expressão direta de personagens, de acontecimentos ou de culturas históricas. (KI-ZERBO 2010, p. 42)

A investigação cognitiva tão cara aos processos de ensino/aprendizagens vincula-se diretamente ao conjunto de elementos que compõem o sistema linguístico, simbólico e cultural, a memória constitui recurso primordial na articulação de cada uma das etapas de produção do conhecimento, execução de técnicas e estratégias. A memória e a oralidade são responsáveis pela transmissão³⁴ do conhecimento reproduzido individualmente, coletivamente e comunitariamente como síntese ou resultado de um longo processo histórico moldado pelas gerações de saberes fracionados, ajustados e articulados aos contextos sócio-culturais locais.

A modernidade impõem modelos educacionais pautados em relações instantâneas que enfraquecem a capacidade de recordar processos de médios e longos prazos e consideram as práticas rurais tradicionais como obsoletas primitivas, arcaicas e inúteis. Portanto as crenças na modernidade sob os rótulos de progresso e desenvolvimento que caracterizados pelo uso da tecnologia para acelerar processos e resultados negam e ignoram suas próprias existências, invisibilizam a consciência histórica e limitam a forma de interpretar o presente, informam Toledo; Barrera-Bassols (2009).

34 Para Toledo; Barrera-Bassols (2009) existe uma distribuição de saberes entre os agentes que compõe o grupo saberes coletivos e saberes individuais de acordo com a posição que ocupam no grupo, gênero e idade que interferem na experiência histórica acumulada, as experiências e interações entre os membros de uma mesma geração e gerações anteriores ou posteriores e a experiência particular de cada membro do grupo.



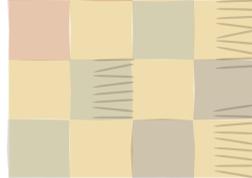
Para Diniz; Acvedo Marin (2014) historicamente por diversas maneiras houveram jogos de trocas mútuas entre África e outros continentes e, de forma particular, África e Brasil. As especificidades culturais enraizaram-se e ressignificaram-se em uma consciência histórica constantemente renovada, revivida e redimensionada em diversas representações, físicas e simbologias. São diversas as conotações culturais, políticas e religiosas sempre atravessadas por ancestralidades afro-diaspóricas e africanidades fundamentadas na presencialidade destes valores.

Na próxima seção serão apresentados e sistematizados espaços afro-diaspóricos e possibilidades de usos da pedagogia griô e memorial biocultural ao processo educacional sensível ao contexto histórico, cultural, social, étnico e cognitivo em espaço Amazônico a partir de experiências do estado do Amapá.

ESPAÇOS AFRO-DIASPÓRICOS E POTENCIALIDADES DIDÁTICO-PEDAGÓGICAS

As potencialidades didático-pedagógicas da memória biocultural e pedagogia Griô têm sido reveladas e impulsionadas pelo projeto de extensão “Ensino de História e Pedagogias Griôs Amazônicas”³⁵ da Universidade Federal do Amapá. A atualidade do projeto justifica-se ao alinhamento as políticas educacionais favoráveis à inclusão, diversidade e educação antirracista ao propor a recuperação de memórias e saberes afro-diaspóricos, afro-brasileiros e afro-indígenas no Estado do Amapá, majoritariamente de população negra. Enseja-se cultivar a formação de mentalidade acadêmi-

35 O projeto de Extensão coordenado pelo prof. Drº Raimundo Diniz e organizado com as colaborações de discentes e docentes do curso Pedagogia/Campus Santana da Universidade Federal do Amapá – UNIFAP, enseja mapear histórias, memórias e saberes relativos à história local/regional e suas interfaces com o processo educacional, ensino de história e as dinâmicas sócio culturais Amazônicas. Intenta revelar os atravessamentos da história e cultura africana, afro-brasileira e afro-indígena, consoantes as lei 10.639/03 e 11.645/08. Neste contexto de pandemia do COVID-19 tem concentrado atividades remotas de entrevistas e organização de eventos acadêmicos com representantes de comunidades locais, identidades coletivas, pesquisadores, docentes e discentes de cursos de graduação e pós-graduação.



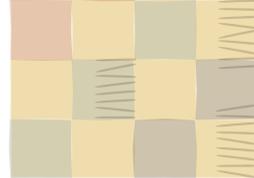
ca sensível às questões étnico-raciais ao promover realizações de atividades correlatas nos cursos de graduação e pós-graduação.

O Projeto de extensão tem insistido no pêndulo jurídico relativo às leis³⁶ 10.639/03 e 11.635/08 de modo a incentivar a comunidade acadêmica a problematizar, entender e ressignificar as ancestralidades e memórias históricas pautadas em referências étnico-raciais. Ademais, torná-los protagonistas de reflexões em ambientes acadêmicos e profissionais de modo a instrumentaliza-los ao combate ao racismo institucional, muito presentes em unidades educacionais.

A metodologia de análise nesta seção caminha no sentido de repertoriar os espaços afro-diaspóricos e na sequência apresentar reflexões na modalidade de perguntas para cultivar possibilidades didático-pedagógicas de como cultivar o processo formativo-reflexivo. Não convém, portanto, apresentar fórmulas, respostas acabadas, manuais didático-pedagógicos, sequências didáticas ou roteiros. Acredita-se no processo formativo dialógico-situacional que permite construir coletivamente alternativas e possibilidades metodológicas de como compreender as dinâmicas locais e traduzi-las ao processo educacional escolar.

Os espaços afro-diaspóricos analisados aqui serão priorizados a partir do estado do Amapá por registrar uma população autodeclarada negra (78,9%), superior a nacional de 53,6% (IBGE, 2015). As terras do estado do Amapá administrativamente estão distribuídas e destinadas de diferentes formas de gestão do espaço marcadas por disputas e tensões entre diferentes modelos de desenvolvimento e ocupações. Estas terras/territórios para as identidades coleti-

36 Altera a Lei no 9.394, de 20 de dezembro de 1996 que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Ou seja, não é uma lei separada, confere a própria LBD, lei federal. Torna obrigatório que nos conteúdos escolares de todo o currículo formal devem problematizar a História e Cultura Afro-Brasileira. Por fim, o calendário escolar incluirá o dia 20 de novembro como 'Dia Nacional da Consciência Negra'. A lei 11.645/08 atualiza e completa a lei 10.639/03 ao tornar obrigatória a inserção da questão indígena no processo formativo escolar.



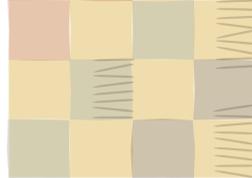
vas³⁷ conferem espaços de memórias e ancestralidades, diferente dos sentidos atribuídos pelas cartografias administrativas, oficiais que primam pela geopolítica e zoneamento econômico ecológico.

Reflexões: Quais são os espaços urbanos e rurais afro-diaspóricos do estado do Amapá em? Estes espaços ocupam centralidades nas políticas públicas do Estado? Os currículos escolares promovem o mapeamento e conhecimento destes espaços afro-diaspóricos? Sujeitos, territórios e identidades coletivas afro-diaspóricas transitam, ocupam e se identificam com as dinâmicas sócio-culturais, políticas e econômicas dominantes no Estado do Amapá? A centralidade e conhecimento destes espaços afro-diaspóricos contribuem para o cultivo de consciência histórica e reposicionamento da memória coletiva? Quais são nossas referências históricas? O que aprendemos? O que ensinamos?

O chão/território ou terra/território tradicionalmente ocupados por identidades coletivas reúnem um arquipélago de saberes Griôs amazônicos, guardiões de memoriais. Estes Griôs Amazônicos estão em comunidades tradicionais atravessadas por desenhos geográficos oficiais que registram: 44,7% das terras estão ocupadas por Unidades de Conservação (39% unidades federais e 5,7% unidades estaduais); terras indígenas ocupam 8,37%; glebas do estado 12%; glebas transferidas ao estado 10,05%; as áreas tituladas 11% e os assentamentos (federais, estaduais ou municipais) que detêm 14,88% das terras do estado, o que corresponde a 2.125.326 hectares, informam SILVA; FILOCREÃO; LOMBA (2012).

Nesse sentido convém refletir: Quem define as configurações administrativas do espaço geográfico? Os sujeitos e suas dinâmicas

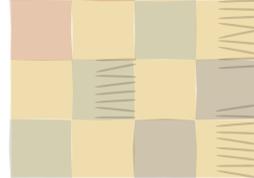
37 Para Klaus Eder (2003) O Estado nacional é um mecanismo de domesticação dos sentimentos coletivos, que atua unindo o povo em uma nação. As identidades coletivas relativizam esta unidade/nação e primam pela autodefinição, pelas situações sociais específicas e territorialidades que conformaram sujeitos, identidades e territórios. Portanto, contrariam as padronizações, homogeneizações, discursos e sentimentos universalizantes.



sócio-culturais locais ganham centralidades nestes desenhos geográficos? Quais as funções de sensores, mapas e museus? A história, memória e saberes são elementos definidores do delineamento geográfico do processo de ocupação territorial?

Nestas terras tradicionalmente ocupadas cultivam-se saberes e memórias ancestrais que historicamente configuraram modalidades organizativas voltadas a representações econômicas, culturais, religiosas, políticas, entre outros fins. As práticas e usos sociais de saberes e memórias sustentam mobilizações associativas que disputam espaços no mercado de produtos amazônicos. Constitui-se um mercado de economias simbólicas entrelaçadas a necessidade de reprodução social/material, as identidades coletivas locais se apresentam com nomenclaturas específicas que demarcam o processo de territorialidade reproduzido historicamente como a Cooperativa mista dos extrativistas do rio Iratapuru, Cooperativa mista dos extrativistas do Cumaru, Associação dos agricultores do Matapí, Movimento de meninos e meninas de rua, Associação Tambores da liberdade, Associação dos produtores de açaí dos Estados do Pará e Amapá, Associação das parteiras do Mazagão, Associações de comunidades quilombolas, empresas de fitoterápicos e cosméticos, Reserva Extrativista Cajari, Associação devotos de São José dos marabaxeiros da juventude, Associação do rio Maniva.

Pode-se dizer, então, que é nessa ampla e complexa coleção de representações institucionais coletivas e/ou comunitárias que se promovem trocas de economias simbólicas e utilitárias, sabedorias locais, saberes ancestrais, narrativas, relações de pertencimentos. Essas sabedorias localizadas existem como consciências históricas comunitárias, uma vez totalmente conjugadas, operam como guardiões de memórias e lembranças históricas das maneiras de fazer, reproduzir e criar que historicamente vem delineando paisagens,

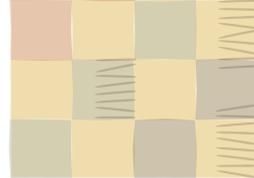


imagens e representações em intensas relações entre seres humanos/natureza.

Outra modalidade de ocupação contemporânea do Estado do Amapá que também conferem espaços afro-diaspóricos refere aos assentamentos, segundo SILVA; FILOCREÃO; LOMBA (2012) atualmente são 40 projetos de assentamentos rurais, que ocupam uma área de 2.125.329,0112 hectares, o que corresponde a 14,88% da área total do Estado. Os assentamentos estão distribuídos entre várias jurisdições. Dos 40 projetos de assentamentos presentes no Estado do Amapá, 30 estão sob jurisdição do Instituto de Colonização e Reforma Agrária, 8 estão sob jurisdição do Instituto do Meio Ambiente e Ordenamento Territorial do Estado do Amapá, 1 está sob jurisdição do poder Municipal (Município de Laranjal do Jarí-AP) e 1 encontra-se sob jurisdição do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBIO). Estão localizados majoritariamente em espaços rurais em diversos atravessamentos com saberes e culturais locais ribeirinhos, quilombolas, extrativistas e indígenas.

O processo de ocupação por assentamentos nos leva a indagar: Quantos assentamentos conhecemos? O que motiva o movimento de assentados? Quais as políticas educacionais para assentamentos? Quais as relações dos assentamentos com a diversidade sócio-cultural local? Quais práticas pedagógicas são desenvolvidas nestes assentamentos? Quais as estatísticas de conflito e tensões no processo de disputa pelos recursos da natureza no espaço agrário onde estão famílias assentadas?

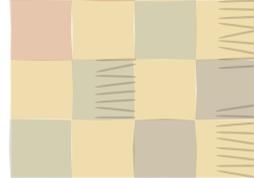
Estas indagações permitem refletir que a localização dos assentamentos em espaços rurais oferece condições de estabelecer relações dialógicas com outras identidades coletivas, saberes, manifestações culturais e formações sociais historicamente construídas



por processos migratórios. São relações interculturais indiciárias de evidências do passado, ressignificadas no presente. A compreensão destas dinâmicas de ocupações espaciais configuram potencialidades e possibilidades de compreensões da cultural local, relações de tensões e conflitos, disputas de narrativas que permitem fazer inferências e relativizar o conhecimento histórico construído sob a ótica da história local por meio da memória e oralidade (CAIMI, 2008).

Nestes espaços e em seu entorno são reproduzidas linguagens e sociabilidades que norteiam narrativas, semânticas, expressões, vocábulos, sons, simbologias por atos e gestos de comunicações que permitem entender os “sentidos das práticas” na organização de identidades coletivas. Bem como, instituições, territórios e simbologias que não podem escapar ao currículo da educação escolar. A memória recuperada a partir de tempos da escravidão negra que não pode se confundir com a recuperação de resquícios do passado, mas de experiências vividas que justificam a ancianidade, o direito a terra, as histórias de lutas e de trabalhos individuais e coletivos, resignificados com presencialidade quilombola em seus territórios.

Sobre as mobilizações de quilombos contemporâneos no Estado do Amapá registra-se a partir da Fundação Cultural Palmares 40 (quarenta) comunidades remanescentes de quilombolas em processo de certificação. De outro modo, o INCRA registra 6 (seis) comunidades tituladas e/ou em processo. Observe que as etapas de titulações segundo o Decreto 4887/03 conferem 1. Identificação 2. Reconhecimento (Recebem o certificado e passam a acionar recursos e políticas públicas específicas) 3. Delimitação (aplainado de Relatório Histórico antropológico da comunidade) 4. Demarcação (realiza-se o processo de desintrusão quando houver) 5. Titulação 6. Homologação. Outras representações institucionais como a MA-



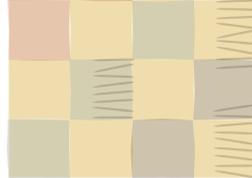
LUNGO e Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos (CONAQ), não governamentais, registram mais de 200 (duzentas) comunidades quilombolas no estado do Amapá, muitas das quais não iniciaram nenhuma etapa do processo de titulação de territórios.

Os territórios quilombolas constituem um capítulo importante da história do Amapá à medida que reproduzem interfaces com o processo de ocupação histórica e transformações infraestruturais recentes em favor do pretense desenvolvimento econômico do estado. Nestes territórios as famílias orientadas pela sabedoria griô ancestral e memória biocultural preservam e conservam áreas de florestas, campo, margens de rios, nascentes, igapós, várzeas e toda a biodiversidade inerente a estes ecossistemas.

As apropriações das propriedades da natureza estabelecem “normas específicas” e algumas são demarcadas por rituais, coletivamente ou individualizadas, convergem para consensos estipulados conforme o calendário de atividades de produção agrícola, extrativista, pasto, caça e pesca. As tarefas são permeadas por conhecimentos próprios dos recursos que se atualizam a cada ação coletiva desenvolvidas no território e se expressa como elemento relevante na definição étnica e identidades diferenciadas.

O uso comum de florestas, rios, lagos igarapés, campos e pastagens aparecem combinados com os diferentes estágios de uso das áreas e atividades produtivas. Por isso a necessidade de entender as diferentes dimensões simbólicas construídas pelos agentes sociais nas terras tradicionalmente ocupadas e garantir os pressupostos para a reprodução física e cultural fundamentados em costumes e tradições.

Apreende-se então que as modalidades e rituais de apropriações de recursos naturais manifestam a interação entre os quilombolas e o território que desdobram em “valores subjetivados” em expres-

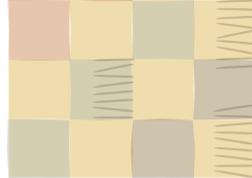


sões identitárias de pertencimento, que tem o uso comum como fator simbólico que orientador da tríade memória/identidade/território. O território projetado como um bem comum não anula o estabelecimento de micro relações marcadas pelas diferenciações nas modalidades de apropriações, que podem ser coletivas ou individuais, sem perder a coesão e a solidariedade principalmente no que refere à questão do acesso.

Nesta esteira reflete-se: Quais os processos de historicidades e territorialidades quilombolas no Estado do Amapá? Quais os princípios e diretrizes da Educação escolar quilombola? Como pensar possibilidades pedagógicas para a escola/território? Os griôs quilombolas ganham centralidade nos currículos e abordagens disciplinares?

Por outro ângulo outros espaços afrodiaspóricos comumente localizados em áreas urbanas conferem a presencialidade das religiões de matrizes africanas no estado do Amapá. A “Caminhada das Bandeiras” que ocorre desde o dia 21 de janeiro de 2016³⁸, em Macapá-AP exemplifica uma estratégia de mobilização política importante para demarcar a existência/resistência deste processo de territorialidade afro-diaspórica. A caminhada inicia na Praça Barão do Rio Branco, percorre a Rua Cândido Mendes em direção ao Trapiche Eliezer Levy, centro de Macapá, orla da cidade. O movimento tem sido organizado e liderado por representantes de religiões de matrizes africanas e afro-brasileiras com adesões de representantes de outros cultos e religiões. Em 2016 estavam presentes: Mãe Nina, Mãe Preta, Mãe Olete, Mãe Conceição, Mãe Dulce, Pai Armando, Pai Có, Pai Aurélio, Pai Moraes, Pai Carlos, entre outras autoridades. Pode-se considerar estes guardiões de memórias como griôs da ancestralidade religiosa afro-diaspórica.

38 Estas informações foram coletadas durante a “Caminhada das Bandeiras” ao conduzir uma atividade de campo com a turma do curso de Pedagogia/UNIFAP no contexto da disciplina Educação para as Relações Étnico-Raciais em 2016.

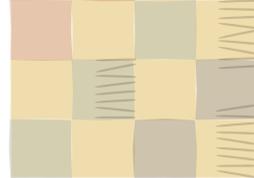


Reis Et.al (2014) informa que de acordo com Mãe Katia Obaluaê, existem cerca de 150 terreiros de Tambor Mina e Umbanda legalmente registrados na Federação, no entanto, sem contar os clandestinos, o que subverte um número relativamente maior. Majoritariamente no Amapá, nos rituais e cosmologias de matrizes africanas e afro-brasileiras, umbanda ou candomblé, e suas derivações Mina, e Mina Nagô pra citar alguns, são facilmente encontrados elementos da cultura religiosa das matrizes indígena, africana e europeia.

Desta feita, pergunta-se: Qual a importância da memória para os rituais afro-religiosos? Quais as relações entre rituais, natureza e saberes tradicionais? Quais conflitos e tensões são provocados pelo racismo religioso?

No que refere as relações afro-indígenas inerentes ao processo histórico de hibridação cultural convém registrar a presença indígena no Estado do Amapá e suas interseccionalidades com o processo de formação da diversidade étnica e cultural local. De acordo com os dados da Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas do Amapá, há uma população estimada de 5.802 de indígenas em Oiapoque, 3.043 no parque do Tumucumaque e 1.220 na região de Pedra Branca do Amapari, totalizando uma população de 10.065 indígenas.

O Amapá possui no total de 09(nove) etnias indígenas SEPI/AP (2021): Na região Oiapoque, terra indígena Uaça, Juminã, Galibi: Etnias Karipuna, Palikur, Galibi Manrworno e Galibi Kalinã. Na região Parque do Tumucumaque a oeste do estado do Amapá, na região norte do Pará, terra indígena do Parque do Tumucumaque e Rio Paru D'Este: Etnias Apalay, Waiana, Tiriyo, Kaxuyana. Na região Pedra Branca do Amapari terra indígena baixo rio Xingu, região delimitada pelos rios Oiapoque, Jari e Araguari: Etnia Waiãpi conforme registros em SEPI/AP (2021).



QUADRO 01 ASSOCIAÇÕES INDÍGENAS DO ESTADO DO AMAPÁ

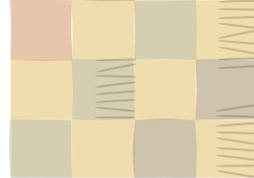
REGIÕES	ASSOCIAÇÕES INDÍGENAS
Região Oiapoque	Conselho de Caciques dos Povos Indígenas do Oiapoque – CCPIO Associação das Mulheres Indígenas em Mutirão – AMIM Articulação Indígena Rio Oiapoque – AIRO
Região Pedra Branca	Conselho das Aldeias Wajãpi – APINA Associação Wajãpi Ambiente, Terra e Cultura – AWATAC. Associação dos Povos Indígenas Waiãpi Triângulo do Amapari – APIWATA
Região Parque do Tumucumaque	Associação dos Povos Indígenas Wayana e Apalai – APIWA Associação dos Grupos Indígenas do Tumucumaque Waianã e Apalaí – AGITWA Associação dos Povos Indígenas Titiyó, Kaxuana e Txikuyana – APITIKATXI.

Fonte: AMAPÁ (2021) <http://www.sepi.ap.gov.br/interno.php?dm=961>

A singularidade da sabedoria e mobilização indígena na Amazônia tem constituído o pêndulo do processo de delineamento geográfico em diversos estados da Amazônia como no Amapá. As etnias indígenas, seus modos de vidas e estratégias de permanências constituem inspirações para diversas identidades coletivas que lutam contra as investidas sobre seus territórios. As terras indígenas tem sofrido muitas invasões, mas as mobilizações indígenas são referências de representações políticas e pressões contra os poderes econômicos e poderes constituídos.

Desta forma, pergunta-se: Quais as transversalidades da história e cultura indígena a história local? Quais saberes afro-indígenas permeiam a cultura local? Quais tensões e conflitos ameaçam as etnias indígenas no estado do Amapá?

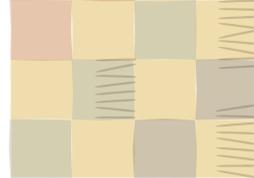
Ao se referir ao contexto amazônico ganham notoriedades outras expressões culturais permeadas de musicalidades, danças e corporidades de matrizes indígenas, afro-indígenas e africanas como o “batuque”, muito comum no Estado do Amapá e em diversas



regiões amazônicas sob diferentes ressignificações e temporalidades, Diniz; Coelho (2016) apontam:

Salles (2003) em “O vocabulário Crioulo” apresenta uma larga descrição sobre a história do Batuque e seus possíveis desdobramentos em diversos rituais africanos e afro-indígenas. Demonstra que a dança e o uso do tambor ou de vários tambores sempre esteve ligado aos folguedos e folias de negros escravos libertos e mestiços. O autor faz referência aos registros de Spix e Martius (1820) quando se reportam ao batuque como manifestações de lasciva e prazerosa dança características dos negros. Da mesma forma, assinala que existem registros no Maranhão, catalogado pelo Frei Francisco de Nossa Senhora dos Prazeres, falando das reuniões de negros em danças, batuques e cantorias que se ouviam a longas distâncias. Também apresenta uma compilação de registros relativos à prática do batuque na Amazônia e aponta os escritos de Tó Texeira (músico negro) como registros cultivadores do batuque em “arraiais” (festejos em ruas públicas) pelos anos de 1900 e 1915 no Pará. Ele cita outras obras, músicas, contos e poesias como “Um samba a luz do sol” de Juvenal Lavares (1895), que descreve o batuque no baixo Tocantins e em “A mata submersa” de Peregrino Junior (1960) que registra no Baixo Amazonas, negros envolvidos com danças, sapateados, umbigadas, rebolados e gingados sob o som do batuque. (COELHO; DINIZ, 2016, p.139).

A corporeidade, musicalidade, percussão e teatralização da cultura amapaense também figuram elementos tradicionais reprodu-



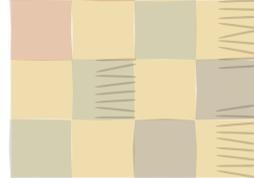
zidos pela sabedoria griô e memória biocultural. Em Macapá, o Bairro do Laguinho representa o processo de reterritorialização³⁹ de famílias negras e da cultura afro-amapaense, são memórias que carregam histórias, narrativas, danças e musicalidades ancestrais de pertencimento as manifestações culturais negras. O bairro do laguinho é um bairro negro onde se reproduzem muitas memórias griôs. Macapá é uma cidade negra nos moldes das compreensões de GOMES (2006). Uma das letras de músicas do ritmo marabaixo⁴⁰ característico da cultura amapaense retrata o deslocamento das famílias “Aonde tu vai, rapaz/Por estes campos sozinho?/Vou fazer minha morada/Lá nos campos do Laguinho...”. Este verso registra a memória do cantador de Marabaixo, Raimundo Ladislau, daquele que pode ser considerado o Hino da Nação Negra do bairro do Laguinho. No bairro do laguinho está localizada a sede da União dos Negros do Amapá (UNA) espaço de pertencimento a cultura negra que reproduz diversas modalidades de expressões griôs.

São muitos os Griôs da cultura amapaense entre os quais podemos repertoriar Tia Biló, Sacaca, Mestre Pavão, Mestre Julião Ramos, Tia Zefa, Tia Chiquinha, Tia Luci, Maria Libório do Marabaixo, Mãe Luzia, Verônica dos Tambores, cantor Zé Miguel entre outras tantas importantes personalidades.

Por conseguinte, reflète-se: Quais histórias e memórias de grios amapaenses são reproduzidas em unidades educacionais? Quais espaços e lugares foram reterritorializados pela população negra no estado do Amapá? A memória griô é considerada patrimônio histórico importante nas políticas públicas governamentais?

39 As narrativas locais informam que o primeiro governador do Território do Amapá, capitão Janary Nunes, projetou a urbanização da cidade de Macapá redefinindo espaços de ocupações, deslocando famílias para áreas periféricas da cidade ao construir edificações públicas e residências para o funcionalismo e residência governamental. As famílias que antes ocupavam o local hoje conhecido como Praça Barão do Rio Branco, foram desalojadas para o lugar hoje conhecido como bairro do laguinho.

40 O Marabaixo é uma dança ritmada por tambores e cantorias que recuperam experiências de parte da história e cultura negra do Amapá, são memórias ancestrais que gizam tradições populares negras que gradualmente passaram a ocupar a região hoje conhecida como Mazagão Velho demandada dos idos de 1771.

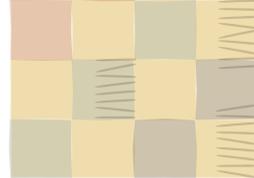


CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta análise objetivou revelar diferentes sentidos educacionais de manifestações socioculturais amazônicas ao anunciar a memória biocultural e sabedoria griô como bens culturais, patrimônios imateriais de potenciais compreensões didático-pedagógicas ao processo de ensino/aprendizagem em espaços escolares e não escolares. Estas modalidades de reproduções de memórias ancestrais guardam e entrelaçam saberes, narrativas, linguagens artísticas, corporidades e simbologias inerentes à diversidade cultural amazônica fundada em matrizes afro-diaspóricas e afro-indígenas.

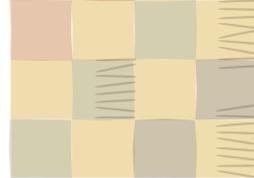
O exercício metodológico procurou valer-se de um caminho transgressor de mapear e interpretar registros de saberes locais em espaços afro-diaspóricos como representações e identidades da cultura popular negra e ancestral amazônica. As reflexões seguiram um trajeto reflexivo de compreensões dialógicas entre História, Educação e Antropologia, utilizando fontes e técnicas de pesquisas qualitativas de observações em campo evidenciando identidades, territórios e sujeitos. Estes foram problematizados por perguntas motivadoras a pensar o lugar de cada um destes elementos no processo educacional e no acionamento de políticas de reconhecimento que também garantam direitos específicos.

O resultado desta compilação de experiências de pesquisas, ensino e extensão desenvolvidas no âmbito da Universidade Federal do Amapá demonstra a importância da relação dialógica da entre a memória biocultural e a sabedoria griô e as universidades, as unidades educacionais. Representam estratégias teórico-metodológicas aos processos de ensino/aprendizagem alinhados ao reposicionamento da história e cultura local a centralidade



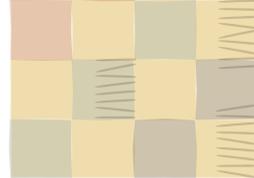
do currículo, das políticas públicas, da gestão de territórios, do patrimônio histórico, no caso amapaense, que serve para outras experiências localizadas na Amazônia.

Em linhas gerais exercitou-se a compreensão ao esfacelamento de linhas de pensamentos abissais entre o saber escolar/científico/formal e o saber não escolar/popular/empírico tornando o processo educacional um movimento sem fronteiras.



Referências

- AMAPÁ. Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas do Estado do Amapá, 2015. Disponível em: <<http://www.sepi.ap.gov.br/interno.php?dm=961>> Acesso em: 21 Junho 2021.
- BRASIL. Lei 10.639 de 9 de janeiro de 2003. D.O.U. De 10 de janeiro de 2003.
- CUSTÓDIO, E. S. A presença negra no Amapá: discursos, tensões e racismo. *Identidade! | São Leopoldo* | v. 21 n. 1 | p.65-79| ISSN 2178-437X jan.-jun. 2016. Acesso em 18/09/2021. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/identidade>.
- CAIMI, F. R. Fontes históricas na sala de aula: uma possibilidade de produção de conhecimento histórico escolar? *Porto Alegre*, v. 15, n. 28, p. 129-150, dez. 2008. Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/index.php/anos90/article/download/.../4751>>. Acesso em: 29 maio 2010.
- _____. Lei nº 9.394 de 20 de dezembro de 1996. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9394.htm Acesso em 10 Agosto 2021
- _____. Lei nº 11.645 de 10 de março de 2008. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm> Acesso em 10 setembro 2021.
- CASTRO, M. L. V. de. Patrimônio imaterial no Brasil (Org.). Brasília: UNESCO, Educarte, 2008.
- DINIZ, Raimundo E. S. ACEVEDO MARIN Rosa E. África(S): Entre a Mãe África e as Áfricas Politizadas: Identidades Ressignificadas e a Construção do Discurso Contra-Hegemônico. *Revista do Núcleo de Estudos Africanos e do Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos e Representações da África, da Universidade do Estado da Bahia. — Vol. 1, n. 1, jan./jun. (2014)-. — Alagoinhas: UNEB, 2014.*
- DINIZ, Raimundo E. S. ; REIS, Marcos V. de Freitas. Religião e Direitos Humanos: Caminhada das Bandeiras de Matrizes africanas do Amapá. In: *Dossiê de Religiões de Matrizes Africanas: Educação, políticas públicas e Laicidade/N'UMBUNTU – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará (UNIFESSPA)/Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira (UNILAB/CE) Vol.3, nº 6. Jul./Dez. Imprece: 2020.*
- DINIZ, Raimundo E. S.; COELHO, C. T. A. . Batuque, Arte e Educação na Comunidade Quilombola São Pedro dos Bois, Amapá/Brasil. In: *Educación y Visualidad: Investigaciones pedagógicas en contextos hiper-visuales, 2017, Montevideo. Colóquio Internacional de Educación y Visualidad: Investigaciones pedagógicas en contextos hiper-visuales. Montevideo: Mastergraf, 2017. v. 1. p. 13- 347.*
- EDER, klaus. identidades coletivas e mobilização de identidades. *Revista Brasileira De Ciências Sociais - Vol. 18 Nº. 53. RBCS Vol. 18 nº. 53 outubro/2003.*
- GOMES, Flávio dos Santos [et al.]. *Cidades Negras: africanos, crioulos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX.* São Paulo: Alameda, 2006.
- KI –ZERBO, Joseph . *História geral da África I: Metodologia e pré-história da África.* 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010.
- NIETSCHMANN, B.Q. A interdependência da diversidade biológica e cultural. *Centro de Estudos Indígenas Mundiais, Olympia, WA. 1992.*
- OBENGA, T. Fontes e técnicas específicas da história da África – Panorama Geral. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). *História Geral da África, Vol. I – Metodologia e pré-história da África.* Brasília: UNESCO/ MEC, p. 59 – 75. 2010.
- REIS, Marcos V. Tambor de mina ganho: Desconstruindo mitos em Macapá. Uma visita ao ter-



reiro São Lazaro da Mãe Kátia Obaluaê. I ENCONTRO ESTADUAL DA ANPUH-AP. I JORNADA INTERNACIONAL DE ESTUDOS DE HISTÓRIA DA AMAZÔNIA. Universidade Federal do Amapá-UNIFAP. 2014.

THEOBALD, Henrique Rodolfo. Fundamentos e metodologia do ensino de história . Curitiba: Editora Fael, 2010.

TOLEDO, V. M.; BARRERA-BASSOLS, N. A memória biocultural: A importância ecológica das sabedorias tradicionais. [S.l.]: Icaria& Editorial, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.). Epistemologias do Sul. São Paulo; Editora Cortez, 2010.

SILVA Irenildo Costa da; FILOCREÃO, Antônio Sérgio Monteiro; LOMBA Roni Mayer. Assentamentos Rurais no Estado do Amapá: Uma Visão da Realidade. XXI Encontro Nacional de geografia Agrária (Uberlândia/MG). Anais (Org.) João Cles Jr...[et. Al] UFU/LAGEA, 2012.



CAPITULO VI

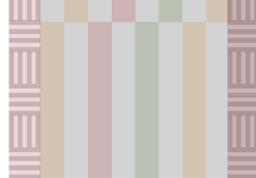
Batuque, Arte e Educação na Comunidade Quilombola São Pedro dos Bois/AP

*Clícia Tatiana Alberto Coelho
Raimundo Erundino Santos Diniz*

INTRODUÇÃO

As reflexões apresentadas no artigo surgiram da necessidade de analisar como a manifestação cultural do Batuque se evidencia na prática escolar e extraescolar da comunidade quilombola São Pedro dos Bois, localizada no Estado do Amapá/BR. Pois investigar como essa prática social se desenvolveu, considerando o seu legado histórico e cultural, material e imaterial, herdado de seus ancestrais africanos e afro-amapaenses nos ajuda a compreender continuidades e descontinuidades desse fazer na contemporaneidade. Trata-se de uma pesquisa qualitativa etnográfica, tendo como geração de dados à realização de entrevistas, observações de campo e análise documental triangulados com abordagens teóricas que discutem sobre arte, educação, cultura e sociedade.

A pesquisa aborda aspectos históricos e os relaciona com as práticas sociais ocorridas dentro e fora do ambiente educativo formal, instaurados a partir de saberes das linguagens artísticas e suas visualidades, corporidades e simbologias intrínsecas a essa manifestação, concebidos como discursos afirmativos da cultura quilombola no cotidiano da comunidade.



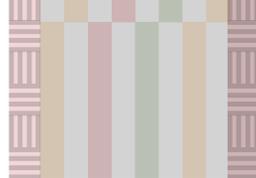
Cartografias da Comunidade São Pedro dos Bois: demarcações de tradição e resistência negra.

A comunidade quilombola São Pedro dos Bois pertencente ao município de Macapá, Estado do Amapá e tem como principal via de acesso as BR 210 e BR 156, com entrada no quilometro 50, seguindo por mais 25 km no ramal de estrada de chão, conferindo-lhe 75 km de distância da capital. São Pedro dos Bois registra nos documentos cartoriais o ano de 1893 como fundação do povoado vizinho de outras comunidades quilombolas, com maior proximidade à comunidade quilombola do Ambé separadas apenas por um rio, conhecido como “Igarapé do Inferno”.

As compreensões sobre comunidades quilombolas contemporâneas⁴¹ referem terras tradicionalmente ocupadas e reconhecidas na Constituição de 1988 como de propriedades definitivas que devem ser tituladas pelo Estado como pertencentes aos quilombolas, conforme decreto 4887/03. Este decreto prevê ao Estado a responsabilidade direta na identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescente das comunidades de quilombos. Visando intervenções governamentais mais aceleradas e ágeis para garantir os direitos de propriedades coletivas quilombolas; anseio que tem encontrado muitos entraves no Estado do Amapá, sendo de igual modo, o reflexo de todo o território nacional.

São Pedro dos Bois, assim como outras comunidades tradicionais, tem enfrentado enormes obstáculos para garantir a titulação definitiva do seu território e sofre ameaça em relação à manutenção

41 Almeida (2008, p.48) assinala que: Em 1988 o conceito de ‘terras tradicionalmente ocupadas vitoriosas nos debates da Constituinte, tem ampliado seu significado, coadunando-o com os aspectos situacionais, que caracterizam hoje o advento de identidades coletivas. Este se tornou um preceito jurídico marcante para a legitimação de territorialidades específicas etnicamente construídas.



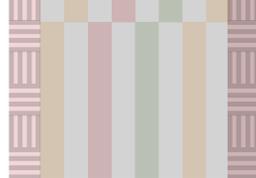
do seu patrimônio natural, sobretudo, as áreas de uso comum⁴², voltadas ao extrativismo, a pesca, a pequena agricultura e ao pastoreio. Da mesma forma, encontra enormes desafios para resgatar e preservar seus patrimônios de ordem material e imaterial.

Para o Instituto de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), patrimônio material define-se como um conjunto de bens culturais de natureza arqueológica, paisagística e etnográfica; histórica; artefato das belas artes e/ou das artes aplicadas. E o patrimônio imaterial constitui-se de “saberes, os ofícios, as festas, os rituais, as expressões artísticas e lúdicas, que, integrados à vida dos diferentes grupos sociais, configuram-se como referências identitárias na visão dos próprios grupos que as praticam” (Castro, 2008, p.12). Neste interim, justifica-se a magnitude do Batuque como instrumento de luta e valorização da cultura imaterial quilombola, instrumentalizada no fazer escolar.

Em entrevista⁴³, João Batista Barbosa Fortunato, conhecido como “Paredão”, presidente da comunidade no período vigente ao início do processo de registro da Associação quilombola, informou ter sido declarante da Associação de Agricultores de São Pedro dos Bois e que assinou a solicitação que deu início aos procedimentos para a titulação junto à Fundação Cultural Palmares, entidade responsável pelo certame, com publicação do Diário Oficial da União registrada no dia 04 de março de 2004. Sendo que, a emissão do termo de Certificação da comunidade quilombola São Pedro dos Bois só ocorreu em 20 de março de 2006 e até o presente momento aguardam o fechamento do processo com a entrega do documento de titulação. A certificação da comunidade Quilombola

42 O território compartilhado coletivamente entre as famílias quilombolas em São Pedro dos Bois garante a reprodução social com atividades de pesca, criação de pequenos gados, caça de pacas, tatus, veados, antas, jabuti, dentre outros animais, como também extrativismo de palhas, ouriços, cascas e madeiras. As casas de farinha individuais e coletivas para fabricação de uso comunitário referendam modalidades de saber, fazer, ser e criar singulares e práticas de apropriações coletivas e comuns das propriedades da natureza em território de uso comunitário.

43 Entrevistas de campo realizadas com João Batista Barbosa Fortunato e Anny Picanço Barbosa em Setembro de 2015.



São Pedro dos Bois veio acompanhada, ainda no final de 2005, de projetos vinculados ao Programa Brasil Quilombola⁴⁴, como políticas públicas específicas para atender as necessidades das famílias do lugar. Com essas ações pretende-se titular uma área aproximada de nove quilômetros entre os extremos norte/sul com previsão de aproximadamente trinta e cinco famílias beneficiadas.

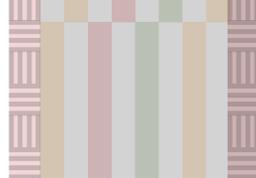
São Pedro dos Bois está entre as comunidades quilombolas mapeadas pelo projeto “Comunidades Duráveis”⁴⁵, expressão que indica referências históricas de ocupações quilombolas dos territórios às margens dos rios Matapi e Pedreira. São importantes rios para a compreensão dos processos de ocupações de várias áreas relativas à própria história do Estado do Amapá. As histórias de formações de comunidades quilombolas remontam experiências e vivências em circuitos de rios, igarapés, lagos e portos como cenários de trocas comerciais, confabulações, fontes de alimentos, resistências, rotas de fugas, recuperados nas narrativas dos mais idosos.

Conforme Oliveira (2012) o processo de formação histórica do povoado São Pedro dos Bois alude ao encontro de duas mulheres que passaram a ser consideradas matriarcas da comunidade: Gregória, negra vinda da África na condição de escrava e fugitiva da Fortaleza de São José de Macapá, e, Ana Mininea Barriga, uma portuguesa, fazendeira, proprietária de terras e cabeças de bois na região e em outra região próxima conhecida como Mangaba.

Ana Barriga, conhecida como “Anica Barriga”, teria se aproxima-

44 A comunidade de São Pedro dos Bois vem se destacando por sua luta, para requerer seus direitos, um exemplo é a viabilização de projetos como o “Minha casa, minha vida” do Governo Federal, através destes projetos também esta sendo construído um prédio novo para a escola. Em relação ao programa de moradia do Governo Federal, a comunidade foi à primeira na região norte e a segunda no Brasil a ser contemplada com as moradias. Registra Lorena Souza em atividade de campo.

45 Este projeto objetivava elaborar relatórios antropológicos de caracterização histórica, econômica, ambiental e sócio cultural da comunidade São Pedro dos Bois organizado pela antropóloga Maria do Socorro dos Santos Oliveira através da parceria com a Fundação Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) / Agência de Desenvolvimento do Amapá (ADAP). Elaborado em 2012 vinculou-se ao projeto “Comunidades Duráveis” com objetivo de incentivar o processo de regularização fundiária de seis comunidades quilombolas do Amapá como peça anexada à documentação do processo de titulação com vias aos processos de organizações territoriais das comunidades quilombolas do Estado.



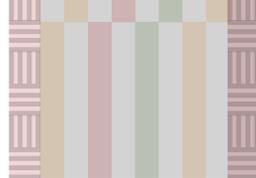
do de Gregória para organizar o povoado e conciliar a criação de bois que também já era praticada pelas famílias de negros e negras que ocupavam aquelas terras. Esses dados são reforçados pelo o relatório técnico antropológico do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) elaborado em 2005, construído a partir das narrativas coletadas na comunidade, levando a inferir que o encontro dessas mulheres conflui com um conjunto de elementos característicos da história do Amapá, da história da escravidão negra no Amapá, da história dos processos de domínios e organização territorial por grupos de negros e negras alheios(as) a escravidão.

A partir do exposto, são encontradas pistas importantes das modalidades de ocupações econômicas e formações sócio culturais de povoados, vilas, lugares e distritos com ações diretas de negros e negras nas condições de escravos, aquilombados, mocambeiros e/ou libertos(as). Entre os aspectos salientes pode-se considerar a importância das relações de gêneros onde as mulheres sobressaem na condição de matriarcas reforçando a necessidade em recontar parte da história da Amazônia a partir da atuação feminina em diferentes perspectivas. A história de São Pedro dos Bois informa correlações no jogo de interesses⁴⁶, entre a fazendeira Ana Barriga e a escrava foragida Gregória, pelas terras e criações existentes na região em uma temporalidade histórica ainda muito marcada pelo patriarcalismo, patrimonialismo e diferenciação racial.

Pode-se então considerar que a adoção de nomes de "Santos"⁴⁷ para representar povoados e depois comunidades quilombolas na

46 Outro elemento indicativo refere ao fato de que nem sempre senhores e escravos ou senhoras e escravas ocuparam posições opostas alimentadas por tensões, disputas e conflitos. Muitos mocambos e quilombos na Amazônia surgiram de situações sociais de convergências, negociações, conciliações, doações e mesmo alianças devido aos diferentes níveis de articulações, mobilizações e conquistas de autonomias por parte de escravos, libertos e libertinos junto a senhores de engenhos, fazendeiros e autoridades públicas e religiosas.

47 De outro lado, os ritos e práticas religiosas trazidas por ambas às matriarcas sinalizam mais uma faceta a pretensa preponderância do catolicismo divulgado como referência de evangelização diretamente atrelada ao projeto de colonização. A Preparação das festividades de "Santos" demonstram que na Amazônia a história do catolicismo não pode ser compreendida apenas pelas missões religiosas, constituições de igrejas, paróquias e prelazias, ou mesmo, por relações de tutelas ligadas a relações de obediências as realizações de ritos ministrados por parte do clero secular ou regular.

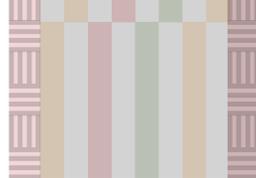


Amazônia ou mesmo o recebimento de imagens para serem veneradas em unidades domésticas, barracões e depois em igrejas construídas a partir da fé e trabalho das famílias nem sempre tiveram como mediadores membros oficiais da igreja católica ou a ela correlata. Nas histórias de quilombos encontram-se histórias de propagações do catolicismo conforme anseios, estratégias e interesses característicos de cada temporalidade e situações sociais específicas elaboradas no interior das crenças quilombolas.

Em São Pedro dos Bois a atuação Ana Barriga fez surgir à festividade de São Pedro dos Bois sugerindo o nome do povoado e o padroeiro a ser adotado. De outra forma, Gregória manifestava em seus antecedentes o culto a São Raimundo como referência as comemorações festivas do povoado. Na memória dos mais idosos existem indefinições sobre as preferências, alguns consideram que a inclusão de “bois” a festividade de São Pedro serviu apenas para aludir à imagem da fazendeira, outros preferem manter a tradição à festividade de São Raimundo como principal evento. Em ambas as festividades o Batuque encontra-se de forma transversal simbolizando momento importante das ritualísticas que compõem as práticas festivas e crenças.

BATUQUE E MARABAIXO: ANCIANIDADE AFRICANA

A história e memória da comunidade quilombola São Pedro dos Bois deve ser compreendida a partir de um conjunto de relações sociais, econômicas, culturais e religiosas à medida que as narrativas e os documentos apontam para práticas de cultivos, criações, cultos, ritos e mitos singulares. A memória histórica manifestada por parte dos quilombolas dessa comunidade recupera e insinua a elaboração de códigos de linguagens específicos pautados nas



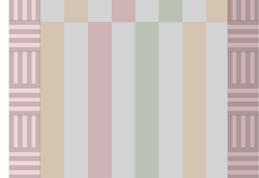
maneiras de dançar, interagir, falar, saber e viver que povoam as memórias de distintas gerações reveladas por visualidades em manifestações como o Batuque – fortemente apropriado como cultura comunitária ligada a identidade quilombola ancestral.

Quando falamos de visualidades nos reportamos, principalmente, às ideias exploradas por Martins (2009) referindo-se a um processo de sedução, rejeição e cooptação que se desenvolve a partir de imagens com origem na experiência visual; e, Nascimento (2011), que se servindo dos enunciados foucaultianos, entende visualidades como interpretações visuais construídas historicamente pelos sujeitos em diferentes épocas. Que podem ser percebidas como regimes de enunciação visual ou os modos como passamos a ver, pensar, dizer e fazer de determinada maneira e não de outra. Na compreensão que o batuque praticado na comunidade São Pedro dos Bois, também, é um processo histórico de experiências e interpretações visuais que se reconstroem na contemporaneidade a partir de seu legado.

Entre as práticas culturais encontradas dentre os quilombolas em São Pedro dos Bois estão às festividades de “Santos” o Marabaixo⁴⁸ e o Batuque com maior ênfase, ambas as atividades reproduzem-se elementos singulares da cultura afro-brasileira e “afro-indígena” (descendência africana e indígena) do Amapá. Estas práticas e rituais são encontradas também em vários registros da história do Grão Pará (segunda metade do século XIX) em temporalidades distintas e responsáveis por continuidades e permanências de tradições na Amazônia contemporânea nos Estados do Amazonas, Pará e Maranhão com versões e linguagens diferenciadas.

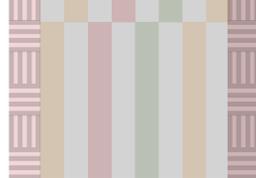
Salles (2003) em “O vocabulário Crioulo” apresenta uma larga

48 É uma tradição afro-amapaense festivo/religiosa que reúne ciclos geracionais em um período do ano denominado de Ciclo do Marabaixo, realizados após a Quaresma e Semana Santa dentro da religião católica (VIDEIRA, 2009). Sobre o Marabaixo, Silva (2014) sustenta as ponderações do pesquisador Nunes Pereira ao destacar a dança praticada por mestiços e negros em geografia bem definida para o Estado do Amapá. Mazagão Velho, bairro do Laguinho e antigo quilombo do Curiaú teriam sido os pontos de encontro desta manifestação cultural de origem malê ou sudanesa.



descrição sobre a história do Batuque e seus possíveis desdobramentos em diversos rituais africanos e afro-indígenas. Demonstra que a dança e o uso do tambor ou de vários tambores sempre esteve ligado aos folguedos e folias de negros escravos libertos e mestiços. O autor faz referência aos registros de Spix e Martius (1820) quando se reportam ao batuque como manifestações de lasciva e prazerosa dançam características dos negros. Da mesma forma, assinala que existem registros no Maranhão, catalogado pelo Frei Francisco de Nossa Senhora dos Prazeres, falando das reuniões de negros em danças, batuques e cantorias que se ouviam a longas distâncias. Também apresenta uma compilação de registros relativos à prática do batuque na Amazônia e aponta os escritos de Tó Texeira (músico negro) como registros cultivadores do batuque em “arraiais” (festejos em ruas públicas) pelos anos de 1900 e 1915 no Pará. Ele cita outras obras, músicas, contos e poesias como “Um samba a luz do sol” de Juvenal Lavares (1895), que descreve o batuque no baixo Tocantins e em “A mata submersa” de Peregrino Junior (1960) que registra no Baixo Amazonas, negros envolvidos com danças, sapateados, umbigadas, rebolados e gingados sob o som do batuque.

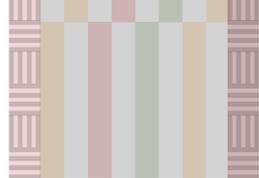
Na mesma obra o autor aponta outra variação do batuque tomando como referência às determinações do Código de Posturas municipais de Belém/PA no contexto da economia da Borracha, em 1880, no qual se proibia fazer batuque ou samba. Atrélou-se o batuque a atividade de “casas de samba” e “terreiros” confundindo-se com práticas curativas, pajelanças, benzedeadas e xamãs afro-indígenas, ao que registra José Veríssimo para os anos de 1878. Em linhas gerais, o autor confere ser mais lucido considerar o batuque como expressões culturais de danças e percussões acompanhados de cantorias coletivas em espaços públicos e quanto à nomenclatura, o termo teria derivação do termo africano “bater”,



talvez “batchuque” ou “baçuque”, com possibilidade de ser originário do Congo ou Angola.

Outra obra importante é “Batuque”, de Bruno de Menezes que apresenta compilação de poesias e cantos que refazem laços entre Brasil e África, demonstra aproximação entre as práticas culturais e as singularidades do Batuque praticado no Estado do Amapá, dando foco, a comunidade quilombola São Pedro dos Bois. No prefácio da obra, Josse Fares e Paulo Nunes (2005) apresentam interessante digressão sobre os sentidos da obra e anunciam ver a poesia se transformar em punhais que se erguem para gritar denúncias e indignações. Na poesia “Batuque” o autor ressalva: “mãe preta deu sangue branco a muito sinhô moço” (MENEZES, 2005, p.20), e mais a frente revela a corporeidade manifestada na encenação da dança ao dizer: “[e] rola e ronda e ginga e tomba e funga e samba, a onda que afunda na cadência sensual. O Batuque rebate rufando banzeiros, os carnes retremem na dança carnal” (Ibid.). O envolvimento entre corpo, percussão e ritmo são características do Batuque e do Marabaixo sempre acompanhados de cantarias e ruídos dos tambores, símbolo da percussão negra em Macapá.

O Batuque em Macapá, segundo Silva (2014), tem tradição na zona rural nas comunidades quilombolas de Curiaú, Ilha Redonda, Igarapé do Lago, Mazagão, São Pedro dos Bois entre outras. O autor faz referência à revista “Tambores no meio do mundo: O rufar da cidadania” organizada pela Secretaria Especial de Políticas para Afrodescendentes – SEAFRO/AP, para sustentar que o “batuque” tem suas origens no Amapá desde o século XVIII, contexto do processo de ocupação da Vila de São José (Macapá) e Mazagão. Para ocupar a região foram trazidos negros na condição de escravos da África, Pará e Maranhão e nessas terras introduziram a “cultura do tambor”. Para o autor, o batuque em Macapá foi or-



ganizado pelos escravos com objetivo de comemorar as parcerias e a união dos seus pares por meio da dança e de reuniões alegres. Portanto, diferentemente do Marabaixo, o Batuque não reproduziria sofrimento e delações do tempo da escravidão e sim o arrefecimento da cultura africana e afro-brasileira nas terras do Amapá como símbolo de pertença e continuidade de tradições ancestrais marcadas por momentos de cortejos e comemorações.

É importante frisar as semelhanças e as diferenças que tornam o Batuque e o Marabaixo manifestações singulares apesar das continuidades e atravessamentos de características existentes entre elas. Outra peculiaridade é a denominação dada aos cantos e versos entoados. No marabaixo eles são chamados de “ladrões” e no batuque de “bandaias” ou “cantiga de batuque” (VIDEIRA, 2013). A autora também ressalta que essas manifestações possuem traços que se assemelham a tradição Bantu (grupo etnolinguístico localizado principalmente na África subsaariana).

Essas singularidades também são anunciadas na fala do senhor “Paredão”, membro da comunidade quilombola São Pedro dos Bois, ao informar que o Batuque é uma dança alegre que em seus versos cantem o cotidiano da comunidade. Destacou ainda, que os mais antigos relatam que o Batuque era um misto de danças e músicas executadas em épocas de boas colheitas para patrões e escravos. E é nessa perspectiva cultural que entra o trabalho da escola da comunidade, resgatando a festividade da manifestação.

Videira (2013), em seu Livro “Batuques, folias e ladainhas, a cultura do quilombo do Cria-ú em Macapá e sua educação” organiza de certa maneira, uma arqueologia do quilombo remanescente mais conhecido do Amapá, o Curiaú. Apresenta suas territorialidades marcadas pelo corpo, pelo tempo e perspectivas contemporâneas fortemente demarcadas pela necessidade da preservação dos

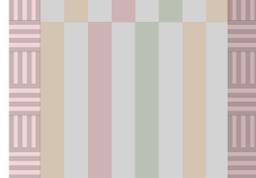


seus bens naturais, materiais e imateriais. A autora amplia a discussão para a área da educação apontando-a como um importante meio de resgate e preservação das ancestralidades afro-brasileiras. Assim como apontam as perspectivas do fazer escolar na comunidade São Pedro dos Bois, localizada a cerca de uma hora de distância do Curiaú, proximidade reforçada pelo parentesco existente entre muitas famílias nas duas localidades.

EDUCAÇÃO E ARTE: BATUQUE NA ESCOLA

Na antiga casa da matriarca Gregória reuniam-se os filhos da comunidade para ter acesso às primeiras letras (alfabetização), com o passar do tempo e maior complexidade da organização comunitária, já pelos anos de 1940, sentiu-se a necessidade de um prédio com fins específicos para a formação escolar. Somente em 1965 sob o governo do então coronel Janary Gentil Nunes iniciou-se a construção do prédio escolar que após conclusão homenageou o primeiro professor da comunidade: “Texeira de Freitas”, oficializando-se na década de 1980, como “Escola Estadual Teixeira de Freitas”, como informa a documentação fornecida por Anny Picanço Barbosa, quilombola e secretária da escola.

Em entrevista, Anny Barbosa relatou aspectos do fazer escolar e informou que em São Pedro dos Bois: “[...] as atividades pedagógicas primam pela união, trabalho em equipes, onde não há um gestor que manda e outros obedecem, mas sim, todos trabalham em conjunto em prol da comunidade”. Os serviços na escola são realizados por funcionários moradores próximos ou descendentes do próprio quilombo. Assim, escola e comunidade atuam juntas, em tudo o que for necessário. A educadora também se referiu a estrutura física e pessoal ao informar que lá trabalham cerca e 30 funcionários, onde 90% são da própria comunidade, assim como



a diretora, os(as) docentes e a própria secretária. A escola em seu projeto original possuía duas salas de aula, porém, em virtude do aumento da demanda de discentes estas salas foram transformadas em cinco onde os antigos alojamentos dos professores passaram a ser utilizados como salas de aula.

Atualmente a escola funciona com cinco salas, quatro regulares e uma de ensino especial, além de dois corredores, cozinha, depósito interno e externo, sala de leitura compartilhada com o espaço da secretaria, laboratório de informática, diretoria, um banheiro adaptado e três banheiros regulares. A comunidade escolar conta com turmas de ensino fundamental I e II, em dois turnos (matutino e vespertino), com uma sala específica para o atendimento de alunos com necessidades especiais. Pela manhã funciona o ensino fundamental I (1º ao 5º ano) e pela tarde, o ensino fundamental II (6º ano ao 9º ano), essas turmas utilizam materiais didáticos adquiridos com recursos Federais e Estaduais. Os recursos para compra de merenda são específicos para a região quilombola, pois o cardápio é diferenciado.

Entre os projetos pedagógicos realizados pela escola, o mais importante é o “Projeto Batuque” (figura 1), manifestação artística marcante da cultura local, sendo estudada e colocada em prática, especialmente, pelos(as) discentes com vias a recuperar e reavivar entre os jovens o respeito pela tradição do seu povo. Com o projeto, conhecem, escrevem, aprendem, visualizam e produzem, criam e recriam, atualizando ladainhas, utilizadas como bandaias para as rodas de Batuque. Nas elaborações das ladainhas problematizam temas como: racismo e religião⁴⁹ no intuito de reconhecer e valorizar essa cultura por meio de processos educativos.

49 Estas informações conferem parte do relatório de pesquisa elaborado por Adrian Kethen P. Barbosa, discente do curso de História da Universidade Federal do Amapá em atendimento as atividades preliminares do projeto de iniciação científica “Mapeamento social, diversidade e territorialidades no Estado do Amapá” ainda em processo de registro, sob a coordenação do professor Me. Raimundo Diniz.

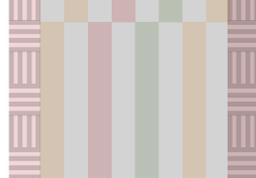


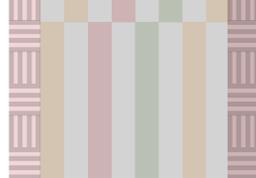
FIGURA 1 REALIZAÇÃO DO PROJETO BATUQUE:
APRESENTAÇÃO DE MÚSICA E DANÇA EM NOVEMBRO DE 2014.



Fonte: Atividade de campo, 2015, arquivo dos autores

Como partícipe do fazer educacional, Anny Barbosa informou: “[...] a educação tem como papel social, a formação e sistematização de seus conhecimentos, incluindo valores e sua cultura”. Amplia: “fazer entendê-lo como quilombola, precisa aproximar educação e cultura”. E conclui falando sobre as perspectivas para o futuro: “[...] é de que os filhos da escola possam crescer adquirir conhecimento, se formar e voltar para a comunidade, ajudando no progresso das futuras gerações, não importando a sua formação”. Ao que parece a escola sistematiza e atualiza o conhecimento empírico que alunos e alunas vivenciam no cotidiano da comunidade e nas manifestações artístico-religiosas que fazem o calendário escolar e o calendário da comunidade.

O Projeto Pedagógico Batuque que acontece na escola entre os meses de outubro e novembro apresenta em seu objetivo geral: “fomentar a valorização da produção popular como um patrimônio cultural da história do povo da comunidade São Pedro dos Bois”, anuncia-se como interdisciplinar por envolver os docentes atinentes

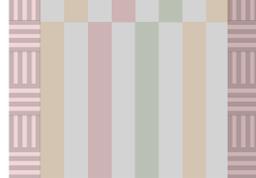


ao currículo escolar. Apresenta-se a compreensão de que constitui a maior expressão da cultura de São Pedro dos Bois, responsável pela identidade artística, histórica e cultural, por isso, merece ser preservado. Justifica-se por cultivar a integração entre conhecimentos e saberes, indivíduos e comunidade, com perspectiva voltada para a educação popular como ampara Paulo Freire.

Em sua organização metodológica o Projeto Batuque prescreve relações multisseriadas congregando discentes do primeiro ao quinto ano e outro bloco, do quinto ao oitavo ano, reunindo docentes em três etapas: Fase teórica (pesquisa bibliográfica e etnográfica); Fase prática (oficinas, pesquisas de campo e produções artísticas); e, Fase final (culminância dos trabalhos). Durante as fases, alguns trabalhos são realizados com o apoio de instituições não governamentais e profissionais do Programa Educacional Mais Educação⁵⁰. As vestimentas, os instrumentos, algumas letras de músicas e a ornamentação da escola, são elaboradas, preferencialmente, pelos discentes e docentes com materiais apropriados da região e a outra parte é comprada com recurso previsto no orçamento da escola. A última fase é a avaliação do projeto feita com a participação de toda a comunidade escolar.

A maquete (figura 2), confeccionada artesanalmente, exposta no espaço escolar, reproduz características singulares do Batuque ao sugerir movimentos de roda, usos de instrumentos e vestimentas cuidadosamente confeccionadas, reforçando visualidades, corporeidades e manifestações étnicas, características de grupos quilombolas. A diversidade de cores e a formação de um grupo referendam aspectos da cultura negra comunitária facilmente encontrada entre os quilombolas de São Pedro dos Bois. A materialização das com-

50 Programa Federal que tem por finalidade contribuir para a melhoria da aprendizagem por meio da ampliação do tempo de permanência de crianças, adolescentes e jovens matriculados em escola pública, mediante oferta de educação básica em tempo integral (DECRETO Nº 7.083, DE 27 DE JANEIRO DE 2010).



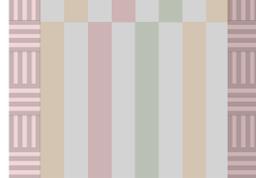
preensões sobre o Batuque dadas por meio da maquete sintetiza o conjunto de aprendizagens, trocas, reproduções e representações sociais manifestadas no fazer escolar e no cotidiano da comunidade. Pois os processos de subjetivações que envolvem a relação entre a escola e a comunidade potencializam-se e expandem-se para fora dos “muros” da instituição propagando-se e constituindo-se de outros sentidos que depois voltam e adentram novamente na escola em um constante devir.

FIGURA 2 MAQUETE REPRODUZINDO O “BATUQUE” EM SÃO PEDRO DOS BOIS ARTEFATO USADO COMO DECORAÇÃO DO ESPAÇO ESCOLAR



Fonte: Atividade de campo, 2015, arquivo dos autores

As etapas de elaborações do Projeto Batuque são acompanhadas por diversas estratégias de apropriações das riquezas socioculturais e ambientais inerentes à comunidade, traduzidas no desenrolar do processo de culminância através da apresentação do casal cultural, venda de comidas típicas, declamações de versos, elabo-



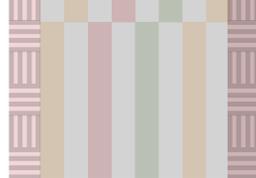
rações de letras de músicas, criações de ritmos, percussões e danças devidamente ensaiadas. As elaborações conferem momentos de sociabilidades, interações sociais, companheirismos e laços de solidariedades, como também atenuações de situações de conflitos mediadas por decisões coletivas.

Estes momentos de sociabilidades que transbordam o espaço da sala de aula e promove a interação com a comunidade (figura 3) prescreve valorização de outros sujeitos entre quais os idosos são incluídos pela importância da memória viva para a preservação da cultura. Os conteúdos trabalhados são apropriados e os temas referendam situações sociais encontradas no desenrolar das narrativas, nas visualidades do fazer escolar, da vida comunitária, do modo de vida singular em reciprocidade e diálogo com a natureza viva, dançada, cantada, partícipe do processo de formação educacional.

FIGURA 3 INTEGRAÇÃO ENTRE ESCOLA E COMUNIDADE NO PROJETO BATUQUE



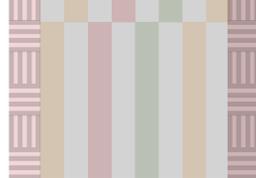
Fonte: Atividade de campo, 2015, arquivo dos autores



Os mais idosos participam do processo quando reproduzem comportamentos e narrativas com vias a recuperar da história da cultura local, comunitária e familiar. Tais condições refletem ajudando-os a se posicionar como quilombolas nos discursos engendrados, ou seja, aqueles construídos, idealizados ou inventados e disseminadores de relações históricas, de práticas concretas e vivas. Amplamente problematizados por Foucault ao compreendê-los para além de uma “estreita superfície de contato, ou de confronto, entre uma realidade e uma língua, [...] mas como práticas que formam sistematicamente os objetos de que falamos” (FOUCAULT, 1986, p.56). Portanto, o fazer escolar, por esse prisma, se atina a cultivar noções de pertencimento e liberdade política para poder “dizer sobre si”, sobre sua comunidade e assegurarem lutas por direitos e valorização da cultura, identidade e território quilombola.

As práticas artísticas são comumente empregadas nas realizações de projetos escolares, principalmente quando estes estão relacionados com questões culturais, dando aos professores(as) e alunos(as) a grande responsabilidade de pensar, planejar e executar o processo de ensino e aprendizagem com perspectiva interdisciplinar. Mais que um fazer/discurso mecanizado, a dinâmica da interdisciplinaridade evoca práticas de trocas múltiplas e diversificadas entre todas as áreas do currículo escolar, articulando-as em a favor do tema gerador, no caso apresentado, o Batuque.

Neste estudo, o Batuque é concebido como dispositivo educativo, tal como discute Jorge Larrosa (1994), ampliando o seu sentido pedagogicamente para além do controle do currículo, tido como regimes hierárquicos de saber e poder. É compreendido como entidade que constrói e medeia à relação do sujeito consigo mesmo. Para o autor, “um dispositivo pedagógico será, então, qualquer lugar no qual se constitui ou se transforma a experiência de si. Qual-

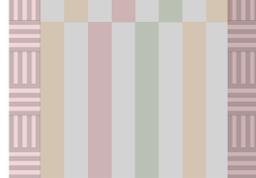


quer lugar no qual se aprendem ou se modificam as relações que o sujeito estabelece consigo mesmo” (LARROSA, 1994, p. 57). Ou seja, o batuque, dentro ou fora das práticas escolares é uma entidade repleta de ensinamentos e aprendizagens que confluem para o autoconhecimento e o conhecimento do outro, construindo processos dinâmicos de subjetivação e alteridade que se desenvolve em solos férteis de tensões.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

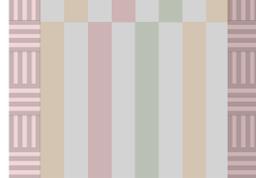
No movimento cadenciado do corpo, ao som forte do tambor, acompanhado por vozes melodiando bandaias de Batuque as gerações das matriarcas Ana Barriga e Gregória falam de situações do cotidiano e de temas religiosos revelando pistas de um discurso engendrado por relação de poder, resistência e ancestralidade afro-brasileira. Nossas considerações finais são notas que revelam interesses de continuar investigando sobre as singularidades da cultura do Batuque na comunidade São Pedro dos Bois e seus desdobramentos como prática social, pois quanto mais conhecemos, mais nos damos conta de que ainda se tem muito, a saber.

Continuar ouvindo as narrativas contadas por moradores de todas as idades, encadeadas por diversos pontos de vista, acessar narrativas escritas e imagéticas, comparar dados e cruzar informações nos possibilitará novas percepções sobre o contexto demarcado por temporalidades distintas, que se coadunam na cotidianidade da comunidade. São pistas que nos fazem questionar: como são as estratégias de resistências dessa comunidade remanescente de quilombos para serem reconhecidos de fato e de direito? Como os moradores se percebem no duplo de sujeito ativo e/ou passivo dessa história? Que outras práticas escolares visam articular os saberes da cultura local com as demandas do currículo escolar? Na



dinâmica das relações de poder, como a comunidade atua politicamente no cenário contemporâneo? Essas e outras perguntas nos mostram a impossibilidade de esgotamento do tema.

O engajamento de grupos comunitários e pesquisadores sobre a cultura afro-brasileira tem dado maior visibilidade às necessidades da preservação do patrimônio cultural local e sobre como esse conjunto tem se incorporado ao patrimônio nacional, configurando novos espaços de luta política e de afirmação da herança africana na formação cultural do Brasil. Falar sobre como as africanidades se desdobram e permeiam a cultura amapaense é uma necessidade afirmativa também, que podem revelar importantes facetas históricas nos permitindo confrontar e analisar diferentes modos de ver, dizer, pensar e agir no tocante as comunidades quilombolas do Amapá. Consideramos a comunidade São Pedro dos Bois um campo profícuo de saberes para reflexões e aprendizados sobre como a educação formal, com todas as suas áreas de ensino, em um exercício inter e transdisciplinar, pode ser um alargamento do cotidiano comunitário e vice versa. Em uma interação rica de possibilidades que podem se expandir para além das territorialidades locais.



Referências

- ALMEIDA, A. W. B. Terra de quilombos, terras de indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faixinais de fundo de pasto: terras tradicionalmente ocupadas. 2 Ed, Manaus: PSG-CA / UFMA, 2008.
- CASTRO, M. L. V. de. Patrimônio imaterial no Brasil (Org.). Brasília: UNESCO, Educarte, 2008.
- FOUCAULT, M. A Arqueologia do saber. Rio de Janeiro: Forense, 1986.
- LARROSA, J. Tecnologias do eu e educação. In: SILVA, T. T. O sujeito da educação. Petrópolis: Vozes, 1994, p.35-86.
- MARTINS, R. Narrativas visuais: imagens, visualidades e experiência educativa. In. VIS – Revista do Programa de Pós-Graduação em Arte. Brasília, Editora Brasil, V. 8, n. 1, Jan-Jun. de 2009, p. 33-39.
- MENEZES, B. Batuque. Belém (s/n), 2005.
- NASCIMENTO, E. A. do. Singularidades da Educação da Cultura Visual nos deslocamentos das imagens e das interpretações. In. MARTINS, R.; TOURINHO, I. (Orgs.). Educação da cultura visual: conceitos e contextos. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2011, p. 209-226.
- OLIVEIRA, M. do S. dos S., (org.). Relatório antropológico de caracterização histórica, econômica, ambiental e sócio cultural da comunidade São Pedro dos Bois. Amapá. Fundação Marco Zero/ Universidade Federal do Amapá- UNIFAP. 2012.
- SALLES, V. Vocabulário crioulo: contribuição do negro ao falar regional amazônico. Belém. Instituto de Arte do Pará – IAP, Programa Raízes, 2003.
- SILVA, A. J. S. da. A cultura negra no Amapá. História tradição e políticas públicas. Edição do autor, 2014.
- VIDEIRA, P. L. Marabaixo, dança afrodescendente significando a identidade étnica do negro amapaense. Fortaleza: Edições UFC, 2009.
- _____. Batuques, folias e ladainhas: a cultura do quilombo do Cria-ú em Macapá e a sua educação. Fortaleza: Edições UFC, 2013.



CAPITULO VII

Funções Sociais de Pesquisas em Territórios Quilombolas Contemporâneos:

Relatório Histórico Antropológico da Comunidade
Quilombola de Produtores Rurais Ribeirinhos do
Canta Galo, São Miguel do Guamá/PA

Raimundo Erundino Santos Diniz

INTRODUÇÃO

A Associação quilombola dos produtores rurais ribeirinhos do Canta Galo foi oficializada em 17/02/2009 como reflexo de demandas relacionadas à necessidade de representações institucionais frente aos órgãos e instituições públicas para garantir o direito sobre o território, como prescreve o Decreto 4887/2003. A ancianidade negra das famílias em situações de escravizações, aglutinadas por estratégias de defesa e sobrevivência ao sistema escravista e depois pela ampliação de propriedades privadas/fazendas, se auto designaram quilombolas. As trajetórias de domínios e ocupações remontam tempos pretéritos e trajetórias recuperadas através das memórias dos mais velhos, o que referencia, portanto, experiências múltiplas no processo de continuidade no território.

Neste estudo institucionalizado⁵¹ como projeto de iniciação científica sobre as estratégias de permanência e autonomia dos qui-

51 O processo de pesquisa realizado entre 2012/2013 constitui atividade exercida no curso de história da Faculdade Integrada Brasil/Amazônia (FIBRA) localizada em Belém do Pará com o apoio de discentes bolsistas. O resultado do relatório de pesquisa conferiu a certificação da "Comunidade Quilombola do Canta Galo" e foi publicado na jornada de pós-graduação da instituição.



lombolas do Canta Galo e processo de formação da comunidade, procedeu-se a investigar a etnohistória e os processos de territorialização construídos situacionalmente por estes sujeitos. Buscou-se realizar uma leitura etnohistórica do povoado e da comunidade, o relatório final de pesquisa foi utilizado como peça jurídica e pressuposto para a elaboração do estudo histórico-antropológico que respaldou o processo de certificação da comunidade em direção à titulação do território quilombola, ainda não finalizado.

DIREITOS QUILOMBOLAS: PARÂMETROS LEGAIS

Como parâmetro legal recorre-se a Constituição de 1988, marco jurídico importante, pois salientou a necessidade em se considerar a diversidade étnico-cultural do país, a preservação da memória e o patrimônio histórico material e imaterial de diferentes grupos étnicos, destacando índios e quilombolas. Após as controvérsias a respeito do termo “quilombo”, intermediadas pela atuação da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) se reelabora o entendimento desta categoria. Esta terminologia não está restrita à herança da escravidão e passa a ser resinificado, levando em consideração a especificidade na formação histórico-antropológica de cada quilombo, o direito a auto definição em oposição à visão folclórica e frigorificada do termo.

No artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), a Constituição Federal de 1988 consagrou aos “remanescentes das comunidades quilombolas” o direito à propriedade de suas terras e o dever do poder público em atuar ativamente em favor desse reconhecimento. De outro lado, salientar que este reconhecimento não resolveu outras necessidades mais imediatas relacionadas aos direitos sociais e à efetivação de políticas públicas



específicas que viessem atender outras dimensões do conceito de cidadania ajustadas aos grupos étnicos e em compreensão as suas prioridades e necessidades.

As orientações elaboradas pelo IPEA (2005, p. 154) acionam que: “Na visão do Estado constitui uma forma de compensar a injustiça histórica cometida contra a população negra, aliado à preservação do patrimônio cultural brasileiro em seus bens de natureza material e imaterial”. Desde então, o pleito pela garantia do acesso a terra, relacionando-o ao fator da identidade étnica como condição essencial, tornou-se uma prerrogativa oficial. Nesse ínterim ao se dimensionar os aspectos imateriais percebe-se uma aproximação e interdependência às condições ecológicas do território, as formas de manejo dos recursos naturais, as regras de circulação e usos multifacetados das dependências físicas que podem, ou não, compreender as configurações cartográficas construídas pelos técnicos e órgãos oficiais.

O Decreto Federal Nº 4887 de 11/ 2003 é o instrumento jurídico que regulamentou o processo administrativo de titulação das terras de comunidades quilombolas no Brasil. Este foi aprovado mediante articulações políticas que envolveram várias organizações como a Advocacia Geral da União, a Procuradoria Geral da República, a sociedade civil e pesquisadores de instituições de ensino superior a partir de demandas específicas apresentadas pelas comunidades quilombolas.

Para tentar garantir as ações referidas na redação da política pública foram criadas instituições específicas como observa Trecani (2006, p.144): “Entre as estratégias montadas para fazer valer as diretrizes do decreto federal criou-se também a ‘Fundação Palmares’, orientada para executar a identificação, reconhecimento, delimitação e demarcação para a titulação das terras quilombolas”.



Este instrumento continua sendo muitas vezes negligenciado pelas organizações governamentais em todo o país quando se considera os ritmos dos andamentos dos processos e mesmo entraves, a exemplo da comunidade do Canta Galo certificada em 2013 ainda não finalizou o processo de titulação, em 2022 completam 8 anos de espera. Algumas questões que emperram os processos estão relacionadas à liberação de verbas, vontade política e disponibilidade de pessoal especializado para lidar com a complexidade dos casos fortemente marcados por joguetes políticos, disputas agrárias e relações de poder.

O Decreto 4887/03 definiu a atuação do poder público no procedimento de titulação dos territórios quilombolas respeitando a autodeterminação das “comunidades remanescentes de quilombo” em seus modos de vida. O processo de titulação constiu tentativa de defender os territórios quilombolas de invasões, especulação imobiliária, avanço de empreendimentos econômicos (mineração, criações de gado e agronegócio) que os cercam e ameaçam as terras quilombolas. Após a titulação do território regulamenta-se oficialmente a propriedade coletiva e inalienável.

Resguardar as terras quilombolas simboliza também garantir a preservação ambiental em face das formas específicas de “uso comum” dos recursos naturais e os domínios específicos construídos historicamente por estes grupos. Entretanto, esse processo de titulação dos territórios quilombolas tem sido lento e ainda encontra-se bastante distante dos seus objetivos. Setores econômicos e políticos, movidos por interesses diversos, têm interposto obstáculos para a efetivação das leis e gerado conflitos sobre o direito de propriedade dos quilombolas. Esta arena de disputas coloca em questão os sistemas de uso comum para fins coletivos ao preservarem as áreas verdes e o sistema de domínio dos bens comuns,



transformando a natureza em mercadorias para fins privados.

Nas duas últimas décadas, diversas organizações sociais e grupos étnicos manifestaram com insistência posicionamentos políticos em busca de reconhecimento étnico e de direitos específicos. Principalmente o reconhecimento do domínio coletivo do território e a execução de políticas públicas que garantissem a continuidade de seus modos de vida e reprodução social.

A comunidade quilombola do Canta Galo está em processo de reconhecimento do território seguindo as determinações do decreto 4.887, de 20 de Novembro de 2003 que assegura o direito à terra de descendentes de comunidades quilombolas desde que a mesma seja devidamente caracterizada, se auto defina, e comprove por meio de indícios históricos que de fato são descendentes de quilombolas. Estas primeiras fases de “identificar e reconhecer” do processo de titulação de terras segue o ordenamento jurídico, citado acima. Em seguida realizar-se-ão as fases de delimitação, demarcação, titulação e homologação. Estes caminhos iniciais também estão descritos no Inciso I do Artigo 10 da Instrução Normativa INCRA nº 57/2009:

Art. 3º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto definição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

Art. 4º Consideram-se terras ocupadas por remanescentes das comunidades de quilombos toda a terra utilizada para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural.



Os debates sobre a “questão quilombola” estiveram sempre acessos entre as lideranças locais que elaboraram estratégias voltadas à continuidade de suas referências étnico-culturais, reprodução social e modos de vida específicos. Estas territorialidades quilombolas têm fundamentados em práticas sociais coletivas de “uso comum” dos recursos naturais em suas “terras tradicionalmente ocupadas”. Sobre esse conceito Almeida (2008, p.48) assinala que:

Em 1988 o conceito de ‘terras tradicionalmente ocupado vitorioso nos debates da Constituinte, tem ampliado seu significado, coadunando-o com os aspectos situacionais, que caracterizam hoje o advento de identidades coletivas. Este se tornou um preceito jurídico marcante para a legitimação de territorialidades específicas etnicamente construídas.

A comunidade quilombola do Canta Galo mobilizou-se pela titulação do território, para garantir o reconhecimento perante os poderes públicos. Hoje a comunidade encontra-se desassistida e desprovida de serviços básicos de saúde, saneamento, educação e liberação de recursos. Outras questões incomodam as famílias que residem no território como as disputas de terras com fazendeiros que pressionadas os ecossistemas e a deformação geográfica do território aja vista o território estar recortado e descontínuo pela intromissão de fazendas e cercas prejudicando o sistema de uso comum.

O Programa Brasil Quilombola apresentou-se como referência de política de atendimento aos quilombos certificados pela Fundação Plamares. Neste Programa apresentaram-se meios institucionais, financeiros, jurídicos dirigidos aos quilombolas em conformidade com um quadro de “demandas e necessidades” específicas, a sa-



ber: Titulação e regularização do território, educação, segurança alimentar, saúde e cultura. Oficialmente estavam demarcadas as seguintes atribuições:

i) a promoção da Inter setorialidade da intervenção pública, na medida em que busca envolver, de forma integrada, convergente e articulada, os recursos dos diversos órgãos governamentais – das três esferas de governo – relacionados à questão; ii) o respeito à identidade étnica das comunidades, pois o desenho do Programa parte do entendimento de que os quilombos constituem um sistema em que as dimensões sociopolíticas, econômicas e culturais são significativas para a construção e a atualização de sua identidade e que a discussão do desenvolvimento está imbricada na da identidade; e iii) a agilização dos procedimentos de titulação das terras ocupadas por comunidades remanescentes dos quilombos; com efeito, o vínculo com a terra é um dos aspectos centrais, uma vez que garante a manutenção de sua cultura, as ligações com seus ancestrais, suas tradições e seu desenvolvimento material. (IPEA, 2005, p. 154)

Estas ações, dificilmente refletiram nas comunidades⁵², previstas por ações conjuntas entre diversas esferas governamentais através de políticas públicas, não raro, com dificuldade foram concretizadas. A certificação como comunidade quilombola e a titulação coletiva operaram como condição para ser sujeito alvo deste Programa. A titulação do território quilombola etnicamente configurado os colocam em condições políticas de participarem de forma diferencia-

52 Nos termos deste Programa as comunidades parecem ser concebidas como homogêneas, harmônicas, além de uma noção de “pobreza”, “carentes”.



da de programas e projetos de assistência técnica, financiamentos e programas de assistência social, dirigidas aos segmentos específicos no Brasil. Ser atendidos por estes programas que recortam a questão étnica e racial os colocam para além de programas sociais universais como a Bolsa Escola, Bolsa família, benefícios previdenciários, dentre outros.

METODOLOGIAS DE PESQUISAS

O uso da etnohistória se apresenta como ferramenta importante pela peculiaridade da temática e por permitir instrumentalizar conceitos que podem ser adaptados e reelaborados e ainda por representar um conhecimento em processo de construção que procura exercitar diálogos entre a história e a antropologia. Rodríguez (1994, p.193) ao propor: “[...] características comuns de una práctica historiográfica que intenta unir disciplinas científicas, lá antropología y la historia, y que en su fusion se há adoptado, muchas veces, el nombre de etnohistoria”. Esta aproximação referenda a necessidade de mudanças na produção do conhecimento histórico ao tentar conciliar disciplinas que se inter cruzam por questões teórico-metodológicas, como no caso da história e antropologia.

A partir da década de 1980, os estudos das minorias étnicas utilizam o conceito de etnohistória como alternativa à produção de estudos em que os historiadores possam por em prática técnicas antropológicas de pesquisa relacionadas ao espraiamento das temáticas e objetos de estudos. Ferreira Neto (1997) salienta que a etnohistória aponta uma ruptura ao contribuir para novas formas de relação com a alteridade e com a singularidade.

Para tentar dirimir a escassez de fontes documentais nas comunidades quilombolas que tem a oralidade como principal mecanismo de registros pretende-se operacionalizar os ensinamentos de

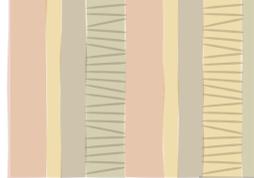


Peter Burke (1992) ao informar que: “os dados orais são, nesses termos, certamente a segunda escolha, pois o seu papel é facilitar as histórias sobre as comunidades com fontes escassas”. O levantamento de dados a partir de entrevistas seguirá as orientações de Thoillent (1987) ao ponderar que existem diferenciações quanto aos tipos de entrevistas que podem ser utilizadas em uma investigação e que o repertório de possibilidades deve ser compilado de acordo com a propositura da pesquisa.

Neste trabalho as entrevistas dirigidas a sujeitos do território intentam mapear as várias dimensões sociais e culturais que nortearam o processo de ocupação e permanência das famílias no território, motivações históricas, sociais ou econômicas. Diferenças e similaridades quanto ao número de membros por família e por habitação, relação de parentesco, bens materiais, renda, gênero, idade.

Os registros imagéticos foram captados através de fotografias ao permitirem uma aproximação de parte da realidade ao considerar que estão em jogo os critérios de seleção de imagens. Os registros de imagens em campo constituem estratégia importante para revelar percepções estáticas que carregam um conjunto de significados sociais e simbólicos ao serem contextualizados ao processo de pesquisa, como informa Malinowski (1976).

Os encontros com a equipe de pesquisa ocorreram no mês de Abril, foram explicitados as bolsistas a proposta do projeto e os métodos a serem empregados no decorrer das atividades. Foram planejadas e mapeadas possíveis viagens a serem realizadas nas comunidades quilombolas. Ao longo das reuniões que ocorriam as 5ª feiras, foram repassadas algumas das obras que seriam utilizadas para compor o referencial teórico do projeto e amparar as atividades em campo. Foram pesquisados os planos diretores dos municípios de São Miguel do Guamá, Castanhal, Abaetetuba, Ananin-



deua e Salvaterra entre estes o único plano que tivemos acesso na íntegra foi o plano do município de Ananindeua e São Miguel do Guamá por indisponibilidades ou pouca publicidade dos demais.

Com a análise dos Planos Diretores pode-se verificar se as comunidades quilombolas estavam sendo agraciadas nos planejamentos das gestões públicas municipais. Verificaram-se vários problemas entre os quais o descompromisso dos gestores públicos municipais em desenvolver políticas públicas específicas para as demandas quilombolas e a contínuas invisibilidades das comunidades na redação dos Planos Diretores municipais. Observou-se possibilidades de pesquisa documental por meio do uso destes documentos.

No dia 14 de junho a reunião se pautou sobre a possibilidade de uma viagem a uma comunidade localizada na Ilha do Marajó, nesse momento tentamos acertar a data da mesma, e a sua importância para a pesquisa, foi montada uma estrutura com os principais pontos da pesquisa, foi feita a formulação de perguntas para a pesquisa com os moradores. Entretanto, a viagem não aconteceu, resolveu-se deslocar a atenção do grupo para o nordeste do Pará onde equipes do governo estadual do “Pro PAZ quilombola” (programa de assistência social as comunidades) estavam realizando reuniões com as comunidades quilombolas em São Miguel do Guamá e Concordia.

A equipe se deslocou para São Miguel do Guamá e depois Concórdia do Pará nos dias 18 e 19 de junho, para acompanhar as ações do “pro PAZ”, acompanhando as palestras podemos perceber o distanciamento do governo em relação às comunidades quilombolas. Apesar dos diversos discursos sobre a inclusão e resolução dos diversos problemas das comunidades de uma forma geral, conseguimos perceber que muitos dos projetos que os representantes do governo já estarem encaminhados e funcionando, a realidade é



bem diferente. O diálogo foi o tempo todo controlado pelos agentes dos governos não abrindo espaço para um diálogo intenso com os líderes das comunidades que estavam presentes nos dois dias do encontro, não houve uma continuidade nas reuniões, muitas promessas foram feitas ao longo dos dois dias de encontro.

As reuniões não foram registradas e também não foram repassados quaisquer documentos para formalizar os compromissos, perdeu-se muito tempo com a composição da mesa de abertura à medida que em ano político muitas personalidades foram chamadas ao pronunciamento.

No evento foi distribuído para cada liderança comunitária uma cartilha da saúde produzida pelo governo do Estado, com o título “Quilombolas do Pará”, a cartilha faz um apanhado geral das comunidades quilombolas do Estado. Os temas sinalizados na cartilha eram localização das comunidades, principais doenças que atingem as comunidades quilombolas, programas de saúde que estariam sendo realizados para essas comunidades.

As informações prestadas na cartilha tentavam alcançar parte das realidades vividas pelas populações quilombolas no estado do Pará, às atividades econômicas, a base alimentar, serviços públicos como energia elétrica e água encanada. Verificou-se um grande distanciamento entre o que foi observado em campo em alguns aspectos do modo de vida das comunidades e o que está se apresenta na cartilha e informações repassadas pelos agentes do governo.

A cartilha foi uma parceria dos Governos do Estado do Pará, SUS e Governo Federal. Foram detectados vários problemas conceituais e teóricos na redação da cartilha a serem explanados nos resultados da pesquisa.

No evento em São Miguel do Guamá surgiu a oportunidade de



conhecer a várias lideranças comunitárias entre as quais D. Raimunda da comunidade do Canta Galo, que fica localizada em Inhangapi/ São Miguel do Guamá. Dona Raimunda pediu ajuda para registrar a história de sua comunidade, a mesma ainda estava em processo de regularização fundiária no momento a equipe aceitou o pedido e eu vi na solicitação da mesma uma ótima oportunidade para o projeto de pesquisa e elaboração do Trabalho de conclusão de curso da bolsista Maria Adelaide.

Durante o mês de Julho foi feita uma pausa nos encontros, porém as pesquisas bibliográficas continuaram. No mês de Agosto foram retomados os encontros. Em agosto no primeiro encontro, os bolsistas apresentaram um modelo de plano de trabalho e a estrutura a ser utilizada. Começaram a serem definidas também as atividades individuais e temáticas específicas para as bolsistas. As obras a serem lidas e discutidas versaram sobre autoras como Rosa Acevedo Marin e Edna Castro “No caminho de pedras de Abacatal”, “Nas veredas da sobrevivência” da autora Benedita Celeste e “Quilombos e as novas etnias” do autor Alfredo Wagner de Almeida. As três obras tem um enfoque direto sobre as comunidades quilombolas, as duas primeiras trata especificamente sobre essas comunidades localizadas na Amazônia.

Como relatado anteriormente a bolsista Adelaide decidiu por fazer a pesquisa na comunidade quilombola do Canta Galo/Inhangapi e a bolsista Aline Malato na comunidade quilombola do Abacatal/ Ananindeua. A temática em ambos os trabalhos envolvem relações de gênero com enfoque sustentado a partir da leitura de parte da obra “Nas veredas da sobrevivência” de Benedita Celeste que trata exatamente sobre essa participação das mulheres em comunidades quilombolas.



**NOS RASTROS DA HISTÓRIA:
FONTES INDICIÁRIAS DA FORMAÇÃO HISTÓRICA
DA COMUNIDADE CANTA GALO NO VALE DO RIO GUAMÁ**

O governo da Capitania Grão Pará concedeu grande número de sesmarias à margem do Guamá, e aos frades do Convento do Carmo, a conhecida fazenda Pernambuco. Palma Muniz (1916), o descreve como um rio “sumamente habitado no século XVIII” o que se intensificou depois que Luiz de Moura o subiu até a vila de Ourém, construída em 1727.

Acevedo Marin (2008) em estudo para elaboração do relatório Histórico antropológico para a regularização e titulação do território quilombola das comunidades quilombolas do município de Irituia, fronteira com São Miguel do Guamá destaca que:

Este estudo busca demonstrar a territorialidade que implica tanto uma apropriação material quanto simbólica. Nessa linha de explicação, práticas agrícolas, extrativistas (estudo da economia dos roceiros), estão estreitamente relacionadas com domínios do imaginário, de formas religiosas, das festas. As regras de uso dos recursos representam o efetivo exercício da propriedade. Os membros desse grupo social se utilizam de suas próprias regras para organizar suas condutas concretas de apropriação, na construção de valores e condutas próprias. O território permite a vinculação do indivíduo com seu meio, operando de acordo com a cultura do grupo. (Acevedo Marin p. 16).

Portanto apreende-se que investigar a trajetória dessas formações sociais possibilita revelar outras histórias de ocupação, uso e domínio do território. Sobre o Canta Galo registra-se e existencia



de grupos de negros em povoado reconhecido pelos mais velhos como “Divino” que compunha uma propriedade rural herdada e que mais tarde sob a posse do Sr. Timóteo, teriam algumas famílias atravessado para o outro lado do rio, e originado outro complexo de casas hoje indicadas como comunidade do Canta Galo, às margens do rio Guamá. Ao que parece a formação da comunidade não remonta tensões ou conflitos (ou ocorrem de modo silencioso) com os proprietários locais e com as famílias que preferiram não atravessar o rio, e que até hoje não se reconhecem como quilombolas, mesmo que tenham tido vivências comuns no território como é o caso do Sr. Claudio e Sra. Maria que nos concedeu a entrevista.

Acevedo Marin (apud SOUZA FILHO & ANDRADE, 2006) revela que o estudo histórico antropológico, intenta objetivar informações que retratem o ponto de vista dos grupos acerca de sua própria história no território, suas expectativas, abrangência e limites de usos sociais dos recursos naturais em seus territórios. Recupera também a ligação com os ancestrais escravos com sentimento de pertença e identifica de trajetórias comuns. Revela situações de expropriação de que têm sido vítimas e reitera regras próprias de inclusão e de exclusão que indicam aqueles que pertencem ao grupo e por fim reforça suas expectativas, unidade e convergência para a busca de direitos sociais.

A comunidade do Canta Galo localiza-se as margens do rio Guamá fronteira entre São Miguel do Guamá/ Inhangapi, o acesso terrestre se dá pelo município de Castanhal em direção a Inhangapi. Em pesquisa de campo foi identificado pelos entrevistados o lugar onde se formou o povoado, referenciado nas narrativas dos mais velhos como “Canta Galo” se diferenciava geograficamente da fazenda do Sr. Timotio pertencente a Vila de São Joaquim. Há no local indícios de antigos pequenos portos usado pelas famílias que



ali habitavam para comercializar com os cametaenses, que historicamente podem representar os “regatões” que permitiam o trânsito e circulação de mercadorias nos rios da Amzônia colonial.

Segundo os dados coletados nas entrevistas, a comunidade de quilombo dos produtores rurais do “Canta Galo” é posterior à comunidade do São Joaquim, que hoje estão difundidas em espaços coincidentes. Segundo relatos de D. Maria (85 a.) entrevistada em Castanhal, ex-moradora da comunidade do São Joaquim: “Quando minha mãe levou nós pra lá, ela era cozinheira do meu padrinho que tomava conta da fazenda do seu Timóteo.” Na entrevista D. Maria deixa claro que o espaço onde hoje está localizada a comunidade rural do “Canta Galo” aproxima-se a fazenda que pertencia a um Sr. Timóteo o que nos remete refletir que houve uma doação informal para as famílias negras que resolveram convergir para o outro lado do rio, o fazendeiro declara ter a posse da terra.

Acevedo Marin (2008) assevera que os estudos sobre território e a jurisprudência no Brasil tem como referencia conduzir a examinar as formas de concepção da propriedade e o uso que fazem da lei. E que no século XIX, no contexto do processo abolicionista, conhecendo a legislação do período (Lei de terras de 1850 e Decreto de Regulamentação de 1854), os senhores buscaram registrar suas posses, demarcar terras e organizar o sistema de herança com base no sistema de cartório. Portanto, desconsideraram-se outras modalidades de ocupações do território e reduziu-se ao registro formal.

Outras configurações demarcaram o processo de ocupação da área ocupada pela vila São Joaquim, Fazenda a qual trabalhava o senhor Timotio e a comunidade do Canta Galo, apartada da fazenda. A Sr.^a Maria salienta ainda que a princípio existia em torno de três famílias morando no que seria a comunidade do São Joaquim, incluindo sua família, de D. Joventina e de D. Domingas.



O espaço onde hoje está localizada boa parte da comunidade quilombola de produtores rurais, ribeirinhos do “Canta Galo” não eram terras pertencentes aos fazendeiros que com a defasagem dos negócios foram sendo gradualmente abandonadas. As margens do rio Guamá compravam-se e trocava-se o milho, cacau, café e demais produtos cultivados na fazenda e pelas famílias do Canta Galo. Os produtos adquiridos nas trocas eram tecidos, alimentos, calçados, etc.

FIGURA 1 ARQUITETURAS QUILOMBOLAS RIBEIRINHOS.



Fonte: Pesquisa de campo (08/10/2013)

É possível entender pelos relatos dos moradores da comunidade que a formação da comunidade e o deslocamento das famílias foram gradativos, os moradores da Vila de São Joaquim onde se supunha a localização da antiga fazenda foram cada vez mais aumentando em número e assim resignificando suas territorialidades no lugar. Nos relatos, ao que parece, a comunidade Canta Galo foi



formada por moradores que se deslocaram da fazenda de Timotio para o outro lado do rio. O sr^o. Claudio e D. Maria permaneceram onde era a fazenda e constituíram relações de parentesco e apadrinhamento concernente a concepção de família extensa, ainda que não se reconheçam como pertencentes ao Canta Galo, inclusive negam a identidade quilombola.

Entre as vivências recuperadas nas narrativas e registros realizados em campo estão os indícios históricos e arqueológicos colidem com as narrativas de invisibilidade quilombola na região, brotam na paisagem do território fontes indiciárias de produção de cerâmicas e o acúmulo de rochas aparentemente deslocadas no território. O domínio ancestral africano de pedrarias para fins de construções arquitetônicas, aquedutos e o poços de pedras, constituem elementos da paisagem no território do “Canta Galo”. Segundo o imaginário social local são construções executadas por sujeitos em condições sociais de escravos em outras temporalidades.

Na imagem abaixo encoberto por vegetação o registro de parte do aqueduto feito todo em pedras:

FIGURA 02 INDÍCIOS DO AQUEDUTO EM PEDRA



Fonte: Atividade de campo (outubro de 2013)



Outros elementos da cultura material como o tacho⁵³ de ferro e as cangas⁵⁴ confeccionadas em madeira de lei desafiam o tempo, são encontradas dispersas em florestas e braços de rios que cortam a comunidade. Durante os banhos nestas águas são comuns os relatos de achados de bens culturais, indícios histórico/arqueológicos, o que revela um amplo campo de arqueologia aquática, pouco pesquisada na Amazônia.

FIGURA 03 CANGA



Fonte: pesquisa de campo (outubro de 2013)

Acevedo Marin (2008) ao recuperar as práticas de reprodução social das famílias negras em Irituia e municípios vizinhos registra os pontos que convergem para a história do vale do rio Guamá e a forma como interferiram, influenciaram os grupos sociais que ocuparam este contínuo e produziram modificações nos ecossistemas, na economia, na organização de unidades domésticas; nos sistemas de intercâmbio social e cultural.

53 Utensílio que é uma espécie de bacia de metal ou de barro, larga e pouco funda, geralmente com asas (BUENO, 2000).

54 Peça de madeira que juntam os bois asas (BUENO, 2000).



O cultivo do tabaco e arroz, o extrativismo da madeira, de minerais, da malva; os roçados de mandioca, a pecuária, a cerâmica estabelecem, de formas combinadas os alicerces da economia de Ourém, São Miguel do Guamá e Irituia em períodos diferentes e, direta ou indiretamente, diz respeito à vida econômica dos trabalhadores que ocuparam a margem direita do rio Guamá.

Outras dimensões de pesquisas compõem o imaginário local para além do mundo da escravidão como mitos e lendas e as atividades religiosas como festividades do Divino, Nossa senhora de Fátima e novenas rezadas em latim ainda recuperadas de forma envolvente nos pronunciamentos e cantorias das senhoras, guardiãs da espiritualidade local.

A crença dos moradores está diretamente ligada à religião católica, desde o início da formação da comunidade as famílias são devotas de nossa senhora de Fátima e da imagem do Divino Espírito Santo. Segundo relatos de D. Maria Augusta as imagens dos dois santos visitavam a comunidade em dois dias do ano, um em Maio e outro em Janeiro. Essas imagens eram cedidas por uma por uma paróquia para fazer essa visitação. Nas visitas as imagens eram levadas de casa em casa sendo celebradas com cânticos puxados pela D. Domingas, uma senhora, moradora da comunidade e responsável por ensinar a todas as moradoras os cânticos em homenagem as imagens celebradas.

Apesar de as imagens de "Santos" serem cedidas por uma paróquia e geralmente haverem dois representantes da mesma acompanhando as imagens, os moradores tinham total liberdade para realizar celebrações da maneira que achavam mais pertinente para aquela situação. As festividades e realizações dos cultos geralmente eram seguidas por festas de comemorações, com cantos, danças e música realizados pelos moradores. Como não havia nenhuma



igreja na comunidade esses eram os momentos em que os moradores aproveitavam para fazer suas promessas e algumas famílias depois de um período começaram a oferecer suas casas para receber as imagens como pagamento das promessas.

A comunidade quilombola do Canta Galo como os demais os povoados negros, em São Miguel do Guamá, hoje reconhecidos como quilombolas como Santa Rita da Barreira e Menino Jesus, está intrinsecamente ligada às “entrelinhas” da história da região nordeste do Pará. História que pode ser escrita na linha da “história vista de baixo”⁵⁵ nela destacado o cotidiano de “homens simples”, de “homens comuns”, apenas revelados quando uma narrativa mais detalhada. Presente na memória dos mais idosos, a memória social permite uma aproximação com fatos singulares, a saber, territorialidades, conhecimentos tradicionais, regras sociais, experiências individuais e coletivas.

As “territorialidades” construídas por estes agentes sociais na região constituíram domínios específicos, associados com estratégias de uso e preservação dos recursos naturais. Ao mesmo tempo, os sistemas culturais criaram as condições para a reprodução social e afirmação étnica. Pedrarias, cerâmicas, marcenaria e metalurgia compõem o universos de repertórios que brotam no território onde habitam secularmente as famílias do Canta Galo como no caso do tacho de ferro encontrado e preciosamente guardado pelas famílias:

55 Sobre a “outra história” ver: Hobsbawm (1991); Braudel (1978); Le Goff (1994); Thompson (1998; 1992).



FIGURA04 TACHO DE FERRO UTILIZADO DURANTE O PERÍODO DA ESCRAVIDÃO



Fonte: pesquisa de campo (outubro de 2013)

Paralelamente a estes serviços desenvolvidos no interior das propriedades índios e negros foram indispensáveis para garantir a sobrevivência em uma região predominantemente cercada por florestas densas. Seus conhecimentos fizeram a diferença no deslocamento, transporte, alimentação, localização e manejo em um ambiente predominantemente natural onde ocorreram as mudanças e transformações da paisagem sob a lógica da colonização.

Estas práticas sociais explicam parte do processo histórico no lugar e estão marcadas pelo estreitamento das relações sociais pluriétnicas, troca de valores culturais, interrelação de conhecimentos e manejo de recursos naturais, que gradualmente vieram sendo reproduzidos em seus modos de vida, nas formações sociais dos povoados e vilas que paulatinamente foram dando formas ao desenho cartográfico da região e indícios arqueológicos como no caso do poço de pedras que segundo os moradores foi construído pelos escravos:



FIGURA 05 COMUNIDADE QUILOMBOLA “CANTA GALO”
POÇO DE PEDRA CONSTRUÍDO PELOS ESCRAVOS



Fonte: pesquisa de campo (outubro de 2013)

Estas construções em pedras, madeiras e demais insumos da natureza materializam a existência de saberes ancestrais reproduzidos no território, a exemplo do poço de pedras. Parte deste conhecimento tradicional é reconhecido em muitas comunidades e grupos étnicos na Amazônia, como no caso dos quilombolas do Canta Galo, que desenvolvem práticas e estratégias de uso dos recursos naturais característicos do seu modo de vida. Notadamente são práticas de cultivo, cura, alimentação, pesca, artesanato.

Entende-se que a reunião de grupos familiares formados por índios e negros e demais agentes sociais localizados, próximos ou distantes das fazendas dos seus senhores, concretiza os processos de territorialização que garantiram sua permanência e autonomia no território, ao mesmo tempo que sua reprodução social às margens do rio Guamá, como no caso do povoado do Canta Galo, que se configurou como um ponto de referência para entender a formação do território quilombola.



FIGURA 06 TABELA - POPULAÇÃO DE SÃO MIGUEL DO GUAMÁ AO GURUPI 1778
RELAÇÃO DA POPULAÇÃO ESCRAVA

População Freguesia	Total	Branços	Escravos	Índios	Mamelucos	Mestiços	% pop. escrava
Ourém	669	232	160	194	23	60	23
São Miguel	1071	302	442	22	78	227	41
Irituia	915	348	108	163	126	170	11
Subtotal	2655	882	710	379	227	457	26
Bragança	6847	4480	482	-	-	-	7
Vizeu	172	--	-	172	-	-	0
Piriá	53	-	-	-	-	-	0
Gurupi	223	-	-	223	-	-	0
Subtotal	7295	4480	482	395	-	-	6
Total	9950	5362	1192	774	227	457	12

Fonte: ACEVEDO, 1985, p. 136

Acevedo Marin (2008) analisa o processo de fragmentação das políticas de concentração de terras no vale do rio Guamá devido a insustentabilidade de muitas economias baseadas no regime de exscaavidão e o gradativo avanço de práticas de ocupações tradicionais sob o domínios de indígenas e negros. A autora informa que as sesmarias associadas à formação de grandes extensões e a origem do sistema latifundiário coincidiram com formas sociais baseadas no costume, nos sistemas de uso comum. Ao ponto que outros grupos sociais – indígenas africanos e grupos familiares locais– conseguiram, excepcionalmente, quebrar a força hegemônica da sesmaria. Em várias cartas encontradas nos arquivos, a justificativa é o direito de moradia, o costume imemorial e o pedido em nome de um grupo.

A ASSOCIAÇÃO DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE PRODUTORES RURAIS RIBEIRINHOS DO CANTA GALO

Durante o processo de pesquisa a comunidade quilombola do Canta Galo reconhecida através da Associação registrou o número de quarenta e seis famílias distribuídas entre 234 moradores que em suas modalidades de representações na associação de moradores sob a presidência de segundo D. Raimunda Lopes assinaram e se reconhecem como quilombolas.

O registro da comunidade do Cantagalo reuniu experiências comuns de identidades coletivas com predomínio da condição quilombola, o que não impede designações de outras territorialidades inerentes às trajetórias das famílias na comunidade, seja como produtores rurais, seja como ribeirinhos. A territorialidade quilombola do Canta Galo revela um importante debate sobre o conceito de “fronteira étnica” ou “fronteira identiária” que não será fruto deste trabalho, mas sinaliza oportunidade de pesquisa.

A “Associação quilombola dos Produtores Rurais, Ribeirinhos do Canta Galo” foi formalizada por assembleia comunitária dia 17/12/2009 e registrada em cartório de São Miguel do Guamá dia 05 de março de 2010.

FIGURA 07 REGISTRO CARTORIAL DA ASSOCIAÇÃO QUILOMBOLA DO CANTA GALO



Fonte: Cartório 2º ofício - São Miguel do Guamá. 2010



Vale ressaltar, mesmo não havendo características biológicas herdadas de escravos, o que não é o caso do Canta Galo, o que refuta e garante a identidade é a auto identificação dos moradores de um passado comum. Segundo O'dwyer "o termo Quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea". O presente etnográfico (grifo meu) anuncia e denuncia os remanescentes de quilombos grupos que desenvolve alguma prática de resistência, manutenção e consolidação em seus territórios etnicamente configurados ,como no caso do Canta Galo. A Associação Brasileira de Aantropologia (ABA), presente na audiência pública antes da promulgação do Decreto 4887/03, defendeu que a auto definição:

utilizada pelos próprios atores sociais não prescinde da realização de estudos técnicos especializados que venham a descrever e interpretar a formação de identidades étnicas em conexão com formas de ocupação territorial, no bojo do processo de reconhecimento das comunidades negras rurais remanescentes de quilombos, na medida em que esses estudos tragam subsídios para uma decisão governamental e forneçam elementos para que o próprio grupo possa se defender de possíveis situações de intervenção estatal que possibilite apenas a reprodução de novas construções identitárias, sem garantir igualmente as condições para a reprodução de práticas culturais, modos de vida e territorialidades específicas". (O'Dwyer, 2002).

Sendo assim, não existe a necessidade de haver uma documentação específica à própria materialidade das vivencias no território



ligeiramente acionadas garantem a descendência de um grupo, para o direito a consciência da identidade deve ser considerada como critério para a identificação do grupo. A comunidade possui ainda algumas construções e peças que alegam ser de seus antepassados, peças como um tacho de ferro que teria sido utilizado para a feitura do açúcar. Entre as construções existe um poço ao longo de uma trilha dentro da comunidade, que era utilizado pelos escravos para retirar água.

A base alimentar da comunidade é a plantação e extração do açaí e da mandioca. A falta de água encanada e luz elétrica trazem muitas dificuldades para a comunidade que está de certa forma em conflito, apesar do pouco tempo em que estivemos na comunidade podemos perceber certa quebra dentro da comunidade. A comunidade é majoritariamente católica, as famílias realizam orações aos domingos numa área aberta, pois ainda não possuem uma capela para a realização das orações.

A ausência de poder político dentro da comunidade e o avanço dos fazendeiros no entorno das terras da comunidade somado a falta de políticas públicas específicas para a comunidade se agravam por estar localizada em região de fronteira, mais próxima de Inhangapi, mas fazer parte do município de São Miguel do Guamá. As dificuldades de acesso aos serviços públicos de assistência médica, a educação são precárias. As crianças não tinham condução para chegar à escola que se localizava há mais ou menos 15 km da comunidade e possuía apenas uma única sala para as séries de primeira a quinta.

MANEIRAS DE SABER, CRIAR E PRODUZIR...

A participação das mulheres na formação da comunidade quilombola de produtores rurais do “Canta Galo” sinaliza posição de



liderança, sendo responsáveis pelos cultos, danças, atividades de roçado, e sua ativa participação política na comunidade. Ficou evidente na visita a atuação das mulheres na comunidade, todos que participam da liderança da comunidade são mulheres. Elas estão à frente das orações, do nascimento, pois até pouco tempo e quando necessário, a parteira da comunidade traz ao mundo muitas das crianças da comunidade, as mulheres também estão à frente dos roçados de suas residências, cada família tem um espaço de terra e uma roça para cuidar.

FOTOGRAFIA 8: MULHERES EM ATIVIDADES DE ROÇA



Fonte: pesquisa de campo (outubro de 2013)

As principais atividades dos moradores da comunidade se destinava a roça, todos os moradores da comunidade possuíam e possuem ainda seu espaço de roça de plantio para consumo próprio, já que a quantidade não é suficiente para se comercializar em grande escala. Mesmo assim o resultado dessa colheita gera



de certa forma uma espécie de comércio entre os moradores da própria comunidade e de comunidades vizinhas. São comuns também as crias:

Segundo D. Raimunda (56 a.) cada família tem delimitado o seu roçado e todos os componentes de cada família trabalham na roça para sustento próprio, o que sobra da colheita é comercializado ou doado dependendo da situação, aos vizinhos e moradores de comunidades próximas. A entrevistada indica que: “Todo mundo tem seu espaço de terra pra plantar, hoje a gente planta mandioca e tem os pé de açaí que as família usa, mas cada um tem o seu, a gente faz a farinha retira uma parte pra consumo e o que sobra deixa na saca na estrada pros motorista levar pra feira.” D. Raimunda hoje líder comunitária da comunidade, a base alimentar da comunidade é a mandioca, e o açaí, o feijão, e o arroz, tendo diminuído a variedade desses alimentos sendo cultivado hoje nas roças somente a mandioca para a produção de farinha e os pés de açaí que existem nos terreiros de casa residência.

Almeida (2009) em seus estudos sobre as terras tradicionalmente ocupadas, como é o caso dos “faxinais”, aponta várias modalidades de uso e apropriação dos recursos de uso comum, com exceção de campos e pastagens comuns. Nestas terras definem-se regras de um direito construído pelo grupo. Os métodos de cultivo utilizados devem ser consoantes à necessidade de cada grupo familiar, sem o domínio efetivo de áreas contíguas e permanentes em parcelas determinadas. O autor afirma também que não há contiguidade entre as áreas de cultivo de um mesmo grupo familiar. Os roçados são compartilhados seguindo certa dispersão que é consensual.

O autor afirma que não existe contiguidade nos espaços onde se localizam os demais recursos apropriados coletivamente e que são intercaladas por áreas de cultivo que podem ser apropriadas indi-



vidualmente pelos grupos familiares. Os domínios de uso comum não pertencem a nenhuma família em particular e são considerados vitais para a sobrevivência do conjunto das unidades domésticas. Nestes sistemas podem coexistir domínios de posse e usufruto comunal com regras de apropriação privada.

Ainda sublinha que a casa e o quintal são apropriados individualmente pelos respectivos grupos familiares com utilizações específicas de seus jiraus de plantas medicinais, seus pomares e as pequenas criações avícolas. Estas apropriações e uso individuais obedecem à mesma lógica aplicada para o produto das colheitas e os demais frutos e legumes dos roçados. A convergência e controle dos resultados dos trabalhos realizados pressupõem pertencimento ao grupo doméstico ou a um de seus membros em particular e destinados atender a uma determinada necessidade de consumo familiar ou para realizar pequenas trocas.

As análises apresentadas pelo autor nos “faxinais” permitem refletir as regras de usos dos recursos naturais observadas no território da comunidade quilombola Santa Rita da Barreira. Estão estabelecidas a partir de relações de trocas, preservação, comercialização, regulação, compartilhamento e consensos a propósito do uso coletivo, de uso comum e de uso individual.

O compartilhamento do território configura-se no modo de vida das famílias existentes e distribuídas em diferentes áreas, sendo as unidades domésticas o ponto de referência para situar a fixação e ocupação do território⁵⁶. Nas situações de maior relevância a serem resolvidas e que envolvem um número maior de famílias, as decisões são tomadas nas assembleias da associação a qual todas as famílias estão registradas e têm o direito de participação.

56 Conforme dados levantados em atividade de campo os sistemas de medidas utilizados na comunidade seguem normas convencionais ou referências elaboradas, conforme as necessidades locais, por isso ganham uma semântica específica, são elas: Tarefas (25 braças), braças (2m e 20 cm) lote (250m por 1.000 m) e o “palmo”.



No que refere ao domínio do território por meio de usos comuns dos recursos naturais, Almeida (2009) interpreta que as modalidades de controle ocorrem a partir de normas específicas, combinadas coletivamente e acatadas de maneira consensual aos interlúdios das relações sociais e práticas de convivências, desenvolvidas entre vários grupos e famílias que compõem a unidade social. As atividades desenvolvidas no território visam diferentes modalidades produtivas, a saber: roça, pesca extrativismo, caça manejo e criatórios, realizados de forma autônomas, individualizadas, coletivamente, no denominado, “mutirão”.

Em outras situações as atividades são desenvolvidas individualmente como no caso do Canta Galo demonstrado na imagem abaixo no momento de coleta e deslocamento do cultivo para a residência, realizado por uma mulher quilombola acompanhada da filha o que sinaliza também a responsabilidade pela família e pelo espaço doméstico.

As mulheres entrevistadas, todos eram responsáveis pelo cultivo de suas roças, não era função só dos homens, ao contrário, na grande maioria das vezes o cultivo de roças era atribuição feminina e de crianças também. Cada família era responsável por sua roça, que nem sempre era dividida igualmente por todas as famílias da comunidade.

As margens do rio Guamá destaca-se na memória dos mais velhos por representar um lugar comum de trocas, espécie de entreposto comercial, que era denominado. Ali se transacionavam vários produtos e era escoada também, parte da produção extrativa, da pesca, cultivo em roças, artesanato dentre outras atividades. As características da arquitetura de casas ribeirinhas predominante até hoje tem como elementos fundamentais as pontes em direção ao rio e a altura distante do solo para precaver em períodos de enchentes.



O fluxo de mercadorias, pessoas e embarcações ao longo do rio Guamá justificava-se pela produção desenvolvida nas fazendas, nas roças, na pesca e no extrativismo praticado por famílias indígenas e negras que se deslocavam através dos rios, detendo-se em pequenos portos e embarcações à beira do rio Guamá. A dinâmica da agricultura do vale do Guamá e do Capim sempre foi resultado da reprodução ancestral de saberes afroindígenas, quilombolas e ribeirinhos e/ou quilombolas ribeirinhos.

RESULTADOS PRÁTICOS DO PROCESSO DE PESQUISA

Após conclusão do relatório de pesquisa, este documento foi incorporado como peça de registro histórico ao processo de titulação do território, equivalendo ao Estudo Histórico-Antropológico exigido pela Fundação Cultural Palmares na fase de reconhecimento da comunidade. A comunidade foi certificada pela Fundação Palmares em 2013 como informa o processo nº 01420.010362/2013-53 e portaria nº 161/213 de 19/09/2013.

Destarte, entende-se ser importante cultivar no processo de pesquisa a construção do pensamento crítico e/ou até mesmo evidenciar um posicionamento comprometido com a função social da atuação docente e discente em práticas de pesquisas. Qualitativamente ensejou-se fortalecer o debate sobre a questão quilombola na Amazônia, história agrária e processos sociais que desdobram no dia a dia do processo formativo escolar. A função social da pesquisa insere-se no processo de ensino/aprendizagem quando os dados, análises e interpretações levantadas instrumentalizam recursos didáticos para pensar a educação acadêmica, escolar e não escolar a partir de espaços afrodiásporizados.

Exercita-se neste processo de pesquisa, por ângulos diversos, pers-



pectivas críticas e dialéticas, inclusive dos sujeitos/objetos sobre os pesquisadores também sujeitos/objetos de pesquisas. Projeta-se neste trabalho um discurso político e contra hegemônico que promove disputas de narrativas em um contexto continuamente demarcado por enfrentamentos políticos e ideológicos. Nessa direção, cultivaram-se sentimentos transformadores e emancipadores de sujeitos envolvidos, de modo a promover reflexões, questionamentos e a consolidação de ações práticas voltadas ao atendimento da população marginalizada e subalternizada.

O processo de pesquisa focalizou os sujeitos em formação ao propor alcançar a compreensão do contexto vivido, empírico permeado de relações humanas e relações de poder. Nesse sentido, transborda a atuação instrumental, técnica e positivista, tradicional e objetiva. Ao finalizar esta experiência de pesquisa por vias teórico-metodológicas e práticas, a possibilidade de impactar e mudar a realidade de sujeitos nesta imensa Amazônia.

A pesquisa cumpriu seu papel social!

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Diante dos relatos obtidos durante a pesquisa, a quantidade de fontes matérias na área onde está localizada a comunidade, e as fontes bibliográficas pesquisadas e analisadas. Fica claro que apesar de uma pequena parcela dos moradores não se auto definirem como remanescentes de quilombolas, a comunidade quilombola de produtores rurais ribeirinhos do Canta Galo que já está certificada como comunidade de quilombo, é sem dúvida nenhuma se configura como uma comunidade de quilombo contemporâneo.

E grande parte processo de formação é atribuída à participação das mulheres dentro da comunidade, mulheres líderes religiosas,



políticas e muitas vezes no comando da base alimentar e comercial das famílias residentes da comunidade. Os indícios históricos, cultura material e singularidades presentes nos modos de viver, criar e reproduzir das famílias no território reforçam a existência de práticas de usos comuns e ancestralidades baseadas em experiências de lutas e estratégias para permanecer em suas terras.

O alcance de políticas públicas específicas para as 46 famílias enraizadas no território tradicionalmente ocupado tem vínculo direto com o processo de titulação ao passo que vários requerimentos e exigências feitas pelo poder público para a disponibilidade dos serviços públicos dependem da titulação da terra. De outro lado o transito de animais correlatos à prática da pecuária e a existência de cercas em circuitos de cultivo, extrativismo, caça e pesca oblitera o exercício de praticas coletivo de usos sociais dos recursos naturais baseadas no uso comum do território.



Referências

- ACEVEDO MARIN, R. E. ; CASTRO, E. R. No caminho de pedras do Abacatal: experiência social de negros no Pará. 2 ed. Belém. UFPA; NAEA, 2004.
- ACEVEDO MARIN, R. E. Quilombolas de Irituia (Pará) em luta pelo reconhecimento de direitos territoriais no século XXI. Belém: UNAMAZ; INCRA; Superintendência Regional do Pará (SR.01), 2008.
- ALMEIDA, A. W. B.; SOUZA, R. M. Terras de faxinais. Manaus: Edições da Universidade do Estado do Amazonas. UEA, 2009.
- _____. Terra de quilombos, terras de indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faixinais de fundo de pasto: terras tradicionalmente ocupadas. 2 Ed, Manaus: PSGCA / UFMA, 2008.
- ANNAES DO ARQUIVO PUBLICO DO PARÁ. Termo de nomeação e designação do território e districto da vila de Ourém. Belém: Arquivo Público do Estado do Pará; Secretaria de Estado da Cultura, v. 3, t. 1, 283 p., 1997.
- BRASIL. art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal, 1988.
- _____. Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.
- _____. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007.
- _____. IPEA – INSTITUTO DE PESQUISA ECONÔMICA APLICADA. Brasil em desenvolvimento: Estado, planejamento e políticas públicas. Brasília: IPEA, 2005.
- _____. Ministério da Cultura/Fundação Cultural Palmares. Diagnóstico de Ações Realizadas do Programa Brasil Quilombola 2012. Brasília, 2012.
- _____. Ministério do Desenvolvimento Agrário/ Secretaria Especial para Políticas de Promoção de Igualdade Racial. Programa Brasil Quilombola. Brasília: 2005.
- BURKE, P. A revolução francesa da historiografia: A escola dos Annales 1929-1989. São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1991.
- CADERNOS ITERPA. Regularização territorial: A regularização Fundiária como instrumento de ordenar o espaço e democratizar o acesso a terra. V. 1, 2009.
- CARTÓRIO DO 2º OFÍCIO. Registro de Títulos e Documentos. São Miguel do Guamá. 2010.
- FERREIRA NETO, E. História e etnia. In: CARDOSO, C. F. Os domínios da história. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- HOBBSAWM, E. J. A Outra História - Algumas Reflexões. In: KRANTZ, F. (Org.) A Outra História. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- IBGE. Disponível em <<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/default.php>>. Acesso em: 15 de ago. 2010.
- MALINOWSKI, B. Argonautas do pacífico ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia. São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- O'DWYER, E. C. (Org.). Identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: FVG, 2002.
- PARÁ. Programa De Atendimento Social - PRO PAZ/QUILOMBOLA, 2011.
- RODRÍGUEZ, P. M. Rasgos de etnohistoria contemporánea en las imágenes turísticas y cultu-



- rales: El ejemplo español visto por los franceses. Casa de Velázquez. Tome, 1994.
- SAMAIN, E. Quando a fotografia (já) fazia os antropólogos chorarem: O jornal de Lumière (1851-1860). Revista de antropologia, São Paulo: USP, v.44, n. 2, 2001.
- THOMPSON, E. P. A voz do passado, história oral. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- _____ Costumes em comum. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- TRECCANI, G. D. Terras de quilombo: Caminhos e entraves do processo de titulação. Belém: 2006.

História, Educação e sabedorias Griôs Amazônicas:
Territorialidades Quilombolas contemporâneas