

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO/MESTRADO EM DESENVOLVIMENTO
REGIONAL

MODO DE VIDA E TERRITÓRIOS TRADICIONAIS:
O caso das comunidades Lagoa dos Índios e São Miguel do Macacoari, Amapá

MACAPÁ
2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAPÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO/MESTRADO EM DESENVOLVIMENTO
REGIONAL

MODO DE VIDA E TERRITÓRIOS TRADICIONAIS:
O caso das comunidades Lagoa dos Índios e São Miguel do Macacoari, Amapá

Danielson da Silva Iaparrá

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação/Mestrado em Desenvolvimento Regional da Universidade Federal do Amapá, para obtenção do título de Mestre em Desenvolvimento Regional.

Orientador: Prof. Dr. Roni Mayer Lomba

MACAPÁ
2019

IAPARRÁ, Danielson da Silva. **MODO DE VIDA E TERRITÓRIOS TRADICIONAIS:** O caso das comunidades Lagoa dos Índios e São Miguel do Macacoari. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação/Mestrado em Desenvolvimento Regional da Universidade Federal do Amapá, para obtenção de Mestre em Desenvolvimento Regional.

Aprovada em _____ de Setembro de 2019

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Roni Mayer Lomba (orientador)
Universidade federal do Amapá
Julgamento: _____

Prof.^a. Dr. Patrícia Rocha Chaves (Co-orientadora)
Universidade Federal do Amapá
Julgamento: _____

Nome Completo
Titulação-Instituição
Julgamento: _____

Nome Completo
Titulação-Instituição
Julgamento: _____

*Ao meu Pai **Francisco Iaparrá** (In Memoriam) que partiu num momento tão especial da minha vida acadêmica, obrigado pelo apoio e incentivo que sempre prestou em vida, desde a graduação até ao mestrado;*

*À minha Mãe **Neuza** pela dedicação e amor que nunca nos faltou;
Aos meus filhos amados **CássioDaniel, Maria Eduarda e Marcelo**;
À minha esposa **Rita**, cúmplice dessa árdua caminhada acadêmica.*

AGRADECIMENTOS

Primeiramente a Deus que nos fortaleceu diariamente para realizar nossos sonhos nessa árdua caminhada. A pesquisa é muitas das vezes uma busca incessante pelo conhecimento e um momento de realização em nossas vidas, é um momento solitário para o pesquisador que se debruça no ato de leituras, análises e reflexões.

Aos meus Irmãos Aridelson, Adrielson, Arildo e Darciane por prestar apoio em alguma estação da vida.

Ao Professor Roni Mayer Lomba por nortear os caminhos desta pesquisa, desde as leituras até os debates no grupo de pesquisa no qual é coordenador. Pela orientação democrática, sensibilidade, dedicação e estímulo que sempre nos ofereceu desde a graduação até ao mestrado. Pela sua grandeza de formar novos pesquisadores, pela amizade, sobretudo, por nos ensinar os caminhos e a arte da ciência.

A Professora Patrícia Rocha Chaves por aceitar a co-orientação e ao mesmo tempo por suscitar novas reflexões e conduzir os rumos da pesquisa na ausência do professor Roni que estava no pós-doutorado na Argentina. Grato pelo empréstimo dos livros e pela indicação de novas leituras, importantes para preencher vazios conceituais que me afligia.

A Katia de Souza Rangel, professora nos tempos da graduação, pelo estímulo que sempre prestava nos frequentes encontros no laboratório de geografia agrária e urbana. Por me encorajar a seguir o caminho da ciência e pela indicação de referências bibliográficas, importante no preenchimento de lacunas.

Ao professor Fabiano Bélem pela amizade e apoio que sempre concedia nos escassos encontros nos corredores da Universidade.

Ao professor Silvio Wigmam pelas eventuais conversas e pelo apoio.

A todos os professores da graduação, presto reverência e respeito.

A todos os professores da pós-graduação que compartilharam seus conhecimentos e nos proporcionaram olhares além da ciência.

Aos membros e participantes do grupo de pesquisa Dinâmica regionais e ruralidades no Amapá (Roberto, Roni Silvia, Jack e Israel), pois os diálogos e debates foram muito importantes para construção dessa pesquisa.

Aos colegas do mestrado, em especial aqueles que nos concederam proveitosos diálogos e amizade. Destaco o Renel Fleurina, Dioleno, Tiago e Elizeu.

Ao colega Alexandre pela ajuda na transcrição das entrevistas.

A CPT (Comissão Pastoral da Terra – Amapá) em especial ao padre Cisto pela presteza oferecida e por nos oportunizar conhecer a realidade do Campo Amapaense.

A Universidade Federal do Amapá e a sociedade brasileira por custear meus estudos desde a graduação até o mestrado.

A CAPES pela bolsa de estudo, que nos proporcionou dedicação exclusiva a pesquisa.

Aos amigos professor André, Fábio, Flavio, Jairo, Roberto Camarão, Nelson, Luana, Patrícia e Rosa que por algum momento na vida nos prestaram apoio e incentivo.

Em especial aos quilombolas aos da Lagoa dos Índios e de São Miguel do Macacoari por nos conceder a realização desse estudo.

RESUMO

Investigar as dimensões do modo de vida de uma sociedade tradicional de raiz quilombola e de uma comunidade de migrantes que assumiu a identidade política enquanto grupo de quilombo, vai além de rememorar as histórias de vidas baseadas nas relações de vizinhança, mutirões e solidariedade, requer trazer ao centro das discussões o sentido de um modo de vida contemporâneo, destacando os reais conflitos no território, principalmente pelo direito e uso da terra, que historicamente lhes foi negado. Ressalta-se que o objetivo geral do estudo é analisar o modo de vida e o território frente ao processo de regularização fundiária a partir das comunidades Lagoa dos Índios e São Miguel do Macacoari, que embora estejam localizadas em espaço distintos do ponto de vista geográfico, e em diferentes contextos sociais, estão posicionadas em áreas de interesse dos agentes econômicos locais e externos, tendo em comum o impasse na legalização do território. Buscando o alcance dos objetivos, adotou-se a pesquisa qualitativa e quantitativa que foram associadas ao estudo de caso e análise comparativa nas comunidades estudadas. Como método, nos apropriamos do materialismo histórico/dialético e da abordagem teórica de criação e recriação do campesinato. Quanto à técnica adotou-se a pesquisa bibliográfica, entrevistas orais com membros mais velhos e series fotográficas. Por meio do trabalho de campo utilizou-se ferramentas como roteiro e questionário semiestruturado, gravador de áudio, máquina fotográfica e drone, cujo propósito foi captar relatos, dados e imagens que foram posteriormente transcritos, tabulados e analisados. A partir da investigação, chegou-se ao entendimento que as duas sociedades tradicionais estão mediadas e articuladas ao modo e vida urbano industrial e influências ideológicas em níveis distintos. Quanto a titulação, ambas querem a solução do impasse e transformação da área em território quilombo, como forma de garantir a produção e reprodução de uma modo de vida específico.

Palavras-Chave: Comunidades tradicionais. Modo de vida. Território. Política Fundiária.

RÉSUMÉ

Enquêter sur les dimensions de style de vie d'une société traditionnelle basée sur la quilombola et d'une communauté de migrants qui ont assumé une identité politique en tant que groupe de quilombos ne se limite pas à rappeler les histoires de vie fondées sur les relations de voisinage, la collaboration et la solidarité. Au centre des discussions se trouve le sens d'un mode de vie contemporain, mettant en lumière les conflits réels sur le territoire, en particulier pour le droit et l'utilisation de la terre, ce qui a été historiquement refusé. Il est à noter que l'objectif général de l'étude est d'analyser le mode de vie et le territoire face au processus de régularisation foncière des communautés de Lagoa dos Índios et de São Miguel do Macacoari, qui, bien que situés dans des espaces géographiquement distincts, et dans différents contextes sociaux, ils se situent dans des zones d'intérêt pour les agents économiques locaux et externes, ayant en commun l'impasse dans laquelle se trouve la légalisation du territoire. Cherchant à atteindre les objectifs, nous avons adopté les recherches qualitatives et quantitatives associées à l'étude de cas et à l'analyse comparative dans les communautés étudiées. En tant que méthode, nous nous sommes approprié le matérialisme historique / dialectique et l'approche théorique de la création et des loisirs paysans. En ce qui concerne la technique, des recherches bibliographiques, des entretiens oraux avec des membres plus âgés et des séries de photographies ont été adoptés. Des outils de travail sur le terrain tels que des scripts et des questionnaires semi-structurés, un enregistreur audio, une caméra et un drone ont été utilisés, dans le but de capturer des rapports, des données et des images qui ont ensuite été transcrits, tabulés et analysés. L'enquête a permis de comprendre que les deux sociétés traditionnelles sont articulées et articulées sur le mode urbain industriel, ainsi que sur la vie et les influences idéologiques à différents niveaux. En ce qui concerne les titres, les deux veulent la solution de l'impasse et de la transformation de la zone en territoire quilombo, afin de garantir la production et la reproduction d'un mode de vie spécifique.

Mots-clés: communautés traditionnelles. Mode de vie. Territoire Politique foncière.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – BRASIL – Regularização dos Territórios Quilombolas.....	156
Tabela 2 – BRASIL – Processo aberto por região.....	158
Tabela 3 – AMAPÁ – Quadro de territórios titulados	159
Tabela 4 – AMAPÁ – RTID publicados.....	160

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Território quilombola Lagos dos Índios.....	94
Figura 2 – Vila onde reside a maioria da população declarada quilombola.....	94
Figura 3 – Ressaca Lagoa dos Índios.....	98
Figura 4 – Lagoa de fora.....	98
Figura 5 – Techo em ponte de madeira que dá acesso a Lagoa de fora.....	100
Figura 6 – Lazer dos quilombolas na Lagoa de Fora.....	101
Figura 7 – Gados pastando as margens do ramal de acesso a Lagoa de Fora.....	101
Figura 8 – Rodovia Duca Serra.....	107
Figura 9 – Expansão urbana sobre o território Lagoa dos Índios.....	110
Figura 10 – Visão aérea por drone sobre o processo de expansão Urbana.....	110
Figura 11 – Atividade de piscicultura.....	112
Figura 12 – Comunidade São Miguel do Macacoari.....	119
Figura 13 – Representação de um parto.....	121
Figura 14 – Placas indicando venda de áreas.....	121
Figura 15 – Faixa indicando comunidade São Miguel do Macacoari (caiçara).....	124
Figura 16 – Igarapé caiçara/Balneario.....	124
Figura 17 – Casas de São Miguel do Macacoari.....	126
Figura 18 – Maloca coberta em parte com telhas de fibrocimento e folhas de ubuçu	127
Figura 19 – Escola do Quilombo de São Miguel do Macacoari.....	131
Figura 20 – Igreja católica de São Miguel.....	132
Figura 21 – Imagem do santo São Miguel ao lado da imagem N. S Nazaré.....	135
Figura 22 – Centro Comunitário	136
Figura 23 – Reunião no centro comunitário	136
Figura 24 – Cozinha e refeitório da comunidade.....	137
Figura 25– Barraca utilizada como suporte em época de festa.....	137
Figura 26 – Sr. Maranhão (Quilombo São Miguel do Macacoari).....	139
Figura 27 – Estefânia (Quilombo São Miguel do Macacoari).....	141
Figura28– Rio preto/afluente do rio Macacoari.....	141
Figura 29 – Campo inundável em meio a floresta.....	142
Figura30– Peixes capturados no Rio Preto.....	143
Figura 31 – Galinhas criadas a solto no quilombo.....	144

Figura 32 – Construção de Choupana.....	146
Figura 33 – Casa de farinha.....	147
Figura 34 – Mandioca e raspas de mandioca ensacada.....	149
Figura35– Mandioca mergulhada em bacia com água.....	149
Figura 36 – Mandioca triturada no ralador.....	150
Figura 37 –Mandioca prensada no tipiti.....	150
Figura 38 – Massa de mandioca na fase de peneiramento.....	151
Figura 39 – Esfarelamento	151
Figura40– Lenhas ao chão.....	152
Figura 41 – Audiência pública na Lagoa dos Índios.....	163

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 – Tipo de moradia e piso.....	126
Gráfico 2 – Tipo de Transporte utilizado e utensílios domestico.....	128
Gráfico 3 – Número de pessoas que contribuem para a renda familiar.....	129
Gráfico 4 – Bolsa família.....	130
Gráfico 5 – Nível de Escolaridade.....	130
Gráfico 6– Religião.....	132
Gráfico 7 – Principais atividades econômicas	154

LISTA DE SIGLAS UTILIZADAS

INCRA – INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA.

ADCT – ATO DAS DISPOSIÇÕES CONSTITUCIONAIS TRANSITÓRIAS.

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA.

FCP – FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES.

SEPPIR – SECRETARIA DE POLÍTICAS DE PROMOÇÃO DA IGUALDADE RACIAL.

OIT – ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO.

PBQ – PROGRAMA BRASIL QUILOMBOLA.

RTID – RELATÓRIO TÉCNICO DE IDENTIFICAÇÃO E DELIMITAÇÃO.

CDR – CONSELHO DE DECISÃO REGIONAL.

FUNAI – FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO.

IBAMA – INSTITUTO BRASILEIRO DO MEIO AMBIENTE E DOS RECURSOS NATURAIS RENOVÁVEIS.

IAPEN – INSTITUTO DE ADMINISTRAÇÃO PENITENCIÁRIA.

DOU – DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

Pressupostos da Pesquisa	10
Objetivos	14
Hipóteses	15
Aspectos metodológicos	16
1. MODO DE VIDA E TERRITÓRIOS TRADICIONAIS: FUNDAMENTOS TEÓRICOS E HISTÓRICOS DA LITERATURA	18
1.1 Modo de vida e espaço camponês, algumas reflexões no pensamento brasileiro ..	18
1.2 Território, modo de vida e sociedades tradicionais	22
1.3 Modo de vida e espaço quilombola: debates, dilemas e a constituição dos quilombos como modo de vida.....	38
2. A GÊNESE DOS QUILOMBOS NO BRASIL: TRAJÉTORIA, NOVOS SIGNIFICADOS E A POLÍTICA FUNDIÁRIA	45
2.1 Gênese e trajetória dos Quilombos no Brasil: uma tentativa de análise.....	45
2.2 Amazônia e Amapá: da criação a organização dos territórios quilombolas	52
2.3 Novos significados de quilombo e a política fundiária	60
3. MODO DE VIDA E TERRITÓRIO: O CASO DAS COMUNIDADES LAGOA DOS ÍNDIOS E SÃO MIGUEL DO MACACOARI	45
3.1 Comunidade tradicional urbana Lagoa dos Índios, modo de vida, território e transformação espacial	45
3.2 Comunidade rural São Miguel do Macacoari, modo de vida, território e a expansão da agricultura capitalista	52
3.3 Da comunidade urbana Lagoa dos Índios a comunidade rural São Miguel do Macacoari: A realidade fundiária e a constituição do quilombo como modo de vida ..	60
CONSIDERAÇÕES FINAIS	93
REFERÊNCIAS	9
Apêndice A – Formulário Socioeconômico.....	70
Apêndice B – Roteiro semiestruturado - Entrevista com membros mais antigos das comunidades Lagoa dos Índios e São Miguel do Macacoari, Amapá.....	73

INTRODUÇÃO

Os estudos sobre modo de vida no contexto dos territórios em comunidades tradicionais de raízes quilombolas é de grande relevância para o Estado do Amapá e para a região amazônica, pois é nestes espaços que se estabelecem sociabilidades e modos de vidas peculiares entre os sujeitos sociais, como por exemplo, as formas originais de organização política, o trabalho comunitário e a produção artesanal de mercadoria.

No período recente da história do Amapá, tais espaços estão sob disputa de agentes econômicos locais e externos, tendo em vista que a expansão da produção de grãos em áreas de cerrados e da especulação imobiliária é o mesmo espaço que são ocupados historicamente por sociedades tradicionais que ali estabeleceram um modo de vida original, porém, ainda não se encontram regularizados juridicamente pelo Estado, como determina a lei.

Diante disso foram analisadas as comunidades Lagoa dos Índios e São Miguel do Macacoari, que embora vivenciem um modo de vida específico e estejam localizadas em espaços distintos do ponto de vista geográfico, ambas tem problemáticas idênticas em relação ao direito e posse da terra, já que são certificadas pela Fundação Cultural Palmares (reconhecidas como quilombolas), porém, nenhum destes territórios são titulados pelo INCRA, órgão competente para elaborar tal procedimento. Tais comunidades estão posicionadas em áreas importantes do ponto de vista do desenvolvimento econômico local, por isso, são cobiçados e exposto a conflitos de toda ordem por de agentes que desempenham atividades no setor da piscicultura, imobiliário, agricultura capitalista e outros.

A comunidade Lagoa dos Índios está localizada próximo a Rodovia Duca Serra, região Oeste do Município de Macapá, perímetro urbano da cidade, sendo um grupo de remanescente Afro-brasileiro que por mais de dois séculos vivem e concebem o espaço, emanando diversas territorialidades e um modo de vida diferenciado. Tal escolha dessa comunidade deu-se, primeiramente, em decorrência de sua localização geográfica, próximo ao centro urbano, fortemente afetada pela expansão da cidade e pelo avanço do mercado imobiliário. Depois, por se tratar de uma comunidade pesquisada, anteriormente, durante a graduação em Geografia pela Universidade Federal do Amapá, no qual em nosso trabalho de Conclusão de Curso, discutimos a relação do quilombo com cidade de Macapá e as transformações do modo de vida tradicional, fato que necessitou de atualização de dados e novas informações. Logo, buscaremos incorporar tais reflexões para compreender o modo de vida num território simbólico e concreto, formado pela memória coletiva e individual de ancestrais, bem como, pelo misticismo que atravessa gerações.

A segunda comunidade estudada é denominada de São Miguel do Macacoari, localiza-se no Município de Itaubal, ao leste do Estado do Amapá, espaço rural com distância aproximada de 120 quilômetros em relação a capital Amapaense. São Miguel do Macacoari foi incluída na pesquisa por estar distante da aglomeração urbana, porém, não imune a pressão da agricultura capitalista para produção de grãos na região. Essa comunidade de migrantes incorporou a identidades política de grupos remanescentes de quilombo, são certificados pela fundação Palmares e lutam pela titulação definitiva do território junto ao INCRA, fato que tornará a terra, inalienável, retirando-as do mercado imobiliário e da apropriação ilegítima.

Pressupostos da Pesquisa

A partir das proposições da pesquisa, entendemos que a principal controvérsia em relação à propriedade fundiária no Estado do Amapá acentua-se no direito e posse da terra. Visto que grande parte delas não estão regularizadas, ferindo o texto constitucional de 1988, as garantias individuais/coletivas dos sujeitos sociais envolvidos, bem como a função social da propriedade. A não regularização das áreas, impossibilita também, o desenvolvimento no campo e na cidade, uma vez que gera entraves jurídicos e barreiras no âmbito econômico, político, social e interferindo no modo de vida. Quanto ao problema da pesquisa, procurou-se averiguar quais os impactos da não regularização fundiária no modo de vida e no território nas duas comunidades analisadas?

A conjuntura atual da propriedade fundiária no Amapá encontra-se em discussão, uma vez que houve, recentemente, o repasse das terras da união para o Estado, através de *lobby* político da bancada Amapaense, culminando na assinatura do decreto presidencial de número 8713/2016¹. Tal repasse provocou contenda entre as autarquias do IMAP (Instituto do Meio Ambiente e Ordenamento territorial do Amapá) e INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária) em relação à competência da titulação das terras. Uma vez que foi estipulado o prazo de dois anos para que a demarcação, delimitação e titulação, em especial dos territórios quilombola, fossem concluídos, fato não ocorrido até o momento. Diante do imbróglio o governo do estado do Amapá, baseado na lei 13465/2017² e lei complementar

¹ A lei Federal 13.456 de 11 de Julho de 2017 dispõe sobre a regularização fundiária rural e urbana, sobre a

² A lei Federal 13.456 de 11 de Julho de 2017 dispõe sobre a regularização fundiária rural e urbana, sobre a liquidação de créditos concedidos aos assentados da reforma agrária e sobre a regularização fundiária no âmbito da Amazônia Legal; institui mecanismos para aprimorar a eficiência dos procedimentos de alienação de imóveis da União.

110/2018³ se antecipa na solução dos entraves fundiários. Todavia gerando controvérsias, visto que a lei complementar ao nosso ver, favorece a grilagem, a centralização da terra, os conflitos fundiários, como também a privatização de áreas. Sendo estes processos históricos de desenvolvimento contraditório e desigual no capitalismo, gerando com isso maior contradição e desigualdade tanto no campo quanto na cidade. Portanto fica inegável que a privatização do território aniquila os princípios éticos e jurídicos da função social da terra (previsto na lei 4504/64 do estatuto da terra) que é garantir, sobretudo, o direito a moradia e a produção de alimentos para satisfação própria, da família e também da sociedade.

Partindo das premissas, e considerando o panorama atual no campo Amapaense, analisamos o modo de vida e o território frente ao processo de regularização fundiária em uma comunidade urbana que convive com frequente processo de especulação e outra com ruralidade mais nítida, mas que sofre pressão da agricultura de grãos.

O projeto com o tema “Modo de vida e Território” está vinculado ao programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional, sob a linha de pesquisa Planejamento e Desenvolvimento socioeconômico. O mesmo surge a partir de questionamentos, debates e indagações no grupo de pesquisa “Dinâmicas Regionais e Ruralidades no Amapá” (na qual faço parte) como também nas discussões do FACADE (Fórum Amapaense de Conflitos Agrários e Desenvolvimento) que tem como premissa acompanhar a realidade dos conflitos fundiários no Estado. Diante disso, acredita-se que o tema além de importante para analisar as tensões no campo amapaense, tornou-se uma demanda das comunidades tradicionais que lutam pelo acesso e direito ao território.

Trazer para o centro das discussões a realidade vivida das comunidades tradicionais no Estado do Amapá, demonstrando como pressão exercida por agentes externos e hegemônicos pode impactar de forma negativa o modo de vida dessas populações, pode ser um passo decisivo para que as expropriações de terras tenham visibilidade perante a sociedade, e que o Estado forneça meios para cessar tais perdas. Discutir as consequências desse processo e sua relação com o aumento dos conflitos fundiários no Amapá, pode ainda, ter reflexos na implementação de possíveis ações por parte do Estado para que essas áreas sejam legalizadas, obedecendo ao que determina a Lei. Todavia, negar a importância das análises e discussões a

³ Essa lei complementar de número 110/2018, de 15 de Janeiro de 2018 é de autoria do governo do estado do Amapá, e tem a finalidade de regular as terras públicas e devolutas, disciplinando sua transferência, destinação, ocupação e uso.

cerca da problemática nos territórios é negar a própria sobrevivência dos grupos sociais ali estabelecidos.

Considerando que a ciência tem por objetivos apropriar-se da realidade para melhor compreendê-la produzindo discussões e, revelando em termos teóricos e práticos a importância dos estudos acadêmicos. Justificamos esse trabalho, primeiramente, pela escassez de obras científicas relacionadas às discussões do modo de vida e território em comunidades tradicionais de quilombo no Estado do Amapá. Depois pela necessidade e relevância de reflexões sobre os impactos que a não regularização de um território tradicional pode causar ao modo de vida dessas populações. Por fim, pela contribuição teórica e crítica que a ciência pode oferecer sobre a realidade local das comunidades estudadas, sendo que tal estudo promoverá discussões pouco exploradas na academia e sociedade.

Objetivos

O objetivo geral da pesquisa é analisar o modo de vida quilombola e o território frente ao processo de regularização fundiária em duas comunidades tradicionais no Amapá. Já nos objetivos específicos destacamos a seguinte proposição:

- Entender o modo de vida e o território em sociedades tradicionais;
- Compreender o processo de formação dos quilombos no Brasil e a política fundiária dos territórios quilombolas.
- Analisar o modo de vida e território nas comunidades Lagoa dos Índios (localizada no perímetro urbano de Macapá) e São Miguel do Macacoari, localizada no município de Itaubal, leste do estado do Amapá.

Hipóteses

Acreditamos que os territórios tradicionais não titulados, localizadas próximos das aglomerações urbanas das cidades de pequeno, médio e grande porte, tendem a sofrer perdas territoriais significativas no decorrer dos anos, motivado principalmente pelo processo de especulação imobiliária, invasões e grilagem de terras. São grupos que estão embebidos na lógica do consumo privado de gêneros industriais e com certa dependência ao modo de vida urbano. Em relação às comunidades localizadas no meio rural, distante dos centros urbanos, acredita-se que as mesmas têm autonomia produtiva, e fortes indícios de conservação dos aspectos religiosos e culturais. Consideramos também que essas comunidades não estão imunes a cobiça do território, nem as perdas territoriais. Não diferente das comunidades

localizadas no meio urbano, estas populações estão ligadas ao modo de vida das sociedades industriais, acredita-se.

É certo que as hipóteses, confirmadas no decorrer da pesquisa científica, possibilitará distinguir os impasses, entender os fatos e a real organização social, produtivo, cultural e econômica das comunidades aqui analisadas.

Aspectos metodológicos

Considerando o alcance dos objetivos do estudo, propomos a pesquisa qualitativa e quantitativa, associada ao estudo de caso em duas comunidades quilombolas no Amapá. A partir do estudo qualitativo, um fenômeno pode ser compreendido dentro do próprio contexto em que se realiza e no qual faz parte, podendo ser analisado numa visão integrada. O pesquisador nesse caso necessita ir a campo captar e compreender as manifestações, os sujeitos sociais envolvidos, considerando os fatos mais importantes, para em seguida coletar e analisar os dados, e assim, explicitar a dinâmica dos fenômenos (GODOY, 1995). Portanto “a interpretação dos fenômenos e a atribuição de significados são básicas no processo de pesquisa qualitativa [...]. O ambiente natural é a fonte direta para coleta de dados e o pesquisador é o instrumento chave” (PRADANOV E FREITAS 2013, p. 20).

Entendendo que o foco do pesquisador é o sujeito social e os processos históricos que dão significado a sua vida, os dados que serão coletados a campo, a partir da pesquisa qualitativa, e abarcará um número específico de entrevistados. A escolha de tal metodologia deve-se ao fato que o fornecimento dos elementos necessário à pesquisa, será revelado por lideranças políticas, religiosas, membros antigos das comunidades e por colaboradores de instituições envolvidas na pesquisa.

Em relação a pesquisa quantitativa a mesma abarcará um número considerável da realidade, no qual os entrevistados fornecerão resposta ao questionário socioeconômico semiestruturado. Os entrevistados nesse caso serão os moradores adultos das comunidades, excluindo as pessoas menores de idade. Nesse sentido, procuraremos através dos dados, quantificá-los, analisá-los para depois obter os resultados da pesquisa.

No que se refere o estudo de caso, o mesmo foi proposto devido contribuir para a compreensão dos fenômenos individuais, sociais, políticos e organizacionais da vida real (YIN, 2001). Além de se caracterizar como um “tipo de pesquisa cujo objeto é uma unidade que se analisa profundamente. Visa ao exame detalhado de um ambiente, de um simples sujeito ou de uma situação em particular” (GODOY, 1995, p. 25).

Assim, para compreender o modo de vida, as tensões, os reais conflitos decorrentes da cobiça e expropriação territorial, bem como da forma de organização desses grupos, é necessário estudos que possibilitem compreender, analisar e explicitar os eventos da realidade e dos sujeitos sociais envolvidos. Dessa forma o estudo de caso contempla tais características.

A pesquisa utilizará como embasamento filosófico o materialismo histórico/dialético, buscando analisar os problemas concretos da realidade, bem como o modo de vida, as contradições e conflitos existentes, decorrentes da diferenciação geográfica dos territórios estudados. Segundo Kosik (1976, p. 20, grifo do autor) “a dialética é o pensamento crítico que se propõe a compreender a “coisa em si” e sistematicamente se pergunta como é possível se chegar à compreensão da realidade”. O “princípio metodológico da investigação dialética da realidade social é o ponto de vista da totalidade concreta, que antes de tudo significa que cada fenômeno pode ser compreendido como momento do todo” (KOSIK, 1976, p. 49).

A dialética que abordaremos na pesquisa é tematizada no pensamento marxista segundo Bottomorre (2001, p. 101) como: “(a) um método e, mais habitualmente, um método científico: a dialética epistemológica; (b) um conjunto de leis ou princípios que governam um setor ou a totalidade da realidade: a dialética ontológica; e (c) o movimento da história: dialética relacional”. Portanto, “a dialética *não é o método da redução: é o método da reprodução espiritual e intelectual da realidade* é o método do desenvolvimento e da explicitação dos fenômenos culturais partindo da atividade prática objetiva do homem histórico” (KOSIK, 1976, p. 39, grifo do autor). Lembramos que a totalidade do materialismo histórico é extremamente contraditória e importante devido direcionar e ao mesmo tempo explicar as lutas de classe, motor da história da humanidade (OLIVEIRA, 2016).

Partindo das fundamentações de Oliveira (2007), acreditamos que a teoria de reprodução camponesa nos servirá como base no desenvolvimento da pesquisa, pois concordamos com a teoria da contradição do capitalismo e que o mesmo subordina e engendra formas não capitalistas de produção, necessária a sua reprodução.

Para viabilizar o desenvolvimento do estudo, utilizamos a pesquisa documental e bibliográfica como técnica, buscando na literatura autores que discutem território, modo de vida, a questão quilombola e demais literaturas que servirem para o entendimento e novas compreensões sobre o estudo em questão.

Por meio do trabalho de campo, realizou-se entrevistas qualitativas, por meio de um roteiro semiestruturado, e relatos das histórias de vida com membros mais antigos das comunidades, cujo interesse é explorar os aspectos da vida cotidiana, os conflitos territoriais existente e outros. De acordo com Rangel (2017), o trabalho de campo permite o

compartilhamento das informações entre o interlocutor e quem realiza a pesquisa, pois enquanto os interlocutores relatam o saber tradicional, o modo de vida, os acontecimentos conservados na memória, o pesquisador sistematiza as entrevistas e os devolve em folheto, com textos que exprimem a barbárie experimentada pelo grupo que relatou os fatos. Com isso há a possibilidade do pesquisador eliminar as dúvidas através de uma entrevista profunda, como também, possibilitando comparar as informações obtidas.

Visto que as comunidades estudadas têm atributos peculiares, a pesquisa se apoiará nos relatos orais, depoimento dos sujeitos, todavia, tais relatos serão um meio e não um fim, pois o estudo aqui proposto não se trata de revelar apenas a história oral (REZENDE DA SILVA, 2008). “A técnica “história de vida” consiste na realização de encontros entre pesquisador e pesquisado, nos quais o pesquisado revela sua vida, rememora fatos para ele importantes ou mesmo parte de seu cotidiano” (REZENDE DA SILVA, 2008, p. 43, grifo do autor). Além disso, os fatos orais nos ajudarão a compreender a territorialidade emanada dos antepassados e na atualidade, bem como a questão fundiária. Há de se considerar que nas comunidades estudadas a história oral é um elemento que faz parte da sociabilidade, de suas raízes, uma tradição secular repassada de pai para filho e de geração a geração.

Para viabilizar a realização da pesquisa de ordem qualitativa foram confeccionados quatro roteiros para servir de guia na realização das entrevistas, de acordo com a problemática a ser investigado. No que se refere a investigação quantitativa, construiu-se um questionário semiestruturado que serviu como aporte na coleta dados para ambas as comunidades. Tanto o roteiro, quanto o questionário foram submetidos, analisados e posteriormente aprovados pelo Conselho de Ética em Pesquisa da Universidade Federal do Amapá.

O roteiro semiestruturado para a realização das entrevistas nas comunidades estudadas foi realizado com pessoas mais velhas. Abordou-se por meio desse roteiro, aspectos da vida cotidiana, das relações de trabalho, da organização comunitária, dos conflitos históricos e contemporâneos no território, como também do impasse da legalização das áreas. Nos relatos de histórias de vida oral, utilizou-se um gravador de áudio para capturar os fatos para depois transcrevê-los de forma literal e reformulada, para em seguida repassar tais transcrições as pessoas entrevistadas com a finalidade de recolher as assinaturas de consentimento, garantindo maior lisura na finalização da pesquisa.

No que se refere a aplicação do questionário semiestruturado de caráter quantitativo, o mesmo serviu para medir o nível dos serviços públicos, das principais atividades econômicas, das características da população entre outros. O questionário foi aplicado apenas com

moradores adultos, residentes nas comunidades da Lagoa dos Índios e São Miguel do Macacoari. Ficando excluída a participação de pessoas menores de idades na aplicação do questionário.

No decorrer do trabalho de campo, realizou-se séries fotográficas (com câmera digital) e por aerofotogrametria (drone), com objetivo de capturar imagens da vila comunitária, expansão da cidade sobre o território (no caso específico da Lagoa dos Índios), cultivos (roçados familiares), hidrografia, cultivo da soja (em São Miguel do Macacoari) e condições de vida e de trabalho nessas comunidades. Foi feito também uma representação espacial por meio do software QGIS/2018, da imagem disponibilizada do arquivo formato shapefile (que contém dados geoespaciais em forma de vetor) e pelo serviço de regularização dos territórios quilombolas 2017, IEPA 2012 (Instituto de Pesquisas Científicas e Tecnológicas do Estado do Amapá) e IBGE 2009. Tais imagens passaram pelo processo de georeferenciamento e geoprocessamento, respectivamente. Tais ferramentas permitiram construir mapas de localização das áreas em estudo, além de contribuir para demonstrar o fenômeno da apropriação do espaço e as consequências desse processo. Enfim, da posse desses dados, aplicados às teorias sobre a temática, compreende-se que tais materiais foram suficientes para realizar uma análise de cunho teórico e crítico sobre os aspectos do modo de vida e território nessas sociedades aqui analisadas.

1. MODO DE VIDA E TERRITÓRIOS TRADICIONAIS: FUNDAMENTOS TEÓRICOS E HISTÓRICOS DA LITERATURA

1.1. Modo de vida e espaço camponês, algumas reflexões no pensamento brasileiro

Este capítulo inicia com a proposta de discutir a formação histórica e a perspectiva teórica do modo de vida, como também, seu processo de desenvolvimento e transformação conceitual. Através da abordagem de diferentes autores, buscamos entender a forma simples de produção e reprodução camponesa, as relações de solidariedade e sociabilidade, o trabalho familiar, o trabalho acessório, aspectos da produção capitalista e não capitalistas e outros elementos que dão visibilidade aos grupos no interior do espaço camponês no Brasil.

Neste sentido a fundação do conceito do modo de vida surge em meados do fim do século XIX e início do século XX, a partir de investigação e estudos iniciados por Paul Vidal de La Blache, geógrafo francês, que instituiu o gênero de vida atrelado ao conjunto de relações técnicas e costumes, desenvolvidos pelo homem no decorrer de sua história de vida e ligação como o meio (NABARRO, 2014). Subscrevendo, os “gêneros de vida exprimiam uma relação entre a população e os recursos, uma situação de equilíbrio, construída historicamente pela sociedade” (BECKER, 2006, p. 65).

Ao se apresentar como um conjunto de relações que permite a utilização pelo homem dos recursos naturais no decorrer da história, “os gêneros de vida podem apresentar uma evolução como transformações e mesmo ramificações em sub-gêneros. O modo de vida, agrícola por exemplo, pode evoluir de uma agricultura rudimentar até a agricultura industrializada” (MARQUES, 1994, p. 18). Concordando que o modo de vida não se constitui como categoria inalterável, restrita a relações sociais simples, Nabarro (2014, p. 39) partindo de pressupostos de La Blache, descreve:

Na proposta lablacheana, a noção de modo de vida não fica restrita apenas às relações sociais simples. Para ele, as ações humanas sobre a natureza, são expressões da maneira como o homem enxerga o meio e a si próprio. Representa a forma com que o homem, ou determinado grupo social, interage com o meio. Por conseguinte, o modo de vida não se constitui como algo imutável. É dinâmico, inclusive podendo estar contido dentro de outros modos de vida (NABARRO, 2014, p. 39).

Os gêneros de vida conquistou um debate central nas ideias e reflexões de La blache, tornando-se também no decorrer de seu desenvolvimento, um fato geográfico. De acordo com Nabarro (2014) umas das importantes contribuições do geógrafo francês no decorrer de seus

estudos, foi discutir a variação e evolução do modo de vida a partir do clima. Entendendo que as práticas sociais, dinâmicas e complexas do modo de vida estão relacionadas com espaços em que as estações climáticas do ano são bem definidas.

Paul Vidal de La Blache teve seus estudos de gênero de vida, influenciado pelo compatriota, engenheiro e sociólogo francês Frédéric Le play. Fundador da escola francesa de geografia, La Blache, era considerado naturalista, deslocando para a França os eixos das discussões geográficas, que naquela época tinha como concepção hegemônica a Alemanha (NABARRO, 2014). O trabalho de campo foi um importante instrumento de análise de seus estudos, bem como a cartografia como técnica de pesquisa e reflexão (BECKER, 2006).

Segundo Rangel (2017) a investigação de campo foi outro instrumento de análise que teve influência de Le Play sobre os estudos de La Blache, pois enquanto este realizava trabalhos de campo no cerne da geografia regional, aquele realiza no âmbito da sociologia. Os estudos de La Blache, dentro do contexto regional, teve papel importante na formulação e categorização do modo de vida enquanto categoria analítica para a geografia moderna (NABARRO, 2014).

De acordo com Nabarro (2014), no âmbito da sociologia, o modo de vida enquanto sua definição e conceito foi proposto pelo alemão Louis Wirth. Partindo do entendimento do autor, fica considerado em suas análises que o modo de vida é um resgate de um modo de vida característicos do espaço rural, reconhecendo também que o crescimento das cidades interfere, urbaniza e torna complexo o princípio do modo de vida no campo.

No cerne do pensamento antropológico, Nabarro (2014), relata que os estudos sobre o modo de vida iniciam no século XIX, através dos antropólogos norte americanos Lewis Henry Morgan e Franz boas, e os ingleses Edward Burnett Tylor e James Frazer. Entretanto foi o sociólogo alemão Georg Simmel que trouxe importantes contribuições ao estudo do modo de vida, ainda no século XIX.

Georg Simmel, de acordo com Nabarro (2014), teve destaque ao debater o modo de vida relacionado com a liberdade individual e a noção espiritual e moral com o dinheiro, como também, na mediação do modo de vida com a cultura tradicional. Simmel considerava o dinheiro como instrumento para além de trocas monetárias, um dispositivo que dissolve laços tradicionais, torna as relações sólidas e costumeira superficiais entre os grupos familiares. “No entendimento simmeliano, o dinheiro, na sociedade capitalista, além de monetário é um componente psicológico porque fornece sensações, como a de conforto, satisfação e poder, à vida” (NABARRO, 2014, p. 32).

Trazendo as discussões do modo de vida para o contexto, especificamente, brasileiro, um dos grandes expoentes desse debate foi o professor, pesquisador e geógrafo francês Pierre Monbeig. Sua permanência no Brasil entre os anos de 1935 a 1946 contribuiu para o fortalecimento dos pressupostos fundados por Paul Vidal de La Blache, destacando-se os meios de vida e o trabalho de campo.

Pierre Monbeig se associou aos professores da Universidade de São Paulo-USP para substituir o então professor Pierre Deffontaines que foi transferido para a Universidade do Brasil, atual Universidade Federal do Rio de Janeiro- UFRJ.

Em seus estudos Monbeig investigou as zonas pioneiras do Estado de São Paulo, os chamados sertões paulistas, incluindo regiões do Paraná e Minas Gerais. Essa pesquisa findou na sua tese de doutoramento denominada de *Planteurs et pionniers dans l'Etat de Saint Paul*, traduzida para a língua Portuguesa sob o título “Pioneiros e fazendeiros de São Paulo”, defendida em 1949 em Sorbonne, alcançando o prêmio de melhor tese pela *Fondation Nationale des sciences* (Fundação Nacional de Ciências Políticas) em 1950 (AB’SABER, 1994, grifo do autor).

Essa obra de Pierre Monbeig resultou de longos e preciosos trabalhos de campo, juntamente com seus alunos. Entre tantos destaca-se Aziz Ab’Saber que descreve a importância do trabalho de campo para o pesquisador francês que ele chama de mestre:

Foi através dessa iniciativa que a turma de 1941 foi introduzida ao conhecimento da paisagem e dos fatos cumulativos constituídos pela história dos grupos humanos e dos processos econômicos sobre o espaço geográfico. Nada mais importante poderia ter marcado nosso destino, na escolha de uma ciência para ser cultivada pelo resto de nossas vidas, do que aquela primeira e predestinada excursão sobre o terreno. A iniciativa era da inteira responsabilidade de Monbeig. O itinerário escolhido envolvia a saída a partir das colinas de São Paulo e um transecto pelas serranias de Jundiaí, até atingir setores da chamada depressão periférica paulista. De São Paulo a Jundiaí e a Campinas, até Salto e Itu, com regresso pelo famoso *canyon* do Tiête, passando por Cabreúva, Pirapora do Bom Jesus, Sant’ana do Parnaíba e subúrbios ocidentais de São Paulo. Encantou-nos, sobretudo, a dinâmica dos caminhamentos e a acuidade das observações do mestre Pierre Monbeig (AB’SABER, 1994, p. 225).

Resalva-se que a tese de Pierre Monbeig não estudou o modo de vida como categoria exclusiva. Todavia contribuiu significativamente para evolução conceitual, a partir de suas análises das relações sociais nas marchas ou franjas pioneiras no interior do Estado de São Paulo. Outro elemento importante, revelado, foi o caráter imaterial e ideológico do modo de vida, desencadeado no raciocínio dos bandeirantes, através dos seus valores materializados pela produção e reprodução do discurso de riqueza acelerada (NABARRO, 2014).

No livro II da tese de Monbeig (chamada de *Marcha pioneira*, capítulo I os precusores) é retratado a brutalidade, violência, modo de vida nômade, pionerismo e técnica da agricultura de queimada dos grupos indígenas, conhecimento considerado limitado, mas importante para ser repassado aos caboclos brasileiros, e posteriormente aos pioneiros brancos dos sertões.

Entrando nas matas dos planaltos ocidentais, os fazendeiros lá encontraram os índios. Eram estes de todo separados do movimento de expansão, economicamente. Todavia foram eles os verdadeiros pioneiros, se nos ativermos ao sentido mais restrito da palavra, pois que foram os primeiros a queimar a mata e a aproveitar o solo (MONBEIG, 1984, p. 129).

Continuando:

Viu-se como se apresenta o problema da origem dos campos; se resultam eles do incêndio ateados pelos índios, preparam estes as grandes abertas nas matas, pelas quais enveredam os pioneiros brancos. A técnica de agricultura de queimada que o pioneiro praticou, na fase do seu primeiro estabelecimento, foi a dos índios, que os caboclos brasileiros lhes transmitiram (MONBEIG, 1984, p. 132).

A herança da mitologia dos bandeirantes é esmiuçada no capítulo III da obra de Pierre Monbeig, denominada de “a psicologia “Bandeirante”. Tal etapa de sua tese revela o caráter desbravador dos bandeirantes, conservação de valores familiares e uma predominante ambição dos imigrantes, que tinham como meta, desbravar as marchas ou franjas dos sertões, na busca do progresso e riqueza, autêntico mito do eldorado. No sentido restrito das palavras, Monbeig (1984, p. 123-124) explica:

O paulista de velha estirpe acompanhava orgulhosamente a marcha para o Oeste. Comprazia-se em contar como seu avô abandonara a fazenda do Vale do Paraíba pela região de Campinas; em seguida seu pai abrira uma plantação na zona de Ribeirão Preto; e ele, por sua vez, continuava a desbravar a floresta na Alta Paulista ou ao norte do Paraná. Realizava o filho do imigrante, em uma geração, o que a família fizera em três etapas. Para ele, tratava-se também de prosseguir uma tradição, a dos pais que vieram arriscar a sorte, e era dentro deste espírito que ele continuava. A bem dizer sofriam todos a magia dos grandes espaços livres e experimentavam todos a ardente convicção de que a fortuna lá os esperava. [...] observa-se a sedução das terras novas e a paixão pelo ganho rápido do dinheiro.

A partir da exposição textual, fica visível que Pierre Monbeig transmite por meio de representações o modo de vida, o jeito de agir e pensar dos sujeitos sociais envolvidos naquele tempo histórico. “Em suma, a grande contribuição de Pierre Monbeig para os estudos sobre o modo de vida foi apontar a relação inseparável entre modo de vida e ideologia, ou seja, a visão de mundo socialmente construída que pauta o fazer-se da vida” (NABARRO, 2014, p. 51).

Após a contribuição de Pierre Monbeig para a evolução conceitual do modo de vida, focaremos sob tal perspectiva numa concepção contemporânea. Neste sentido, a professora Marta Inês Medeiros Marques, cuja dissertação de mestrado analisa o modo de vida camponês sertanejo no tempo das grandes fazendas no distrito de Ribeira, Estado da Paraíba, contribui

ao entender a formação do modo de vida camponês: “por um conjunto de relações familiares e de vizinhança, formas de organização da produção imediata, condições materiais de vida e de trabalho, relações políticas e religiosas”. (MARQUES, 1994, p. 6).

Neste sentido “o modo de vida corresponde à forma particular de um grupo social manifestar sua vida, na qual as tradições e as representações resultantes da experiência vivida das condições materiais de existência desempenham um importante papel” (MARQUES, 1994, p.25).

Marques (1994) também ressalta que esse modo de vida é atribuído a um conjunto de práticas cotidianas que se desenvolvem por determinados grupos sociais no decorrer da sua história de vida, pela posição que esses grupos ocupam numa sociedade envolvente e pela maneira particular ou específica que estimula a sua reprodução social.

Corroborando com Marques (1994), o geógrafo Júlio Cesar Suzuki (1996) através de sua dissertação de mestrado “de Povoados a cidade: a transição do rural ao urbano em Rondonópolis” compreende o modo de vida a partir do vínculo entre comunidade e espaço, mediado pela percepção, vivência e concepção. Dessa forma, em momento posterior redefine o modo de vida:

[...] pela forma como os moradores percebem, vivem e concebem o espaço, mediados pelo conjunto de suas práticas cotidianas e por sua história, posição que ocupam na sociedade envolvente e forma específica que assegura a sua reprodução social, constituindo-se no modo pelo qual o grupo social manifesta sua vida. O modo de vida se realiza, então, a partir de dimensões materiais e imateriais, como forma de apropriação e de reprodução das relações sociais em que se inserem os sujeitos, definindo práticas territoriais, com produção de territorialidades e territórios, relacionados, assim, à sociedade e à natureza. (SUZUKI 2013, p. 633).

Suzuki (1996) também compreende que o processo de urbanização e o circuito da troca, são elementos que contribuem para a transformação de um modo de vida tradicional. No caso de Rondonópolis percebe que as festas comunitárias, antigamente ponto de encontro e reuniões, marcada por elementos tradicionais que renovam as relações de sociabilidade entre os moradores locais, foram substituídas dentro do processo de urbanização por festas de grande porte, mediada pela troca mercantil, cuja finalidade geralmente é o lucro.

Diante das fundamentações de Marques (1994) e Suzuki (2013) podemos entender que o modo de vida é um sistema de organização mediado por condições históricas de sociabilidade, realizada em sociedades específicas, cujas relações estão carregadas de simbologias e representações, e as formas de trabalho se desdobram através do vínculo com a natureza, relação que possibilita a produção e reprodução de indivíduos e grupos sociais.

Ressalta-se que nos alinhamos à tese de que a reprodução camponesa não se desenvolve por meio do isolamento ou distanciamento em relação à sociedade moderna industrializada. Acreditamos que a ética e os valores morais no interior do espaço camponês estão associados à lógica capitalista e ao mundo da mercadoria seja de forma direta ou indireta.

Sérgio Aparecido Nabarro na sua tese de doutorado sobre “o modo de vida e campesinato no capitalismo” faz críticas a proposição que defende a existência e reprodução camponesa através do afastamento em relação ao capitalismo e ao mundo da mercadoria. Afirma que a reprodução do modo de vida camponês se realiza através da mediação com a sociedade urbano-industrial, ou seja, pela teia de mediações entre o capital, os costumes e as tradições.

[...] o modo de vida camponês é constituído a partir da tensão entre as tradições, os costumes, e a relação com o capitalismo, ou seja, os camponeses existem e se reproduzem no capitalismo a partir da articulação entre valores que são submissos, valores que são subordinados e valores que transformam o camponês em subversivo. É da articulação destes três elementos é que os camponeses existem na contemporaneidade e existirão enquanto conseguirem reproduzir seu modo de vida (NABARRO, 2014, p 216).

Essa mediação não se restringe ao mundo da mercadoria, se amplifica materializada por meio da ideologia e do discurso. “Há, por conseguinte, uma relação intrínseca entre ideologia e modo de vida. Os valores, as regras, as práticas sociais, as formas de sociabilidade são materializadas no fazer-se da vida, nas escolhas, na maneira de viver das pessoas” (NABARRO, 2014, p. 182).

De acordo com Nabarro (2014, p. 183) “a ideologia está na base das decisões morais, sociais e políticas criando a visão de mundo, que está no alicerce da mutação do modo de vida. Nesse contexto, a alienação passa a ser estabelecida como a base da consciência”.

Na opinião do autor, a entrada do capitalismo por meio do discurso ideológico no universo camponês, não elimina na totalidade os traços costumeiros, contraditoriamente muitos desses elementos tradicionais são mantidos como forma de sobrevivência e manutenção do território.

Nabarro (2014), na sua tese, oferece importantes contribuições ao debater o modo de vida camponês sob o capitalismo. Uma delas foi esboçar que o modo de vida camponês tem na submissão dos costumes, família, natureza e religião suas estruturas.

Em relação à submissão dos costumes, o autor toma como exemplo a herança camponesa que costumeiramente está condicionado ao casamento dos filhos e não a morte dos pais. Outro costume se estabelece por meio da troca de alimentos e comida entre parentes e vizinhos. O

ato de oferecer comida em reuniões festivas, além de ser uma maneira de sobrevivência e integração, caracteriza a união camponesa e a consolidação das práticas costumeiras.

A submissão à religião, segundo Nabarro (2014), promove a sociabilidade, revelado pela igreja, capela ou paróquia seja por meio da devoção a santos, organização de festas de caridade ou limpeza do espaço religioso. A submissão à religião é também representativa quando a benção do padre para os camponeses é considerada fundamental.

Outra contribuição de Nabarro (2014) foi compreender que o capitalismo e seu aspecto contraditório ao penetrar no espaço camponês origina uma instabilidade, metamorfose nas práticas cotidianas e no modo de pensar dos camponeses, produzindo assim, um local específico de subordinação que suscita na prática de acumulação capitalista.

A subordinação envolve a política, a educação formal, o trabalho e o tempo no interior dos grupos camponeses. Em relação à educação, a subordinação é percebida quando esta é estruturada para o mercado e voltada para o ideário urbano que nega os valores e práticas camponesas.

Nabarro (2014, p. 209) avança na sua fundamentação expondo que “a moralidade camponesa subverte a imposição do Código e perpetua a prática costumeira, pois, para eles, é ela quem apresenta sentido, social, cultural e moral para os camponeses e compõe seu modo de vida”.

Em síntese, o autor acredita que a existência e reprodução do modo de vida camponês, esta envolvidos pelo costume, tradição e relação capitalista, valores em que os camponeses são submissos, subordinados e subversivos.

Após as contribuições de Marques (1994), Suzuki (1996, 2013) e Nabarro (2014) na definição conceitual do modo de vida camponês numa perspectiva contemporânea. Trataremos em diante, focar em estudos que explorem os elementos da reprodução camponesa como as práticas de solidariedade, sociabilidade e outros.

Neste sentido temos como referência nesse campo de estudo o professor e sociólogo Antônio Candido. Suas Investigações iniciadas em 1947 e finalizada em 1954 foram elaboradas em áreas com características caipira, nos municípios de Piracicaba, Tiête, Porto Feliz, Concha, Anhembi, Botucatu e especialmente Bofete. “Terminado em setembro de 1954, este trabalho foi apresentado como tese de doutoramento em Ciências Sociais à faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo” (CANDIDO, 2011, p. 13), sob o título “Os parceiros do Rio Bonito: Estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida”, foi publicado na forma original em 1964, dez anos após ser defendida.

Em os “Parceiros do Rio Bonito”, Antônio Candido, procura analisar a figura social do caipira⁴ nos tempos da colonização e povoamento paulista, época da expedição do bandeirismo entre os séculos XVI e XVII e do período de ascensão comercial do capitalismo na Europa. Seus estudos se estenderam até a configuração contemporânea da segunda metade do século XX, propondo investigar por meio de documentos históricos, entrevista com velhos caipiras, uma sociedade rústica, no bojo do fenômeno de urbanização no estado de São Paulo.

Com um povoamento disperso, economia de subsistência e vida social fechada, a sociedade caipira concebida como rústica por Candido (2001) estabeleceu técnicas que permitiram profunda ligação do grupo com o meio, mesmo em níveis precários, possibilitaram uma sistemática exploração e conhecimento dos recursos naturais, provendo uma dieta compatível com o mínimo básico.

Além de um agrupamento fechado e uma economia doméstica realizada pela prática da presa e coleta como característica. O caipira paulista se configurou como herdeiro do caráter nômade do bandeirante e primitivo dos indígenas, constituídos nas suas habitações, dieta alimentar e modo de vida. Em relação às técnicas, tanto sua confecção quanto seu uso era considerado rudimentar. “Os utensílios eram, na maior parte, feitos em casa. Mais tarde foram entrando os do comércio, e as pessoas deixaram de fazer os antigos: gamelas de raiz de figueira, vasilha e prato de porungatê, cuia de beber, pote de barro, colher de pau etc” (CANDIDO 2001, p. 50-51).

A introdução do comércio alterou substancialmente o modo de vida no universo camponês, atingindo não somente os utensílios domésticos, como também a indústria caseira do açúcar e aparelhos produzidos de forma artesanal. A propósito dessas transformações Candido (2001, p. 179) relata:

Isso significa que não se fabrica mais açúcar, nem se limpa arroz em casa. Como acontece com a farinha de milho, predomina o hábito de recorrer aos estabelecimentos de benefício da vila, onde se compra açúcar e banha. Trata-se, pois, de um acentuado incremento de dependência, que destrói a autonomia do grupo de vizinhança, incorporando-o ao sistema comercial das cidades. E, ao mesmo tempo, uma perda ou transferência de elementos culturais, que antes caracterizavam a sociedade caipira na sua adaptação ao meio. Desapareceram, ou estão desaparecendo: tipiti, prensa de mandioca, monjolo, moinho, engenhoca, pilão de pé, prensa manual, assim como as técnicas correspondentes. Não tardará o dia em que desapareçam também os pilões de mão, fornos de barro, peneiras, que ainda representam os restos do equipamento tradicional.

⁴ Para caracterizar os aspectos culturais, o autor utilizar no decorrer de sua tese, a categoria caipira, procurando exprimir o modo de vida na área de influencia histórica dos paulistas (CANDIDO, 2001).

O surgimento de vilas, fazendas e melhorias no desenvolvimento econômico e de infraestrutura, possibilitou o rompimento do ciclo econômico do tipo fechado. Outro fator de mudança no bojo do modo de vida caipira foi evidenciado por meio da alimentação, estimada como razão de toda vida social, e que possibilitou uma inter-relação entre o homem e o meio, sendo importante elemento de explicação da realidade social do camponês paulista (CANDIDO, 2001).

Ressalta-se que antes das transformações do modo de vida do caipira paulista, quase toda a produção de alimentos eram confeccionados de forma artesanal pelos próprios membros do grupo. O sal era o único alimento não produzido, simbolicamente foi um dos principais fatores de sociabilidade, impulsionando os caipiras a interagir com outra sociedade, fora do seu grupo social.

É importante salientar, que a consciência da solidariedade e sociabilidade ligadas aos meios de vida nas análises de Candido (2001) sobre os camponeses, representados na figura do caipira paulista, tem forte inspiração na obra “a ideologia Alemã” de Karl Marx. Tais aspectos do trabalho consciente são estabelecidos em sociedades rústicas, fortemente associada com a natureza, e praticamente isolada dos centros urbanos e de uma economia com viés tipicamente capitalista. Nas palavras de Candido (2001, p. 14, grifo do autor), registra-se literalmente essa influência:

Quantos às influências intelectuais: devo à obra de Marx a consciência da importância dos meios de vida como fator dinâmico, tanto da sociabilidade, quanto da solidariedade que, em decorrência das sociedades humanas, se estabelece entre o homem e a natureza, unificados pelo trabalho consciente. Homem e natureza surgem como aspectos indissolvelmente ligados de um mesmo processo, que se desenrola como história da sociedade. Neste sentido, foi decisiva para o presente estudo a parte inicial d’ *A ideologia alemã*.

As práticas de sociabilidade e solidariedade estão fortemente associadas aos mutirões, geralmente realizados em comunidades com um modo de vida rural, como os camponeses por exemplo. Esses laços praticados entre as famílias fortalecem as relações de compadrios, outorgando também, autonomia das práticas produtivas estabelecidas no território. Nas palavras de Candido (2001, p. 88), mutirão:

Consiste essencialmente na reunião de vizinhos convocados por um deles, a fim de ajuda-lo a efetuar determinado trabalho: derrubada, roçada, plantio, limpa, colheita, malhação, construção de casa, fiação etc. Geralmente os vizinhos são convocados e os beneficiários oferecem alimentos e uma festa, que encerrado o trabalho, mas não há remuneração direta de espécie alguma, a não ser a obrigação moral em que fica o beneficiário de corresponder aos chamados eventuais dos que os auxiliaram.

Certifica-se, no entanto, que o mutirão se constitui com um aspecto necessário para eliminar as limitações individuais em atividades agrícolas, solucionando a escassez de mão de obra por meio do trabalho coletivo não remunerado entre os vizinhos convocados. A comida e a festa são as formas de recompensa oferecida ao final daquela atividade. Por conta de uma ordem moral pré-estabelecida, o auxiliado, deve retribuir aos que lhes auxiliaram, em outro momento posterior da vida social. Além da presteza, mutirão se configura como obrigação divina, “por amor de quem serve ao próximo; por isso, a ninguém é dado recusar o auxílio pedido” (CANDIDO, 2001, p. 89).

A presença divina por meio da religião na vida do caipira funciona como um fator de sociabilidade que ultrapassa a esfera familiar. Os bairros e vilas são os limites que definem a participação dos moradores nas festas religiosas e atividades lúdicas promovidas por fiéis e pela igreja. Adoração, culto, procissão, promessas cumpridas pela doação de terras e construção de capelas a santos padroeiros, são retratados na vida do camponês paulista, analisado por Antônio Candido.

Após a contribuição dos aspectos dos meios de vida numa sociedade caipira do tipo fechada, marcada pela herança nômade do bandeirismo e do primitivismo dos indígenas. Focaremos nossa indagação nos estudos da etnografia de Klaas Woortmann no qual analisa a ética camponesa e o campesinato construído a partir de uma ordem moral, forma de enxergar a relação do homem em si, com a terra e as coisas (WOORTMANN, 1990).

Segundo Nabarro (2014) as indagações de Woortman permite compreender o campesinato e as dimensões da cultura e do modo de vida, oferecendo maior atenção ao vínculo no interior do campesinato, levando em consideração o modo de produção hegemônico e suas influências.

Nesse sentido Woortmann (1990) extrapola a concepção do campesinato ao não interpreta-lo como resquício do feudalismo ou a partir de uma ordem reprodutiva subordinada a estrutura econômica sob o capitalismo. Contudo o autor não nega o entendimento do campesinato constituído numa lógica de mercado ou a partir de estratégias, articulações e fatores de produção e reprodução econômica. No entanto sua disposição investigativa é entender as especificidades do campesinato dentro de uma ordem moral e reprodutora de cultura.

Em seu objetivo o autor procura entender o camponês através de uma análise subjetiva e não como um mero produtor agrícola. Nessa perspectiva a terra passa a ser entendida pela expressão moral e valores éticos, e não como mercadoria, valor de troca ou instrumento de trabalho do camponês. Nas palavras do autor, terra é “como patrimônio da família, sobre a

qual se faz o trabalho que constrói a família enquanto valor. Como patrimônio, ou como dádiva de Deus, a terra não é simples coisa ou mercadoria” (WOORTMANN, 1990, p.12).

De acordo Woortmann (1990) a família e a produção desta enquanto valor ocupa um debate central nas suas discussões, assim como a campesinidade, qualidade habitualmente encontrada em tempos e lugares desiguais, manifestando a influência do valor moral do camponês em grupos ou sujeitos sociais específicos.

A campesinidade enquanto qualidade pode ser apresentada nesses grupos específicos em maior ou menor grau de intensidade, conforme o envolvimento na vida social moderna, assim como, no nível de incorporação em sociedades tipicamente capitalista. Contudo, a trajetória desses camponeses rumo a modernidade, pode também exprimir, um movimento de reconstrução do aspecto tradicional.

O ensaio de Klaas Woortmann no qual estamos dialogando sob o título “Com parente não se “neguceia” o campesinato como ordem moral” foi idealizado de forma embrionária no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília-UNB, no qual o autor procurou aproximar o campesinato de uma ordem moral por meio da ética. O termo negócio no interior do sítio camponês para Woortmann (1990) é a negação de uma ordem moral, se configurando também como a negação da campesinidade e incompatível com o princípio da reciprocidade.

[...] “Com parente não se neguceia, porque no negócio sempre um sai ganhando e o outro sai perdendo”. Muitos sítiantes são também negociantes, mas o negócio é percebido como a negação da moralidade, pois ele significa ganhar às custas do trabalho alheio. É percebido, então, em oposição ao *trabalho* e uma atividade que não envolve a honra. O *negócio* é pensado como *imoral pelo próprio negociante*, pois também para ele, que é igualmente sítiante, só o ganho obtido pelo trabalho sobre a terra -*a terra de trabalho*- é moralmente legítimo (WOORTMANN, 1990, p. 38, grifos do autor).

Nesse ensaio o mesmo destacou a cultura como núcleo de representação relacionados entre si, formadores de novos significados, conjunto de discursos e categorias nucleantes específicas como a terra, família e o trabalho. Tais categorias dentro do universo camponês estão condicionadas. “Por outro lado, essas categorias se vinculam estreitamente a valores e a princípios organizatórios centrais, como a honra e a hierarquia” (WOORTMANN, 1990, p. 23).

As relações de reciprocidades no sítio camponês ganha importante visibilidade nos pressupostos de Woortmann (1990). O mesmo sustenta que os grupos camponeses que se organizam através do grau de parentesco (no sítio), solucionam a demasia do trabalho por meio da reciprocidade entre os sujeitos.

A reciprocidade também é interiorizada nos grupos camponeses através das relações de compadrios. Segundo Woortmann (1990) a organização do grupo doméstico no sítio pode ser manipulado conforme a definição dos códigos culturais em sintonia com o modelo familiar. A exemplo dessa relação de compadrio e de reciprocidade Woortmann (1990, p.32-33, grifo do autor) destaca:

Um grupo doméstico com excedente de meninas trocava filhas com outro grupo que tivesse excedente de menina pela via do compadrio. Nesse caso, como em outros, se A se torna padrinho de um ou mais filhos de B, este, por sua vez será padrinho de um ou mais filhos de A, estabelecendo-se uma relação de reciprocidades direta. Compadres são concebidos como irmãos rituais (e, com grande frequência, são “irmãos de sangue”). O padrinho por outro lado, é “que nem o pai”, e essas construções legitimam a troca de crianças, tornando-se o afilhado (a) um (a) filho(a). Através da cultura, consegue se equilibrar o grupo doméstico, ao mesmo tempo que se preserva o princípio da *família*.

No tocante “o *sítio*, a *colônia*, a comunidade da Amazônia e mesmo a fazenda, são territórios de reciprocidade, na medida em que são espaço da *troca*, em oposição ao negócio e ao *cativeiro*” (WOORTMANN, 1990, p. 57, grifo do autor).

A generosidade é outro elemento da cultura camponesa destacado por Woortmann. Marchando ao lado da reciprocidade ela se estabelece em situações de crise familiar, funcionando através do auxílio comunitário em benefício do outro.

O interesse de Klaas Woortmann no transcurso de suas análises foi extrair da fala dos camponeses, valores permeado por uma ética que caracteriza a campesinidade como ordem moral. As bases desse ensaio se desenvolveu por meio do estudo etnográfico, composto por observações diretas a campo, diálogo com os informantes da pesquisa, como também, através de observação indireta por meio de outro autores. No entanto suas interpretações do universo camponês são consideradas limitadas, devido se restringir no âmbito da moral camponesa.

Prosseguindo as discussões do modo de vida no espaço camponês, consideramos importante uma reflexão que abarque o sentido da criação animal para a reprodução econômica e social no campesinato. Neste sentido, Ellen Woortmann (1987) trás importantes contribuições sobre a lógica de reprodução camponesa em Sergipe, ao revelar uma ligação entre criação de animal e os pequenos negócios. Concretizadas por transações simples, tais práticas também se caracterizavam pelo grau de parentesco e relações não econômicas, que possibilitam o estabelecimento de um fundo de reserva, essencial para se constituir em terras e reprodução dos sujeitos como sitiantes naquela época.

Tais práticas acima elencadas admitiam a ocorrência de uma evolução cíclica e um processo de acumulação no campesinato que se realizavam por meio da transição de um animal de pequeno porte e com menor valor agregado para um animal de maior porte e maior

valor, tendo o gado como referência. Outros pretextos abordados por Woortmann (1987) foram às circunstâncias daquele período histórico, marcado pelo processo de subordinação do camponês ao grande proprietário e por conflitos de interesses com pecuaristas, que tinham como propósito limitar a formação de uma criação camponesa.

No tocante, verifica-se que a presença do gado no espaço camponês funciona como um elemento que indica a capacidade do pai em constituir ou manter o patrimônio familiar. Já a galinha, sobretudo, a da angola se caracteriza pelo valor simbólico, representando a fartura e a prosperidade do seu criador, tornando-se refeição apenas em momentos especiais. Todavia a galinha comum encontrada com maior frequência no interior do sítio pode ser considerada um ponto de partida num processo de acumulação (WOORTMANN, 1987).

O gado na circunstância específica do debate de Woortmann (1987) é considerado o símbolo de um status social e um meio que conduz a ascensão de quem os cria. O sitiante forte por exemplo é aquele em que a quantidade de gado e de terra os diferencia socialmente dos sitiante fracos. Para estes o gado não se configura na relação de troca mercantil, todavia, indica uma possibilidade de poupança que poderá ser utilizado na realização da lavoura.

Woortmann (1987) na sua abordagem considera prático a utilização de dados estatísticos para o entendimento da produção camponesa. Por outro lado, entende que o uso da estatística torna incapaz a compreensão do ciclo evolutivo da criação camponesa, objeto de seu estudo. No que se refere às observações de campo, apreendeu que a categoria de criação animal de pequeno, médio e grande porte não podem ser concebidas como dissociadas, mas articuladas numa lógica de reprodução camponesa e num cíclico processo de acumulação, onde uma espécie de criação poderá se converter em outra.

Percorrendo um resgate histórico do referido ciclo de reprodução camponesa, Woortmann (1987) ressalta que a miunça, e, especificamente a criação de porcos a solta, meio econômico dos pequenos produtores, era fortemente combatida pelos pecuaristas da região, sob premissa de contaminação da água potável, apropriada para o consumo da população e dos gados. Tal combate a criação se amplificou a partir do século XIX numa campanha que contestou a criação de suínos a solta pelos camponeses, inclusive com elaboração de uma lei municipal que instituiu sua matança, revelando uma oposição entre um campesinato criador de miúda e uma elite pecuarista. Ressalta-se que a restrição não se limitou apenas a criação de porcos, mas estendeu-se aos caprinos e ovinos.

A restrição de criar porcos a solta no mato ou na capoeira propiciou ao camponês, mesmo que de forma involuntária confinar sua criação nos quintais dos sítios, cuja alimentação é baseada pela extração dos resíduos da roça, da farinha, do queijo e outros alimentos.

[...] fechada a possibilidade antes oferecida pelas *soltas*, a criação de porcos passa a se integrar a outras atividades. Assim vamos encontrá-la onde existem casas de farinha ou manufaturas de queijos, pois a forma mais racional de criar suínos é alimentá-los com seus subprodutos: a raspa da mandioca, num caso e o soro, no outro. Isto é, a criação de suínos tende a se tornar secundária e dependente de outra produção, primária, ou central ao *sítio*. Ou então, naqueles *sítios* maiores, em que é possível alimentá-los com um “excedente” da roça” (WOORTMANN, 1987, p. 51, grifo do autor).

Por meio do entendimento de Woortmann (1987) ressaltamos que os suínos não eram um tipo de criação preferida dos camponeses de Sergipe, devido o custo elevado, e pela necessidade de água abundante, escassa em período de seca naquela região.

Que fique claro que nas análises do pressuposto de Woortmann, procuramos entender um modo de vida articulado ao ciclo evolutivo de criação no campesinato. Evidenciando uma variedade de criação que evolui da galinha para a miunça (caprinos, ovinos e suínos) e destes para o gado, dinâmica oposta à atividade pecuarista integrante da economia capitalista.

Esses aspectos desenvolveram-se primeiramente por meio da criação de pequeno porte (galinha), cujo espaço físico de criação é o quintal do *sítio*, e o ato de cuidar e alimentar fica atribuído às mulheres e crianças. Essa criação se caracteriza pelo aproveitamento da força de trabalho marginal do camponês, de restos alimentares, excedente da roça como também pela alta taxa de reprodução. Em geral a galinha é produto de troca mercantil e do próprio consumo do grupo doméstico, já os ovos é destinado à subsistência da família. A quantia arrecadada pela venda da galinha ou de pintos serve para a formação de um fundo monetário, elo para o ciclo evolutivo da criação (WOORTMANN, 1987).

Ao contrário da galinha, a miunça, criação de médio porte tem uma taxa de reprodução relativamente baixa e seu espaço físico é indefinido, transita geralmente entre o quintal e a roça. É abatida para o consumo familiar, somente em cerimoniais religiosos e rituais, desde que isso não impeça o ciclo de acumulação e transformação da miunça em gado. Em relação a força de trabalho é concebida como marginal e absoluta, realizada por homens, mulheres e crianças. Geralmente é vendida de forma integral para possibilitar o alcance do gado (WOORTMANN, 1987).

A etapa do gado é o estágio que possibilita a constituição matrimonial e patrimonial de um novo grupo doméstico ou mesmo o financiamento da migração definitiva do filho novo de um camponês. A venda do gado viabiliza a aquisição de terras de grupos recém-casados ou que estão num processo de casamento. O gado é o elemento que possibilita a reprodução camponesa (WOORTMANN, 1987).

Em suma a perspectiva de Woortmann (1987) ganha destaque ao entender a criação camponesa como um importante mecanismo de reprodução no campesinato, e seu ciclo, como

revelador dos aspectos de um modo de vida associado: aos laços de compadrio e parentesco; aos meios de socialização entre crianças e adolescentes; a realização de pequenos negócios; a viabilização matrimonial e patrimonial, bem como, a oferta de condições de reprodução a outras gerações.

Uma vez que Woortmann trás contribuições sobre o ciclo de criação, cuja finalidade era viabilizar a reprodução camponesa. Tavares dos Santos (1978) revela a lógica de subordinação do trabalho camponês ao capital. Na dissertação de mestrado de 1978, a partir de um estudo de caso no núcleo de São Pedro, localizado no município de Bento Gonçalves, no Rio grande do Sul, formado inicialmente por vinte e duas famílias, o autor busca investigar os aspectos socioeconômicos entre os camponeses e a burguesia industrial, dando ênfase às relações contraditórias e nucleadas de apropriação do trabalho excedente. Sua contribuição revela a subordinação delineada pelo capital industrial e o caráter opressor que os colonos experimentaram naquele tempo.

Com propósito de atingir seus objetivos iniciais o autor traça a gênese histórica do processo de colonização e as mudanças que viabilizaram a produção camponesa. Acredita que essa manifestação histórica necessita ser complementada com a demonstração teórica de que o camponês é um sujeito personificado do processo de trabalho não especificamente capitalista, e condicionado por esse modo de produção capitalista como sujeito produtor de mercadoria e de trabalho excedente.

Em relação aos elementos que dão visibilidade ao modo de vida camponês Tavares dos Santos (1978), discorre sobre: “a força do trabalho familiar” onde o chefe da família é a autoridade maior; e a inserção da crianças ao mundo do trabalho na roça coincide com a inclusão destas ao período escolar; no qual as tarefas leves da atividade agrícolas são destinados a mulheres e homens velhos; no qual a força de trabalho camponesa é utilizada segundo o valor de uso; e onde os membros de cada família desempenham um trabalho necessário e concreto.

As práticas de ajuda mútua, conhecida como “puxiron” em linguagem local é um dos elementos da produção camponesa fundamentada por Tavares dos Santos (1978), como necessária para complementar a força de trabalho das unidades familiares. Tal fundamentação reforça o pressuposto anteriormente discutido por Candido (2001) ao conceber o mutirão como auxílio espontâneo e necessário, festa como recompensa ao final da atividade aos que auxiliaram e retribuição como obrigação coletiva e divina.

O trabalho acessório é outro elemento que expressa a reprodução do modo de vida no interior dos valores e prática camponesa. Nesse caso o camponês se torna um trabalhador

assalariado temporal de outro camponês no qual a família não é suficiente para exercer a atividade agrícola (TAVARES DOS SANTOS, 1978).

A transformação periódica do camponês em trabalhador assalariado é fonte de uma renda monetária que suplementa o rendimento obtido com a venda da uva. [...] esse rendimento frequentemente é negativo, insuficiente até mesmo para repor o valor da força de trabalho familiar. Assim sendo, precisam de recorrer ao trabalho acessório para compensar os rendimentos negativos, o que explica a constância desse trabalho em suas biografias (TAVARES DOS SANTOS, 1978, p. 38).

Em alguns casos é a redução no número de familiares que induz a necessidade na contratação de trabalhadores temporários ou diaristas. Outros tipos de trabalhadores acessórios aguçaram o sentido dos valores e prática camponesa.

O “peon” por exemplo, segundo o autor é uma espécie de força de trabalho assalariado, contratado em períodos fixos ou anual por motivo crítico do ciclo agrícola ou porque haviam criança no círculo familiar com idade imprópria para exercer as atividades braçais. O “jornaleros” é outro que se insere no contexto de trabalhador temporário, cujo pagamento é realizado por jornada de trabalho, incluindo alimentação e habitação grátis, sendo interrompido o assalariamento em momento de fortes chuvas ou por demora no acolhimento de produtos pela indústria. A contratação do “jornalero” é realizada quando o número de pessoas com idade adequada para o serviço agrícola é insuficiente para desempenhar o trabalho com celeridade.

Ainda que exista uma relação de assalariamento da força de trabalho entre camponeses no interior da unidade produtiva, não podemos considerá-la subordinativa, opressora, nem uma relação capitalista temporária, haja vista que é a necessidade e a instabilidade familiar que provoca a contratação do trabalhador.

De acordo com Tavares dos Santos (1978, p. 43) “da parte do camponês que utiliza trabalho assalariado, a finalidade de sua produção é vender um produto para comprar outros que satisfaçam as necessidades de sua família”. Acrescenta-se ainda que o dinheiro da venda do produto excedente não é capitalizado, ou seja, a unidade camponesa não origina o capital dependente de mais valia, que normalmente é produzido pela força de trabalho assalariado para ser reproduzido em escala ampliada, numa lógica de acumulação (TAVARES DOS SANTOS, 1978).

Uma vez que o camponês não se insere na lógica de acumulação, o autor conclui que na unidade produtiva camponesa, através da força de trabalho, acontece a reprodução simples do processo de produção. Já o capitalismo suscita uma amplificação das contradições sociais,

e ao mesmo tempo a reprodução personificada do camponês, sujeito que ele considera não especificamente capitalista.

O camponês repõe, a cada ciclo produtivo, seja por via de produção direta, seja por via da troca monetária, os meios de produção e a força de trabalho necessários para a simples repetição da produção. Inversamente, o que a formação capitalista provoca é a ampliação das contradições sociais, na medida em que reproduz o personagem não especificamente capitalista do camponês (TAVARES DOS SANTOS, 1978, p. 66).

Além da reprodução simples, força de trabalho familiar, ajuda mútua, trabalho acessório, força do trabalho assalariado como elementos da produção camponesa, anteriormente discutido. O autor discorre sobre os aspectos da socialização, jornada de trabalho, propriedade da terra e meios de produção como elementos que compõe os valores no universo camponês.

Tavares dos Santos (1978) também procura comprovar a subordinação do trabalho camponês ao capital. Neste sentido faz um esboço histórico e atual da indústria vinícola, investiga os vínculos do camponês com o mercado capitalista que se desenvolve por meio do comércio da uva. Analisa o preço do produto camponês, revelando um Estado intervencionista pelo fato de fixar um preço mínimo da uva. Investiga também a crise do vinho, bem como, o setor cooperativo no decorrer de sua dissertação.

A partir do projeto camponês, Tavares dos Santos (1978), procura concretizar a ideia do camponês enquanto personagem específico do processo de trabalho no bojo do sistema capitalista. Para tanto, ao analisar a propriedade da terra, o autor percebe que a obtenção desta, para o camponês, além de significar o controle do processo de trabalho, revela a forma ideológica que manifesta sua consciência e sua existência. Contudo o autor ressalta que essa consciência é apenas aparente na medida em que as condições de autonomia produtiva foram sequestradas pelo capital.

Se para o camponês a propriedade da terra é possibilidade de um controle do processo de trabalho, isto necessariamente há de ser uma forma ideológica marcando sua consciência, ou seja, uma representação de sua existência que é necessariamente aparente na medida em que as condições reais de efetivação da independência de seu processo de trabalho foram subtraídas pela dominação do modo de produção capitalista (TAVARES DOS SANTOS, 1978, p.139-140).

A autonomia camponesa fica restrita, quando se insere no mundo da mercadoria e seu processo de trabalho fica condicionado à relação de subordinação do capitalismo. Segundo o autor a migração para a cidade é outro fator que restringe ou impossibilita a autonomia camponesa, devido o processo de proletarização, mas pode também representar uma alternativa para a reprodução do modo de vida desse personagem. Esse migrante que Tavares

dos Santos relata não se distingue de forma abissal daquele caracterizado por Monbeig (1984) como desbravador, ambicioso que buscava riqueza e o progresso.

A migração camponesa pode também ter um caráter expropriador, violento e concentrador de terras nas mãos das grandes corporações. Possibilitando com isso expandir a produção de commodities, suscitando um custo social do modo capitalista de produção no campo (FERNANDES, WELCH E GONÇALVES, 2014).

Ainda em Tavares dos Santos (1978), é partir do projeto camponês que o mesmo passa a indagar quais os possíveis caminhos e descaminhos que esses sujeitos devem seguir para a construção de uma consciência de classe. Nisto, além de esboçar a migração como alternativa para reprodução social, esboça “a construção da utopia comunitária” como elemento que enaltece um modo de vida baseado nas práticas de sociabilidade e solidariedade (trabalho familiar, ir à missa, participação de festas a santos padroeiros e outros).

No entendimento do autor são essas práticas comunitárias de relacionamento entre vizinhos que se afasta de um modelo tipicamente capitalista, ao mesmo tempo em que disfarça o caráter determinante desse modelo no modo de vida camponês.

Tavares dos Santos (1978) finaliza sua indagação e contribuição esboçando que a consciência política dos camponeses de São Pedro, nutre duas expectativas: a primeira seria uma ação paterna do Estado; e a segunda o surgimento de uma consciência sindical.

As fundamentações de Tavares dos Santos (1978) no entendimento de Nabarro (2014), apoiadas nas reflexões de Rosa Luxemburgo (1970), ajudou a consolidar a tese de que o trabalho camponês e sua forma não capitalista permanece e se reproduz no bojo do sistema contraditório de reprodução ampliada do capitalismo.

Os estudos de Oliveira (2007) também corroboram para o entendimento da visão de Rosa Luxemburgo ao entender que a partir do momento em que o capitalista não investe em trabalho pago, ele explora o trabalhador camponês, poupa mão de obra e simultaneamente se apropria dessa condição de exploração, para acumular riqueza. É nessa premissa que pensa Luxemburgo (1970), idealizando, que a expansão do capitalismo só é possível estabelecendo conexão de trabalho e produção com as estruturas não capitalistas, aproveitando-se dessa condição para maximizar o pilar do sistema capitalista, a mais-valia.

Oposto a esse entendimento, Ricardo Abramovay (1990), defende a tese de que os camponeses possuem racionalidade econômica incompleta e que o capitalismo é o avesso de sociedade e culturais parciais. Assim, as formas pré-capitalistas no bojo das relações tipicamente capitalistas tende a desaparecer ou transformar o camponês em agricultor familiar com perfil empreendedor e partícipe do processo de reprodução do capital.

Essa visão de Abramovay (1990) negou o protagonismo do campesinato na produção agrícola no Brasil, além de entender o desenvolvimento do capitalismo de forma homogênea, abarcando a totalidade do trabalho pago, dessa maneira marginalizando as relações que dão significado ao modo de vida camponês.

Além de Oliveira (2007) e Tavares do Santos (1978), o sociólogo José de Souza Martins é outro intelectual no qual suas ideias iniciais estão associadas ao pensamento de Luxemburgo (1970), acreditando que o capitalismo engendra e reproduz formas não capitalistas como condição necessária para acumulação. No âmago de suas discussões, Martins (2010) afirma que o trabalho escravo transitará ao trabalho livre, ressaltando que após a abolição do regime escravagista o escravo passa a ser entendido num processo que produz renda capitalizada, pois:

[...] as relações de produção entre o senhor e o escravo produziam, de um lado, um capitalista muito específico, para quem a sujeição do trabalho ao capital não estava principalmente baseada no monopólio dos meios de produção, mas no monopólio do próprio trabalho, transfigurado em renda capitalizada (MARTINS, 2010, p. 32-33).

Segundo Martins (2010) a escravidão nesse caso definia-se numa outra roupagem, peculiar a exploração da força de trabalho, fundamentada diretamente na submissão do trabalhador ao capital. Através da monopolização, o proprietário da terra arrendava parte dela, para que o trabalhador e seus familiares produzissem alimentos úteis a sua subsistência, sendo pago o fazendeiro por meio da cessão da força de trabalho não remunerada, convertendo-o em renda capitalizada.

1.2. Território, modo de vida e sociedades tradicionais

Nesta seção procura-se analisar a perspectiva teórica do território e suas diversas formas de manifestação no modo de vida das sociedades tradicionais. Procura-se abordar também a partir de algumas obras, discussões do entendimento de comunidades, povos e sociedades tradicionais, além dos aspectos do modo de vida nesses espaços.

Neste sentido, segundo Andrade (1998) na área das ciências sociais a expressão território é constantemente utilizada por geógrafos como Frederico Ratzel e Elisée Reclus. Sendo que Ratzel estava preocupado com o desempenho do Estado no controle do território, já Reclus se preocupava em estabelecer os vínculos entre as classes sociais e espaço ocupado e dominado.

Ao se aproximar de uma definição conceitual do território, Andrade (1998), faz ressalva, para que tal expressão não seja confundido com as categorias espaço e lugar,

geralmente ligados a gestão de áreas determinadas e a ideia de domínio. Neste sentido, vincula o território à noção de poder, seja em alusão ao poder público e privado, seja em referência ao poder das empresas transnacionais que se expandem por diversos territórios, desconhecendo as fronteiras políticas.

A ideia de território vinculado à relação de poder também é visto em Raffestin (1993). O mesmo entende que o território é construído no espaço através de uma ação que se manifesta em força, trabalho, informação e poder, realizado por um ator sintagmático em qualquer nível. O território, portanto é uma projeção do espaço em que se exteriorizam laços de poder. “O espaço é a “prisão original”, o território é a prisão que os homens constroem para si” (RAFFESTIN, 1993. p. 144).

O território proposto por Raffestin nesse caso constitui-se por meio de um ator que define as condições objetivas, age e constrói o espaço, exprime vontades, intenções e uma realidade material mediado por um sistema de sinais. O território é o espaço material, observável, vivido por um ator, desde que envolvido numa relação de sociabilidade e comunicação.

Há portanto um "processo" do território, quando se manifestam todas as espécies de relações de poder, que se traduzem por malhas, redes e centralidades cuja permanência é variável mas que constituem invariáveis na qualidade de categorias obrigatórias. O território é também um produto "consumido", ou, se preferirmos, um produto vivenciado por aqueles mesmos personagens que, sem haverem participado de sua elaboração, o utilizam como meio (RAFFESTIN, 1993, p.7, grifo do autor).

A noção de território além de está ligado a relações de poder para Raffestin envolve redes, malhas, centralidades, é o produto da vivência do homem. Semelhante a este viés de reflexão, Santos (2007, p. 13), concebe o território como “o lugar que desembocam todas as ações, todas as paixões, todos os poderes, todas as forças, todas as fraquezas, isto é, onde a história do homem plenamente se realiza a partir da manifestação de sua existência”.

Numa definição mais abrangente do significado e conceito de território, Santos (2012) o concebe para além de um conjunto de sistemas naturais e coisas inventadas pelo homem. O território para ele é usado por determinadas sociedades, e constituído por fatos, sentimento de pertencimento, terra, população, identidade, relações de trabalho, trocas monetárias, valores espirituais e a vida. Nas palavras do autor:

O território não é apenas o resultado da superposição de um conjunto de sistemas naturais e de um conjunto de sistema de coisas criadas pelo homem. O território é o chão e mais a população, isto é, uma identidade, o fato e o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. O território é a base do trabalho, da residência, das trocas materiais e espirituais e da vida, sobre os quais ele influi. Quando se fala em territórios deve-se, pois, de logo, entender que se está falando em território usado,

utilizado por uma dada população. Uma faz o outro, à maneira da célebre frase de Churchill: primeiro fazemos nossas casas, depois elas nos fazem...A ideia de tribo, povo, nação e, depois, de Estado nacional decorre dessa relação tornada profunda (SANTOS, 2012, p. 96-97).

Em referência ao território no bojo de uma dimensão africana na sociedade brasileira, Anjos (2010), acredita que na sua essência o território enquanto categoria, se torna dimensionável, e agrega fatores físicos, político, social e econômico, é onde o Estado marca presença, e as manifestações simbólicas e culturais dessa população estão gravadas. O autor enfatiza, ainda, que a construção do espaço em território étnico é constituído e materializado através de referências territoriais de pertencimento e identidade, e que estas populações abarcam originalidades.

Souza e Pedon (2007) se afastam do conceito clássico de território e se aproximam de uma definição teórica mais recente, que abarque a história de vida e a identidade dos grupos sociais, residentes em comunidades tradicionais. Nesse caso território e identidade tornam-se processo em movimento que constituem histórias vividas e dão sentido de pertencimento aos grupos ou sujeitos sociais envolvidos. Nas palavras dos autores:

Os símbolos, imagens e os aspectos da cultura são na verdade, valores, talvez invisíveis, endogenamente falando, que para a população local materializa uma identidade incorporada aos processos cotidianos, dando um sentido de território, de pertença e de defesa dos valores, do território, da identidade, utilizando-se vertentes político-cultural, que na verdade são relações de poder e defesa de uma cultura adquirida ou em construção.

O espaço é, portanto palco de dimensões simbólicas e culturais que o transforma em território a partir de uma identidade própria criada pelos seus habitantes que o apropriam, não necessariamente como propriedade, mas com a ideologia-cultural manifestada nas relações políticas, sociais, econômicas e culturais (SOUZA E PEDON 2007, p. 132).

Observa-se na fundamentação anterior que são os valores políticos, ideológicos e culturais, manifestado numa dimensão do espaço por determinados grupos com identidades originárias que constituem o território. Esses valores têm dimensões materiais e imateriais e estão associados ao aspecto da vida cotidiana dos grupos e comunidades tradicionais.

Esses valores simbólicos e concretos num espaço construído e vivido é observado nas análises de Rangel (2017) numa sociedade tradicional extrativista no sul do Amapá. Nas palavras da autora:

Os fatos vividos possibilitam a gradual organização do território em subespaços ou lugares específicos, que emanam relações afetivas com o lugar onde está localizada a casa, o quintal, a roça, as terras em pousio, as frutíferas, os pontos de caça, a localização de determinadas árvores, dos castanhais, dos seringais, dos igarapés, os pesqueiros, o porto onde se atraca o casco, onde a roupa é lavada, onde as crianças e mulheres se banham, caminhos percorridos nos igarapés, os ramais abertos no interior da floresta e a localização das comunidades (RANGEL, 2017, p. 170).

Rangel (2017) ainda enfatiza que o território apropriado pelas sociedades tradicionais, são utilizados de forma coletiva e comum, reunindo valores de pertencimento próprio. É nesses territórios em que os grupos familiares e indivíduos formam a memória coletiva e individual e conseqüentemente incorporam a crença a entidades sobrenaturais, são neles que estão gravados os momentos vividos dos ancestrais e a experiência migratória do passado.

O território é, portanto, concreto e simbólico: presente e passado, mas também futuro, já que a partir do território ocupado no presente são projetadas perspectivas de sua expansão, que incorpora, mais uma vez, porções descontínuas acrescentadas ao território coletivo, como, por exemplo, por meio dos jovens que migram sazonalmente para estudar.

O território concreto é também o território da defesa e da proteção, num movimento dialético entre proteção e defesa do grupo e do território, cuja manutenção é essencial para a reprodução dos sujeitos, por meio da manutenção dos espaços produtivos, de moradia, lazer e comunicação com os seres míticos (RANGEL, 2017, p. 178).

A partir das fundamentações teóricas até aqui expostas, entendemos a construção do território por meio de uma ação simbólica e concreta no espaço, que se manifesta no âmbito da cultura, costumes, devoção religiosa, mística com o sobrenatural e numa relação profunda e direta com a terra, fornecedora de recursos da natureza, possibilitando a produção e reprodução do modo de vida, seja de sociedades, povos, comunidades, indivíduos ou grupos sociais.

Além de se originar de uma dupla conotação, seja por meio de simbologias e imaterialidade, o território na etimologia da palavra, aproxima-se da noção de *terra-territorium* e do termo *terreo-territor*, ou seja o vocábulo inspira a particularidade do terror e do medo, como também da dominação da terra, tanto na ordem jurídica, quanto na política. (HAESBAERT, 2005, grifo do autor).

A partir de uma síntese, Haesbaert (2011, p. 121) compreende o território como o “produto de uma relação desigual de forças, envolvendo o domínio ou o controle político-econômico do espaço e sua apropriação simbólica, ora conjugados e mutuamente reforçados, ora desconectados e contraditoriamente articulados”. Compreendendo o território num sentido amplo:

[...] percebemos que essa “necessidade territorial” ou de controle e apropriação do espaço pode estender-se desse um nível mais físico ou biológico (enquanto seres com necessidade básica como água, ar, alimento, abrigo para repousar), até um nível mais imaterial ou simbólico (enquanto seres dotados do poder da representação e da imaginação e que a todo instante re-significam e se apropriam simbolicamente do seu meio), incluindo todas as distinções de classe socioeconômica, gênero, grupo étnico, etnia, religião etc. (HAESBAERT, 2004, p. 340, grifo do autor).

Por meio dessa reflexão e das observações a campo, acrescenta-se que os elementos de apropriação do território num nível material, em sociedades tradicionais, estão relacionados às necessidades individuais e coletivas dos sujeitos, ligação profunda com o meio, aporte necessário para os recursos de subsistência e dos fatores excedentes. Os exemplos dos elementos incorporados numa dimensão física ao território são: a floresta, espaço no qual provém à madeira, a caça, os frutos, as ervas medicinais, a matéria prima para a confecção de utensílios artesanais; a terra como espaço de abrigo constituído nas habitações, espaço onde o trabalho familiar se reproduz, terra dos laços costumeiros, valores morais e éticos; os rios, furos, lagos e igarapés constituídos como o espaço provedor de alimento para o consumo e troca, espaço por vezes de lazer e sociabilidade entre moradores locais e externos.

No que se refere aos valores simbólicos nesses territórios, são marcados geralmente pelo misticismo, crença a seres sobrenaturais, passado guardado na memória, identidade própria, sentimento profundo com o lugar. Espaço em que se constitui cenários de imaginação e significação, composto por mulheres parteiras, benzedeiças, curandeiras, seres com desígnios místico-religiosos.

O território também é visto como um espaço que acolhe contradições, como lugar de abrigo, de proteção para os povos, que através dele reproduzem a si mesmos (HAESBAERT E GONÇALVES 2006).

Ao discutir a fragilização dos territórios ou o processo de desterritorialização na modernidade, Haesbaert (2004), reconhece que mesmo em territorializações débil, frágil, precárias é possível origina-se reterritorializações empenhadas na luta da ideologia da igualdade e justiça, numa sociedade. Isso expressa à ideia de que os territórios não seriam mais espaços de in-segurança, opressão, segregação ou alienação, mas espaços de igualdade e diversidade.

Ainda em Haesbaert (2004) é enunciado que homem não vive sem território, nem existir sem a territorialidade. Nisto o processo de desterritorialização torna-se um mito, pois no seu extremo, esse discurso nega a existência do espaço.

Ao explicar o termo territorialidade, Haesbaert (2005), afirma que este incorpora uma dimensão política, econômica e cultural, estando estritamente ligada na forma como as pessoas utilizam a terra, se organizam no espaço e dão significado ao lugar.

Do ponto de vista de Raffestin (1993, p.161-162) “a territorialidade se manifesta em todas as escalas espaciais e sociais; ela é consubstancial a todas as relações e seria possível dizer que, de certa forma, é a “face vivida” da “face agida” do poder”.

Para Andrade (1998, p. 214) “a expressão territorialidade pode ser encarada tanto como o que se encontra no território e está sujeita à gestão do mesmo, como, ao mesmo tempo, ao processo subjetivo de conscientização da população de fazer parte de um território, de integrar ao território”. No entendimento de Marques (1994) a territorialidade é determinada através de regras sociais, direitos legais, normas culturais do uso da terra, força bruta e poder.

A territorialidade percebida por Acevedo e Castro (1998, p. 30) no Trombetas “concretiza-se em práticas quotidianas, na perseguição de estratégias de vida e de trabalho, na execução de ações que são criadoras de existência material e social.

A noção de territorialidade também é vista em Almeida (2004, 2008), e considerada reflexo de processos sociais de territorialização, terras de uso comum que convergem para um território, em que os laços de solidariedade e ajuda mútua são fatores de manutenção da identidade, defesa territorial e força necessária para reprodução de um modo de vida.

A territorialidade funciona como fator de identificação, defesa e fôrça. Mesmo em se tratando de afirmações temporárias dos recursos naturais, por grupos sociais classificados muitas vezes como “nômades” e “itinerantes”. 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 porventura existentes (ALMEIDA, 2008, p. 29).

É a identidade e os fatores a ela integrado, segundo o autor, que possibilitam aos indivíduos, pessoas e grupos a adquirirem uma mesma expressão coletiva, a absorverem o sentimento de pertencimento a determinados grupos ou território, a constituírem uma territorialidade específica e se organizarem exigindo do Estado o reconhecimento de suas demandas, relativo ao acesso a terra.

Com base nas diferentes abordagens conceituais sobre territorialidade, é possível notar semelhanças nas reflexões dos autores que se debruçam sobre esse tema. A maior parte dos autores que se dedicam a discuti-la concordam que ela envolve um conjunto de elementos vividos na organização do espaço, está associado ao manuseio da terra por grupos ou indivíduos, envolve regras sociais, culturais e relações de poder que se manifestam em várias escalas sociais e espaciais. Entretanto, não se pode deixar de registrar que alguns autores, como Marques (1994, p. 12) ao se referir a territorialidade capitalista afirma que ela “geralmente resulta da imposição de leis, normas e valores sociais de suas classes dominantes, sobretudo da imposição do valor de troca e da mercadoria”.

É importante ressaltar que essa breve discussão da territorialidade, serve apenas para situar o leitor a noção conceitual do termo debatida por alguns cientistas sociais e ainda

explicar os vínculos, os acontecimentos da realidade vivida entre os sujeitos sociais e o espaço construído.

Prosseguindo o debate sobre o território, Almeida (2008), afirma que a terra comum como elemento de identidade é indissociável do território ocupado e das normas de uso comum que evidenciam as características específicas e a heterogeneidade das denominadas das terras de preto, terras de santo, terras de irmandade, terras de parentes, terras de ausentes, terras de heranças e patrimônio. Esse seguimento de camponês passou a se representar e a designar suas áreas de acordo com suas especificações e envolvidas ao sistema de uso comum.

Os sistemas de uso comum podem ser lidos, neste sentido, como fenômenos fundados historicamente no processo de desagregação e decadência de *plantations* algodoeiras e de cana-de-açúcar. Representam formas que emergiram da fragmentação das grandes explorações agrícolas, baseadas na grande propriedade fundiária, na monocultura e nos mecanismos de imobilização da força de trabalho (escravidão e peonagem da dívida). Compreendem situações em que os próprios proprietários entregaram, doaram formalmente ou abandonaram seus domínios face à derrocada (ALMEIDA, 2008, p. 144, grifo do autor).

Esses territórios são entendidos como “terras tradicionalmente ocupadas” (ALMEIDA, 2008) no qual os membros da família, do povoado, aldeia, grupo de parentes e grupo étnico exploram os recursos da natureza e exercem suas atividades produtivas. Acrescenta-se que o grau de coesão dessas estruturas tradicionais é levado em consideração, e faz frente às situações de adversidade e conflitos aos grupos antagonistas, reforçando dessa forma as redes políticas de solidariedade.

Juridicamente, os grupos que detém formas de organização diferenciada, são considerados por meio do Artigo 3º, parágrafo 1º, do Decreto Federal 6.040, de 07 de fevereiro de 2007, como:

I – Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

Já os territórios tradicionais são compreendidos como:

[...] os espaços necessários a reprodução cultural, social e econômica dos povos e comunidades tradicionais, sejam eles utilizados de forma permanente ou temporária, observado, no que diz respeito aos povos indígenas e quilombolas, respectivamente, o que dispõem os arts. 231 da Constituição e 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e demais regulamentações (Decreto Federal 6.040, de 07 de fevereiro de 2007, art. 3º, parágrafo II).

No entendimento de Diegues (2007) o território ocupado por várias gerações de grupos tradicionais ao longo do tempo, não poder ser marcado apenas pela dimensão territorial e riqueza natural ali presente, devem ser percebidos pelos sistemas de simbologias que dão significado a ocupações do passado como as velhas roças, os cemitérios, os caminhos, os mitos e lendas. Segundo o autor em algumas dessas comunidades tradicionais encontram-se sistemas de uso comum do território, como no caso dos pescadores artesanais, dos caiçaras e dos faxinais do Paraná. Em outras palavras:

Além do espaço de reprodução econômica, das relações sociais, o território é também o *locus* das representações e do imaginário mitológico dessas sociedades. A íntima relação do homem com seu meio, sua dependência maior em relação ao mundo natural, comparada ao do homem urbano-industrial faz que ciclos da natureza (a vinda de cardumes de peixes, a abundância nas rochas) sejam associados as explicações míticas ou religiosas. As representações que essas populações fazem dos diversos habitats em que vivem, também se constroem com base no maior ou menor controle de que dispõem sobre o meio-físico (DIEGUES, 1996, p. 85, grifo do autor).

Nas discussões do território percebe-se com frequência a utilização da palavra “tradicional” em alusão a grupos, sociedades, comunidades e populações no qual a relação com a natureza é profunda, carregada de representações místicas e religiosas, onde o trabalho geralmente é familiar e as práticas de solidariedade estão presentes.

A propósito da noção do termo “tradicional”, Almeida (2008), ressalta que o mesmo não é reduzido aos laços dos primórdios que apropriam unidades afetivas e incorporam identidades coletivas, nem se reduz a história. O critério que predomina nesse caso é o político organizacional, associado a uma política de identidade emanada por sujeitos sociais mobilizados face ao aparelho de Estado e aos agentes hegemônicos.

Em relação à categoria “populações tradicionais” encontra-se em Almeida (2004) a argumentação de que desde o ano de 1988 o seu significado apartou-se da representação natural e do sujeito biológico, aproximando-se do critério de autodefinição e dos indivíduos que manifestam condição de existência própria. Portanto, populações tradicionais incorporam consciência coletiva, organização política diversificada e estruturada por vezes em torno de movimentos sociais, sendo que tais sujeitos são identificados como ribeirinhos, quilombolas, pescadores, seringueiros, castanheiros e quebradeiras de coco de babaçu.

De acordo com Rezende da Silva (2008, p. 97) “denominam-se, de forma geral, populações tradicionais as que utilizam atividades de subsistência de baixo impacto ambiental em áreas rurais e urbanas, baseadas na reciprocidade, nos laços de solidariedade, cooperação comunitária e em relações sócio econômicas mais coletivizadas”.

Some-se a isto que “no Brasil, populações tradicionais, como categoria da antropologia, incluem-se dentre as que Antônio Candido chama "sociedades rústicas”, fazendo parte da sociedade dominante, embora marginalizadas” (REZENDE DA SILVA, 2004, p. 30, grifo do autor).

Determinadas populações tradicionais numa análise teórica mais embasada e mais abrangente segundo Rezende da Silva (2004), são populações camponesas, pelo fato de fazerem parte de uma classe social que na história da humanidade foi e é pressionada por sociedades industriais dominantes. Baseado nisso a autora percebe que o mesmo processo subjugarador ocorrido num determinado território, pode ocorrer em outro, como acontece no caso dos caiçaras do litoral paulista e dos agricultores do interior de São Paulo.

Nas argumentações de Rangel (2017, p. 71) “o conceito de povos e comunidades tradicionais refere-se a indígenas e não indígenas, reunindo ampla diversidade de grupos sociais cujo modo de vida incorpora intensa relação com a natureza e cujo território tradicional está localizado junto aos remanescentes florestais”.

Entretanto, o fato desses grupos possuírem formas originais de organização, laços de solidariedade, e utilizarem ferramentas rústicas, bem como técnicas que causam impactos ambientais baixo em relação à natureza, Rangel (2017) prefere considera-los como “sociedades tradicionais”.

Em colaboração ao debate sobre as populações tradicionais, Diegues e Arruda (2000), também utiliza o termo “sociedades tradicionais” em referência aos povos indígenas e ao segmento de população nacional que desenvolve modos de vida diferenciados com base na cooperação social e que estejam em plena harmonia com ambientes ecológicos específicos, reproduzindo sua condição de existência de forma mais ou menos isolada.

[...] Apesar desses dois conjuntos de populações compartilharem características comuns no que diz respeito ao conhecimento sobre a biodiversidade, entre elas há diferenças importantes [...]. Uma delas é que as populações ou as etnias indígenas têm uma história sociocultural anterior e distinta da sociedade nacional e língua própria (ainda que suas formas de reprodução sociocultural se encontrem dependentes e articuladas com as da sociedade nacional), diferentemente daquela das populações tradicionais não-indígenas que utilizam o português, ainda que com diversas variações. [...] essas populações tradicionais não-indígenas (caiçaras, ribeirinhos amazônicos, sertanejos, etc.) receberam forte influência indígena, que se revela não só nos termos regionais, como nas diversas tecnologias patrimoniais de preparação de alimento, cerâmica, técnicas de construção de instrumentos de caça e pesca, etc. (DIEGUES E ARRUDA, 2000, p. 40).

Essa concepção destacada na análise anterior, ao mesmo tempo em que complementa o entendimento sobre as populações indígenas e não indígenas, amplia a compreensão destas ao adicionar suas diferenças intrínsecas. Certificando que os grupos indígenas ao dispor de

linguagem própria e história cultural antecedente as populações tradicionais não indígenas, influenciam estas, no nível das técnicas de preparação de alimentos, fabricação de ferramentas artesanais para pescaria, caça de animais e outros.

Fraxe (2004) segue essa mesma linha de argumentação ao afirmar que as influências dos povos indígenas no Brasil segue como herança na utilização dos temperos, no uso do sal e no consumo de alimentos frescos. Tais influências se estendem na culinária, na utilização de técnicas refinadas por caçadores e pescadores com intuito de capturar presas, na utilização do forno e fogão, nas receitas de preparo do peixe, na fermentação de bebidas e no uso de utensílios de cerâmica.

Em continuação a tal debate, Diegues (1996), compreende que na definição das culturas tradicionais é importante a existência de sistemas de manejos dos recursos florestais no qual os ciclos da natureza sejam respeitados, e que o nível de exploração possibilite recuperar plantas e espécies animais. O autor ainda enfatiza que os sistemas tradicionais de manejo não são formas exclusivas de exploração econômica dos recursos da natureza. Entretanto, revelam formas de conhecimento tradicionais repassados pelos mais velhos, revelando também símbolos e mitos que possibilitam o uso e a conservação de forma sustentável de um determinado ecossistema.

Numa visão de cunho marxista, as culturas tradicionais se associam as formas não capitalistas de produção, próprio de sociedades em que o trabalho não se transformou em mercadoria, nem se tornou dependente de forma total da relação com o mercado. Essas sociedades constituíram modos específicos de manejo dos recursos da natureza que não miram o fator lucro, mas a reprodução social e cultural, e também, as representações e percepções marcadas pela ideia de dependência com a natureza e seus ciclos (DIEGUES E ARRUDA, 2000).

Em outras palavras, sociedades tradicionais se associam a um modelo de organização mercantil comunitário; com limitada ou inexpressiva acumulação de capital; relação econômica restrita do tipo de subsistência e excedente; organizam-se em terras de uso comum com trabalho familiar não remunerado; desempenham atividades com reduzidos danos ambientais. Numa visão mais abrangente, tais sociedades se caracterizam segundo os argumentos de Diegues (1996, p. 87-8) pela:

- a) dependência e até simbiose com a natureza, os ciclos naturais e os recursos naturais renováveis a partir dos quais se constrói um *modo de vida*;
- b) conhecimento aprofundado da natureza e de seus ciclos que se reflete na elaboração de estratégias de uso e de manejo dos recursos naturais. Esse conhecimento é transmitido de geração em geração por via oral;

- c) noção de território ou espaço onde o grupo social se reproduz econômica e socialmente;
- d) moradia e ocupação desse território por varias gerações, ainda que alguns membros individuais possam ter-se deslocado para os centros urbanos e voltados para a terra de seus antepassados;
- e) importância das atividades de subsistência, ainda que a produção de mercadorias possa estar mais ou menos desenvolvida, o que implica uma relação com o mercado;
- f) reduzida acumulação de capital;
- g) importância dada à unidade familiar, doméstica ou comunal e as relações de parentesco ou compadrio para o exercício das atividades econômicas, sociais e culturais;
- h) importância das simbologias, mitos e rituais associados à caça, à pesca e as atividades extrativistas;
- i) a tecnologia utilizada é relativamente simples, de impacto limitado sobre o meio ambiente. Há reduzida divisão técnica e social do trabalho, sobressaindo o artesanal, cujo produtor (e sua família) domina o processo de trabalho até o produto final;
- j) fraco poder político, que em geral reside com os grupos de poder dos centros urbanos;
- l) auto-identificação ou identificação pelos outros de se pertencer a uma cultura distinta das outras;

A visão do autor é flexível aos acontecimentos históricos, envolve uma diversidade de populações tradicionais no território brasileiro que se caracterizam por algumas dessas pressuposições anteriormente elaboradas. No entanto tais características não devem ser assimiladas de forma isolada, nem constituir uma totalidade já que a cultura não é inerte, mas dinâmica, sujeita a constante transformação.

A partir dessas características, Diegues (1996), acredita na existência de um modo de vida que se constitua através de uma associação simbiótica e dependente do homem (representados na figura das populações tradicionais) em relação a natureza e seus recursos. Além disso, o autor entende que o critério determinante na definição dessas culturas se constitui através de um modo de vida e do ato de reconhecer-se como membro pertencente a determinado grupo.

Essas populações têm uma ligação profunda com o meio em que vivem, constituem um modo de vida através de estratégias no manuseio dos recursos florestais repassadas pelos seus antepassados. Nesses espaços os ciclos, os fenômenos naturais e sobrenaturais se manifestam em ordem determinada e indeterminada.

No caso dos fenômenos em sociedades tradicionais Rangel (2017) acredita que são revelados através da crença a seres sobrenaturais, designios divinos e simbologias. Para essas divindades místico-religiosa segundo a autora é concedido o poder necessário para regular o manejo dos recursos florestais em medida satisfatória de acordo com a necessidade de cada grupo. E ainda, em respeito às divindades, é recomendado pedir autorização para o ato de caçar, pescar e realizar práticas extrativistas na floresta.

Fraxe (2004) ao analisar a dinâmica de reprodução dos caboclos ribeirinhos na

Amazônia em sua tese de doutorado, que posteriormente tornou-se livro, apoiou-se no conceito de cultura como plural, procurando comprovar que os caboclos ribeirinhos habitantes da várzea, compartilham várias trocas materiais e imateriais com Manaus, capital do Amazonas. Neste sentido ao explicar as manifestações místicas na sua área de estudo, segue semelhante linha de reflexão de Rangel (2017). Nas palavras da autora:

[...] as narrativas míticas são inseridas na experiência histórica e contingente dos povos a partir de descrições concernentes à simbolização do espaço e à construção da morada humana, às diversas experiências religiosas do tempo, às relações dos homens com a natureza e o mundo dos utensílios e sua relação com as funções vitais, como sexualidade, alimentação e trabalho (FRAXE, 2004, p. 314).

Os caboclos ribeirinhos enquadram-se em populações tradicionais não indígenas, desenvolvem atividade extrativista de origem florestal terrestre ou aquática. Moram na várzea amazônica, a beira de rios, igarapés, lagos e igapós. Sua vida é regulada através das fortes chuvas que enche córregos e rios e, conseqüentemente inundam pântanos e lagos, marcando com isso, o ciclo das cheias na Amazônia brasileira (DIEGUES E ARRUDA, 2000).

Enquadrando-se no rol das sociedades tradicionais, os ribeirinhos, de forma genérica, produzem alimentos a partir do trabalho familiar não remunerado, sendo que suas limitações em relação a atividades agrícolas em período de maior demanda do trabalho, os forçam a utilizar o dia como troca entre vizinhos no serviço agrícola e ainda sua base econômica constitui-se na lógica de excedente.

A estrutura familiar desses sujeitos é constituída a partir de redes de parentescos com autenticidade local como descrito por Harris (2006, p. 91) ao afirmar que “as relações de parentesco e os casamentos possibilitam o controle contínuo do acesso aos recursos próximos, como as terras, lagos e rios. A proximidade e a utilização contínua da terra e da água outorgam direito de usufruto”.

O espaço dos caboclos ribeirinhos ainda na atualidade é marcado por seres que alegam ter vocação divina da cura, como nos tempos dos ancestrais nativos, tendo poderes de controlar os espíritos da floresta e almas do outro mundo. Exercem suas atividades em comunidades rurais da Amazônia, sendo conhecidos como rezadeiras, benzedeiras, raizeiras, curandeiros(as) e pajés (FRAXE, 2004).

Mitos, plantas medicinais, rezadeiras, curandeiros, pajés, invocação divina, exploração da fauna e da flora, conhecimentos agrícolas fundam-se desse modo num sistema que abrange, na mesma continuidade, o campo, a mata, a semente, o ar, o bicho, a água e o próprio céu. Dobrado sobre si mesmo pela economia de subsistência, encerrado no quadro dos agrupamentos vicinais, o homem aparece ele próprio como segmento de um vasto meio, ao mesmo tempo natural, social e sobrenatural (FRAXE, 2004, p. 354).

Acredita-se que tais sujeitos como seres míticos e autóctones⁵ dão significado ao modo de vida material e imaterial nas comunidades ribeirinhas onde residem. Tem o poder da cura através das plantas medicinais; por meio da credence afastam o olho gordo e o mal olhado; na ausência de um médico realizam partos trazendo vida ao mundo. Em síntese ajudam a constituir um modo de vida no nível cultural, econômico e político, bem como através de crenças mítico- religiosa como revelado por Fraxe numa comunidade cabocla ribeirinha no Estado do Amazonas.

Os amuletos e talismãs, com poderes para curar e proteger, são também incluídos na série de crenças. Fazem-se “almofadas” colocando-se diversas fórmulas e objetos em um saquinho que deve ser usado em torno do pescoço. Uma almofada de pena de jacuratu protegerá as crianças das doenças e os dentes de jacaré ou do boto de água doce preservá-las-ão do “mau olhado” e da diarreia. Uma pulseira feita com as “lagrimas-de- nossa senhora”(pequenas sementes vermelhas e pretas de uma árvore) protege as crianças contra animais que lhe pode roubar a sombra, contra a diarreia causada pela dentição e outros males. Esse conjunto de crenças referentes às doenças, desgraças, acidentes, e perigos de natureza mágica é, em São Francisco, realmente considerável (FRAXE, 2004, p. 219, grifos do autor).

O amuleto como objeto de superstição para prevenção de doença e perigo, e o talismã como um símbolo enigmático com poder de comunicação com o sobrenatural são elementos retirados da natureza (fauna e flora), preparados de forma artesanal, benzido num ritual religioso e geralmente vendido aos moradores locais e nas feiras populares da região Amazônica.

Harris (2006) no artigo intitulado “Presente ambivalente: uma maneira amazônica de estar no tempo”, relata, que as ideias que se relacionam com os seres sobrenaturais como os pajés, a devoção a santos e até as festas religiosas foram adequadas ao propósito das experiências vividas das comunidades ribeirinhas.

No caso dos pajés, são procurados pelas populações locais pelo fato de possuírem poderes mágicos para curar enfermos, evocando espíritos para desvendar aflições, o que inclui a utilização de charutos num ritual de expulsão dos maus espíritos das pessoas. Se a enfermidade for de ordem natural o pajé realizará um diagnóstico, recomendando possivelmente remédios caseiros e até medicamentos alopáticos. Se a doença for de origem maligna, provocada por feitiço é o pajé a primeira pessoa a ser recomendada para desvendar a doença (HARRIS, 2006).

⁵ Segundo o dicionário Dicio da Língua Portuguesa é um “nativo, que é natural da região ou do território em que habita”.

Ressalta-se que o trabalho de Harris, foi realizado, num povoado de várzea perto da cidade de Óbidos no Estado do Pará, e foi através de conversas que o autor conseguiu captar a natureza do trabalho dos pajés, como descrito a seguir:

Eles descrevem o verbo “pajelar” como associado à misericórdia; isto é, de compaixão e piedade em relação aos seres humanos. Sua capacidade de cura é dada desde o nascimento (ainda que neguem que foi de Deus), e que não aprendem nada com livros ou outras pessoas. Como seu poder é um dom obtido sem esforço, não podem cobrar por seus serviços de diagnóstico e tratamento. Seu trabalho é uma forma de caridade, de amor, para com seus semelhantes sofredores. Esse entendimento está, sem dúvida, ligado ao conceito de misericórdia enquanto caráter do amor divino, e que é repetido na missa. O amor divino é incondicional e piedoso. Assim, o arsenal conceitual do catolicismo traduziu-se para outro contexto [...] (HARRIS, 2006, p. 101).

Percebe-se na descrição precedente, uma apropriação de elementos do catolicismo pelos pajés, muito destes utilizados nas liturgias religiosas na igreja católica. O termo misericórdia, piedade, compaixão, amor divino é com frequência apresentado pelo padre aos fiéis aos domingos como mensagem divina escrita por Deus. Podemos também associar os pajés aos religiosos canonizados e santos pela Igreja católica, já que os dois se apropriam de um espírito divino e tem poderes para curar enfermos e abençoar os aflitos.

Podemos também compreender, que a ausência da igreja católica em comunidades ribeirinhas distantes e de difícil acesso, possibilita o surgimento dos pajés, já que estes na ausência de um padre tomam para si o poder de abençoar e oferecer piedade aos necessitados. Embora, Harris (2006) acredite que o principal trabalho dos pajés seja curar aflições, representando a figura de um médico e não de um padre, principalmente, pelo fato ter a capacidade de receitar remédios caseiros e pelo seu conhecimento herbáceo. Nisto, na ausência de saúde pública nessas regiões é o pajé que toma para si o papel do médico.

Em continuidade, Harris (2006), por meio de relatos de pajés e de moradores na região de Óbidos, comprova uma situação conflitante entre os moradores católicos e aqueles convertidos ao protestantismo. Já que estes abandonaram certas atividades costumeiras, abdicaram-se de comer alguns alimentos antes consumidos, mudaram o modo de se vestir e passaram a não exercer qualquer atividade relacionada ao trabalho aos sábados. Tais diferenças provocaram rachas com os católicos, tornando as relações sociais irreconciliáveis, provocando também a saída forçada dos protestantes para outras localidades vizinhas.

O autor ainda considera ameaçador o aparecimento do protestantismo na comunidade de várzea por ora investigada, cujo, a visão do mundo é de característica católica. Ameaçador porque, assim como a criação de gados ocupou terras extensas em áreas de várzea, ou pelo fato dos grandes barcos pesqueiros ameaçarem os meios de subsistência dos pescadores

artesanais, o protestantismo também afeta o movimento histórico do modo de vida Rural. Uma vez que:

[...]. A conversão exige uma ruptura radical em relação ao presente. Especifica uma série de mudanças na vida pessoal e no comportamento corporal, tais como quais alimentos podem ser consumidos, que roupas podem ser usadas, a proibição em relação a bebidas, ao cigarro, ao adultério, a brigas e festas católicas [...]. O que também é perdido na conversão é o conjunto de crenças associada ao ambiente encantado. Os protestantes consideram a história sobre o boto e outros seres (a cobra grande etc.), o poder do pajé, a panema, e assim por diante, como superstições que devem ser descartadas na busca pelo conhecimento verdadeiro. Todos esses elementos integram a visão de mundo católica (HARRIS, 2006, p. 97).

Apesar de o protestantismo ir de encontro à crença associada ao ambiente encantado, aos seres mítico-religiosos com poder divino como os pajés, a lenda do boto e da cobra grande, aos elementos simbólicos que constituem o modo de vida em sociedades tradicionais. No espaço dos caboclos ribeirinho segundo Diegues (2007) ainda é corrente existir narrativas sobre as lendas da Iara, do boto e da Mãe d'água. Outros contos existem para explicar uma relação amigável entre os seres que habitam selvas e rios com os caboclos que exploram a natureza, que por ora devem respeitar os enigmas do meio em que vivem.

A água doce dos rios e riachos em sociedades primitivas representam simbolicamente a vida, ao passo que a água do mar representa a morte e o perigo. Nelas também habitam seres sobrenaturais que as protegem, como os orixás das águas e o oxum dos cultos afros no Brasil. Há também a mística do Yemanjá, as sereias, os monstros marinhos e a mãe d'água como dito anteriormente (DIEGUES, 2007).

Além da importância da água como valor simbólico à vida e a crença a seres sobrenaturais, existe o conhecimento empírico dos caboclos ribeirinhos, que exercem a atividades da pesca, em relação à influência da lua sobre os peixes. Segundo Ilya (1983) esses pescadores são convencidos de uma influência não desprezível da lua sobre os peixes, pois as vezes os peixes se lançam no anzol sem explicação aparente. Por outras vezes a pesca é tão ruim que a isca só atrai botas velhas.

Essa influência da lua não é sentida somente em mares, lagos e rios também são influenciados, no entanto o efeito da lua sobre o mar é mais visível através do movimento das marés, que influencia consequentemente os peixes (ILYA, 1983).

Segundo a autora, a lua cheia especialmente, exerce influência sobre os peixes, atraindo-os em direção a superfície da água, fisingando tudo que flutua. Tal atração pode está ligado a lei da atração universal, principio onde os corpos de maior massa atraindo o de menor.

Outra narrativa com valor simbólico, similar ao que foi discutido anteriormente, é evidenciado em relação a sociedades antigas que regulavam suas atividades cotidianas

empregando como ponto de referencia, o movimento dos corpos celestes como o sol, a lua, as constelações e outros. Isso foi visto por Afonso (2006) ao discutir a etnoastronomia dos africanos que foram trazidos como escravos para o Brasil, misturando-se com os nativos e constituindo novas formas de saber.

Segundo Afonso (2006) a passagem do tempo pelos africanos e nativos eram reguladas através do movimento dos corpos celestes, pelo padrão de acasalamento dos animais e também a partir da maturação das plantas. “Na África, o Cruzeiro do Sul anunciava o tempo de preparar o solo, plantar e colher, assim como para os indígenas do Brasil” (AFONSO, 2006, p. 78).

O primeiro objetivo prático e talvez o principal da astronomia foi sua utilização na agricultura em decorrência da falta de um calendário lunissolar para estabelecer as épocas de plantio, colheita e a ligação das fases da lua e das estações do ano com a biodiversidade, para controlar pragas e melhorar a produção agrícola local (AFONSO, 2006).

O conhecimento de astronomia tanto dos nativos africanos como dos indígenas se misturam no cotidiano de ambos com a chegada de milhares de africanos para serem escravizados no Brasil (AFONSO, 2006).

Tal integração foi além de um conhecimento empírico sobre astronomia, seguiram-se na formação de um modo de vida vinculado as relações de parentesco, uso comum da terra e na constituição dos quilombos graças à associação entre escravos africanos e indígenas em resistência ao regime escravagista da época, como veremos na próxima seção.

1.3. Modo de vida e espaço quilombola: debates, dilemas e a constituição dos quilombos como modo de vida

Nesta seção procura-se compreender o modo de vida no quilombo da escravidão através dos aspectos econômicos e sociais. Em seguida procura-se explicitar o modo de vida no quilombo contemporâneo procurando identificar os elementos materiais e imateriais, as relações de trabalho, as formas de produção, os instrumentos utilizados nas atividades agrícolas, os seres místicos, as festas religiosas, a relação com a natureza e outros.

Representando uma afronta a sociedade escravista da época, os quilombos, surgem por meio de uma organização social alternativa, reunindo, índios, escravos e foros. Seu território foi de forma positiva, o limite do regime de propriedade e de produção escravista da época, representando também o domínio político e social ligado a essa estrutura social. Pelo fato de atingirem fortemente a ordem escravagista, foram covardemente repreendidos e estigmatizados pelas autoridades e senhores (ACEVEDO E CASTRO, 1998).

Há registros de que os quilombolas nesse período formavam pequenos grupos de foragidos que percorriam por regiões, migravam constantemente a procura de abrigo e proteção. Grupos em maior número de membros tinham mais êxito em suas conquistas, constituindo território e base agrícola. Embora sua esperança inicial fosse o estabelecimento em locais seguro por causa da perseguição dos capitães do mato, os quilombolas não se fixavam de forma definitiva nos territórios, pois a mobilidade era um fator fundamental para sobrevivência. Áreas de mata, planaltos, morros, pântanos, manguezais, cavernas, planícies e rios formavam rotas de fuga e ao mesmo tempo de abrigo (GOMES, 2015).

Segundo Diegues e Arruda (2000) os quilombolas são descendentes de escravos negros, moradores de enclaves comunitários, que por sua vez eram antigas fazendas, herdadas pelos antigos proprietários. Sua existência se constitui após o fim do sistema escravista, mas sua visibilidade social além de recente foi conquistada através da luta pela terra, no qual residem, mas que em geral não é titulada, embora a constituição federal de 1988 garanta tais direitos. Esses grupos exercem atividades relacionadas ao extrativismo, pesca, artesanato e pequena agricultura.

Ao debater a escravidão no novo mundo Cardoso (1982) refuta o sistema de fuga ou rebeliões generalizadas como única forma de resistência a escravidão, salienta que, “existia também uma resistência cotidiana: defesa da vida privada, sabotagem, roubo, atrasos intencionais, uso sutil do sarcasmo e da ironia em relação aos brancos...A música e os cultos africanos” (CARDOSO, 1982, p.62).

O próprio desenvolvimento do sistema de exploração dos solos, voltado para o cultivo de vários produtos agrícolas (arroz, feijão, batata, milho, cana de açúcar e outros) pode ser considerado uma forma de resistência à escravidão. Pois além de possibilitar o sustento das famílias quilombolas, o cultivo desses produtos possibilitava o estreitamento das relações com a sociedade livre através das trocas, que por esta razão facilitava as fugas e protegia os fugitivos.

Comumente, os quilombos estabeleciam relações com a sociedade escravista que, por sua vez, forneciam informações e mercadorias, em troca sobretudo de produtos, serviços e segurança. Por razões diversas, os proprietários, bodegueiros, posseiros, cativos, líberos etc. podiam eventualmente proteger e facilitar a fuga de cativos que se dirigiam aos quilombos (FIABANI, 2012, p. 328).

Nos quilombos da escravidão as práticas produtivas desenvolvida em seu espaço, algumas mantidas até os dias atuais, tornaram-se alternativas ao sistema econômico local e até regional naquela época. Isso é visto em Fiabani (2012) ao relatar que no Estado da Bahia,

num quilombo chamado de Couto do Oitizeiro, no ano de 1806, havia o cultivo da mandioca que não era produzida exclusivamente para o consumo dos cativos ali refugiados, mas também para o mercado.

A mandioca foi um elemento típico da economia quilombola. Era plantada, colhida e posteriormente transformada em farinha e seus derivados através da moagem, peneiramento e torrefação (GOMES, 2015).

Além da produção de farinha, os quilombolas também plantavam o feijão e o arroz, pescavam e embrenhavam-se nas matas caçando animais silvestres. Para comemorar as colheitas os quilombolas realizavam festas, embora a atividade agrícola não procedesse como única base econômica. Outras atividades econômicas eram exercidas e integradas por meio de intermediários na região, entre estas, estava o fornecimento de lenhas, fabricação de cerâmica, cachimbos e outros utensílios da cultura material (GOMES, 2015).

Nos quilombos era exercida a prática do extrativismo, a mobilidade territorial, a utilização de recursos hídricos e, como aspecto fundamental o ato de caçar e pescar. Sua base econômica constituía-se por meio da produção e do comércio. Morada afastada, empório temporário para o comércio e habilidade de articulação com os escravizados, comerciantes e roceiros metamorfoseavam os quilombos em espaço invisível (GOMES, 2015).

Contribuindo com a discussão, Moura (1986), em referência a uma comunidade quilombola no Estado do Alagoas, avistou nela, atividades econômicas baseada na policultura, onde os camponeses plantavam e colhiam milhos. Cultivavam também batata doce, cana de açúcar, banana, feijão e a mandioca, constituindo assim uma lavoura que possibilitava a alimentação dos moradores da república e na qual o produto excedente era trocado com a vizinhança.

Ao debater o quilombo da escravidão, Fiabani (2012), relata que naquele tempo, existiam quilombos semiautônomos e quilombos dependentes de troca. Estes articulavam-se com a sociedade escravista trocando produtos para sobreviver, no seu espaço não era comum a existência da agricultura, podendo na maioria das vezes não existir. Enquadram-se nessas características os quilombos praticantes do extrativismo, mineração, prestador de serviço e de apropriação. No caso dos quilombos semiautônomos, a agricultura era a atividade econômica principal, todavia, as relações de troca com sociedades externas poderiam acontecer, mesmo que de forma eventual. Quando aconteciam as trocas, os principais produtos envolvidos além dos produzidos nos quilombos eram: ferramentas, armas, munições e até bebidas.

Nos quilombos semiautônomos não havia dificuldade para desenvolver a agricultura no dia-dia das famílias. Pois a tradição agrícola e horticultora⁶ dos escravizados eram praticados anteriormente na África, sobretudo pelas mulheres, do mesmo modo que acontecia em comunidades tupis-guaranis (FIABANI, 2012).

A economia dos aquilombados era semelhante à produção nativa e cabocla praticante da agricultura de coivara. As ferramentas utilizadas na atividade agrícola dos quilombolas eram rústicas, sendo que os mesmo não aplicavam a técnica do arado e de tração animal, pois na África de onde vieram tal técnica era desconhecida, sendo raramente empregada no tempo do escravismo colonial. Nessa época houve predominância da cultura de subsistência, com o cultivo de vegetais de curto ciclo e de assíduo deslocamento das aldeias. Não havia nesse tempo um profundo vínculo dos quilombolas com a terra, que poderiam abandona-la e conseqüentemente ir a procura de outras regiões para ocupa-las (FIABANI, 2012).

“Nos quilombos agrícolas, os trabalhadores escravizados optaram pela policultura, contrariando a lógica escravista que tinha na monocultura da cana-de-açúcar a base da economia colonial” (FIABANI, 2012, p. 316).

De acordo com Fiabani (2012) a produção agrícola nos quilombos tiveram significado avanço, só possível, principalmente pela boa fertilidade do solo que propiciou fartura nas roças, mesmo que a divisão do trabalho fosse precária e os instrumentos de trabalhos rudimentares. Havia casos em que os quilombolas naquela época criavam animais, mas era raro.

Supostamente o fato de não haver uma criação expressiva de gado ou de animais de médio porte no período da escravidão, por aquilombados, deve-se a indispensabilidade do pastoreio em grandes extensões de áreas, e ainda, um animal de grande porte poderia facilitar a localização dos fugitivos pelos capitães do mato. Some-se a isto que os quilombolas viviam se deslocavam periodicamente de uma região para outra devido às situações econômicas adversas, terras não férteis, defesa de supostos ataques de forças repressivas e resistência ao sistema perverso da escravidão.

Ao discutir os quilombos dependentes de troca no período escravocrata, Fiabani (2012), afirma que os quilombolas eram cotidianamente extorquidos por parte da sociedade livre, devido sua frágil condição de fugitivos, como foi visto no caso do quilombo do Gabriel e do Bomba.

⁶ Refere-se a um ramo da agricultura, denominada de horticultura em que se produz e aproveita flores, arbustos, árvores, frutos e outros.

Segundo a literatura consultada, os quilombos do Gabriel e do Bomba não foram os únicos a serem extorquidos pela população livre. Os regatões, bodegueiros, taberneiros e livre souberam tirar proveito das informações que possuíam e da ilegalidade e fragilidade dos quilombos. Os quilombolas, que no cativeiro eram explorados pelos escravizadores através da coerção física, na condição de mocambeiros foram explorados pela esfera escravista da sociedade através das relações mercantis (FIABANI, 2012, p. 332):

Apesar de serem extorquidos pelos proprietários de bodega, comerciantes de bebidas, regatões⁷ e pela sociedade escravista, as trocas serviam para estreitar as relações mercantis com as sociedades externas aos quilombos. Pois tal vínculo em nosso entendimento possibilitava aos quilombolas a permanecer livre da ordem escravista, formando nos quilombos um território com autenticidade política, laços de cooperação e um modo de vida autônomo.

Outro meio que garantiu a produção e reprodução dos quilombos nos tempos da escravidão, desenvolveu-se através da atividade clandestina da mineração. Nos Estados do Mato grosso, Minas Gerais, Goiás e na região amazônica era significativo a quantidade de quilombos adeptos da mineração, e ainda, foi esse ramo de atividade que possibilitou os quilombados a adquirirem novos instrumentos e produtos. Metais e pedras preciosas como o ouro e o diamante serviam como moedas, para trocar com armas, utensílios e até na compra da alforria (FIABANI, 2012).

Mesmo com todas essas estratégias que garantiam a reprodução dos cativos, existe registro em documentos históricos de que vários quilombolas abandonaram a liberdade, voltando à situação de escravo, pois a vida num quilombo era cheia de obstáculos (FIABANI, 2012).

Após a contribuição de Aldemir Fiabani, retirados do livro “Mato, palhoça e Pilão: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes [1532-2004]”. Trataremos a seguir sobre as fundamentações de Ciro Flamarion Cardoso no estudo do protocampesinato no período da escravidão.

Cardoso (1987) toma para si a expressão “brecha camponesa” utilizada por Tadeusz Lepkowski para mostrar as atividades econômicas que, nas colônias da escravidão, fugiam do sistema habitual da *Plantation* em sentido limitado da palavra.

Protocampesinato segundo o autor faz referência ao tipo de atividade agrícola realizada por escravos em frações de terras concedidas no interior das fazendas, no qual o produto excedente era eventualmente comercializado. Segundo Martins (1975, p. 12, grifo do autor) o produto excedente:

⁷ Tipo de comerciante fluvial que vende produtos em embarcação.

[...] não é o produto que sobra do consumo, mas o produto dos fatores de produção excedentes dos que foram utilizados na subsistência (no caso, a mão de obra e a terra com suas pastagens naturais). É o fator excedente que gera o produto excedente e que define a economia, a sociedade e a cultura baseada no excedente, à margem das relações monetárias, das relações sociais abstratas, da dominação política, das relações capitalistas de produção típicas, da conduta racional com relação a fins seculares.

O protocampesinato era um tipo de atividade bastante comum no caribe, mas raro no Brasil, pois os escravos além de plantar, forneciam os produtos preparados nas parcelas das roças para o mercado local e regional. Praticamente financiavam sua condição de escravo já que produziam seus próprios alimentos. Sobre a atividade do protocampesinato Cardoso (1987, p. 65-66) descreve:

Em maior ou menor medida, os senhores na sua maioria, permitiam que os escravos plantassem legumes e criassem porcos e galinhas. Assim, os negros cativos melhoravam sua dieta, tornavam-na mais variada, ao mesmo tempo reduzindo o custo, para os proprietários, da manutenção adequada da força de trabalho. Trabalhavam em seus lotes à noite (à luz da Lua e de lâmpadas primitivas) e nos dias livres [...]; ocorria, também, a ajuda mútua entre os vizinhos.

O produzido nas parcelas (às vezes incluindo algodão), criando animais e em atividades extrativistas, era, normalmente, vendido; com o dinheiro obtido, os escravos compravam roupas, fumos, tecidos e outros objetos (jóias, brinquedos para crianças, anzóis, utensílios de cozinha, etc.) (CARDOSO, 1987, p 66).

O protocampesinato como salientado anteriormente já era praticado no caribe. Segundo Cardoso (1987), apoiado em Jacob Gorender, antes mesmo da colonização no Brasil o sistema de conceder parcelas aos escravos era realizado na ilha de São Tomé, então seria natural a transferência dessa atividade para as novas áreas coloniais.

Outra fonte em que Cardoso se apoia para provar a existência do protocampesinato no Brasil é na escrita do Padre Jesuíta Daniel que faz afirmações de que essa atividade existiu entre os escravos indígenas até o ano de 1757, período de extinção da escravidão de índios.

A fonte mais explícita que fez Cardoso (1987) não ter dúvidas em relação a existência do protocampesinato entre os escravos negros é, uma monografia escrita por um naturalista fazendo afirmações sobre a existência dessa atividade em parcelas internas das fazendas.

Segundo Cardoso (1987, p. 98) “depois de 1750, o Pará recebeu alguns milhares de escravos negros, introduzidos primeiro por uma companhia pombalina de comércio. Obviamente, também neste caso surgiu um protocampesinato escravo”. (CARDOSO, 1987, p 98).

Apoiado numa dissertação de mestrado escrita por Maria Regina Matos sobre a região nordestina do Seridó há relatos de que certos escravos possuíam equinos e cabeças de gado,

evidenciando o acesso aos pastos. Outras evidências demonstram que alguns escravos negros entregavam a membros da sociedade livre seus bens e a administração dos seus dinheiros (CARDOSO, 1987). “Vê se, então, uma forma peculiar da “breja camponesa”, numa região que na época era de pecuária, e confirma-se uma vez mais a inserção do protocampesinato escravo nos circuitos mercantis locais” (CARDOSO, 1987, p 106).

Portanto “se há algo que não deixa lugar a dúvidas, no Brasil ou alhures, é a vinculação da “brecha camponesa” às atividades mercantis – vinculação que os trabalhos recentes, apoiados em documentação abundante e adequada, vêm confirmando crescentemente” (CARDOSO, 1987, p 108).

É muito provável que existiu esse tipo de atividade no período de escravidão no Brasil, uma vez que, esse sistema instalado nas parcelas internas das fazendas minimizava os custos de manutenção dos cativos, tirando dos proprietários a obrigação de sustenta-los. Em outra medida, a instalação do sistema do protocampesinato poderia dar a sensação, mesmo que falsa ao nosso ver, de um sentimento de autonomia e de liberdade entre os escravizados, evitando com isso fugas e a conseqüentemente constituição de novos quilombos de resistência, autonomia e cooperação.

Essa breve discussão do protocampesinato, afirma mais uma vez, que mesmo em cativeiro ou em refúgios nos em quilombos, a relação dos quilombolas por meio das trocas com o mercado local ou regional sempre existiu.

Após a contribuição de Cardoso (1987), focaremos em diante, sobre o modo de vida no espaço do quilombo contemporâneo. Nisto analisamos a tese de doutorado da professora Rezende da Silva, intitulada de “Negros na Mata atlântica, territórios quilombolas e a conservação da natureza”.

Antes de discutir o modo de vida no quilombo contemporâneo, manifesta-se, que ao debater o quilombo da escravidão, tínhamos a intenção de compreender por meios da literatura investigada, um modo de vida constituído naquele período. Algumas obras confirmaram a presença dos mutirões, da ajuda mútua, das manifestações religiosas e da relação com a natureza, mas poucas narram com riqueza de detalhes às relações que constituíram um modo de vida naquele tempo. Em relação a base econômica, observou-se uma farta literatura que possibilitou compreender as formas de produção agrícola, que era baseado na lógica de subsistência e da troca. Observou-se também a prática do extrativismo, o ato de caçar e pescar e até a inserção dos cativos no trabalho da mineração.

Diante dos dilemas e dos fatos até aqui analisados, esboçamos que os quilombos além de forma de resistência a ordem escravocrata através da fuga, do culto religioso, da música,

do roubo, da sabotagem, da formação de uma base agrícola e das relações de troca, constituíram, sobretudo, um modo de vida autônomo e com originalidade.

Após o breve esboço, o que trataremos a seguir é analisar teoricamente as manifestações religiosas, a vida cotidiana, o trabalho comunitário, as formas de produção e as simbologias nas sociedades tradicionais de raízes quilombolas ou em comunidades que assumem a identidade enquanto grupo de quilombo.

No bairro rural do Mandira, segundo Rezende da Silva (2008), os moradores na sua totalidade manifestaram ser adeptos da religião católica, em específico do catolicismo popular que contém festividades e rituais que eram realizados nas praças, ruas do bairro, casa de vizinhos e aparentados, no qual expressavam suas devoções com cantos e danças.

De acordo com Rezende da Silva (2008) essas atividades tradicionais foram reduzidas no Mandira. Festejos, conhecimento e práticas associado à comunidade foram perdidos por causa da implantação de uma Unidade de Conservação Ambiental de Uso Indireto sobre uma fração do território.

Nessa comunidade a agricultura praticada era a de coivara, herdada dos indígenas e repassadas aos escravos e sua descendência. A coivara consiste na derrubada de uma fração de hectares de matas adjacente a casa. A sobra da madeira, geralmente, utilizada como lenha e na construção de casas ou de canoas era largada num determinado local para secar e em seguida reaproveitada para a realização da coivara, que consiste na queima dirigida por aceiros⁸ de parte da mata. O fogo e a direção dos ventos eram observadas pelos agricultores quilombola, para que estes pudessem manter a queima sob o devido controle. Nessa fase do trabalho era necessário, muitas vezes, utilizar o mutirão ou auxílio na linguagem local dos trabalhadores do Mandira, para abrir outras roças (REZENDE DA SILVA, 2008).

Assim como visto em discussão anterior sobre o conhecimento empírico dos nativos, africanos e pescadores em relação a interferência da lua sobre o ato de plantar, colher e pescar. Em Mandira, segundo Rezende da Silva (2008) a agricultura e outras atividades estavam de modo particular relacionado aos ciclos da natureza, pois as fases da lua influenciava o plantio da mandioca, que depois de picada só deveria ser introduzida na terra entre a lua crescente e a lua cheia.

Do mesmo modo em Trombetas “a concepção de tempo social e do tempo individual encontra-se regulada pelo tempo da natureza. Suas jornadas seguem suas sinalizações, definindo tempo de caçar, de pescar, de coletar (castanha, madeira etc...) e de fazer roça [...]”(ACEVEDO E CASTRO, 1998, P. 166).

⁸ Trecho de terra limpa que se abre em torno da área a ser queimada e que impede a propagação do fogo.

No Mandira, era habitual homens embrenharem-se nas matas para caçar animais, extrair madeiras e troncos de cipó, geralmente, utilizados na confecção de cestos, canoas e de casas. O cipó conhecido como timpureva servia para confeccionar cestos, instrumento bastante utilizado na coleta de peixes e de ostras no manguezal, além de ser uma matéria prima que era utilizada para a confecção de vassouras de forma artesanal, tradição enfraquecida no tempo. Todavia iniciativa para resgatar tal tradição foi apresentada, mas agora para fins turísticos (REZENDE DA SILVA, 2008).

O ato de caçar no bairro rural do Mandira era realizado exclusivamente pelos homens, sendo que a caça que se tornara alimento, era consumido apenas pelos familiares. A estratégia utilizada para captura da caça era feito com ceva, alimento colocado em um determinado local pelo caçador (que ficava escondido na mata) para atrair o animal, e em seguida mata-lo. Outras armadilhas eram feitas no caminho em que os animais passavam, o caçador fazia uma pequena abertura no chão da terra e cobria com galhos e folhas secas, pois quando os bichos pisavam, caíam na emboscada (REZENDE DA SILVA, 2008).

Em outra comunidade pesquisada e analisada por Rezende da Silva (2008) denominada de São Jorge, localizada no Sapê do Norte, no Estado do Espírito Santo, era o trabalho na roça que movia a vida social, pois advinha da atividade no roçado as comemorações e festejos resultantes da solidariedade entre os sujeitos. Os ajuntamentos, mutirões entre vizinhos e familiares aconteciam em épocas de grande demanda da força do trabalho, pois havia necessidade de derribar, plantar e colher. A gratificação ao fim da atividade era ofertar na parte do dia, um farto almoço e ao anoitecer um baile dançante com forró à vontade.

Segundo Martins (1975) do ponto de vista dos meios e fins árduos, a relação de aparência espontânea em populações agrárias se faz de maneira coerente, de acordo com as condições oferecidas. O mutirão é um exemplo disso, aparecendo muitas vezes de maneira deformada na sociedade urbana. A propósito o mutirão “[...] constitui uma variação de instituição que tem por objetivo a utilização ótima da força de trabalho em face da quantidade disponível e das condições do meio natural. Apresenta-se, às vezes, sob a forma de troca de dia, de intercâmbio de força de trabalho em escala individual [...]” (MARTINS, 1975, p. 38).

Na região onde localiza-se São Jorge, segundo Rezende da Silva (2008), era habitual entre os moradores das comunidades criarem gados leiteiros, gado de corte, galinhas e porcos nas terras à rola, conhecida também como terras de uso comum, onde os animais eram criados a solta em grandes áreas de floresta e nos campos de Sapezal.

Em São Jorge também a pescaria era uma atividade habitual, pois o conhecimento tradicional acerca dos ciclos da natureza era um importante mecanismo para aplicar técnicas rudimentares de capturas de peixes, como explica Rezende da Silva (2008, p. 270):

Uma boa pescaria depende de saberes tradicionais como a observação das condições favoráveis de cada estação do ano e do emprego de técnicas, que por sua vez estão ligadas aos conhecimentos acerca das matas e brejos, visto que muitas técnicas de pesca utilizam instrumentos confeccionados artesanalmente com cipós, fibras e madeiras extraídos do ambiente onde vivem. Armadilhas como a muzanza, o juqui ou jiqui, ou o quixó são ainda encontrados em utilização.

Não é incomum encontrar artefatos construídos de forma artesanal em sociedades tradicionais, cujo ensinamento provavelmente, derivou dos nativos indígenas, foi repassado aos negros em cativo ou abrigados em mocambos no tempo da escravidão e que posteriormente foi transmitido para os grupos remanescentes.

Outros artefatos construídos para capturar peixes é através da zagaia (tipo de lança em ferro apoiadas em varas), do arco e flecha, da técnica da “mococa” e da habilidade de “gapuiar” como revela Henriques (2011) numa comunidade remanescente na região do Maruanum, no Estado do Amapá:

Em relação à pesca, existem diferentes estratégias, desde o uso de arco e flecha que garante o silêncio, mas principalmente a habilidade do corpo e mira para acertar um peixe, como o uso da zagaia. Outras técnicas são a *mococa*, uma armadilha para aprisionar o peixe dentro da água, utilizando o barro para fazer uma barreira, como uma parede e o *croatá da bacaba*⁵¹, que ajuda a formar a barreira da armadilha. *Gapuiar* na toca do peixe é outra prática, onde primeiro é preciso saber onde se localizam estas tocas e em seguida ter a destreza para *gapuiar*. Atrair os peixes através de batidas que se faz na água é outra maneira pela qual se atraem os peixes, demonstrando um saber de como os peixes percebem este movimento na água e podem ser atraídos (HENRIQUES, 2011, p. 84).

Nesses espaços é comum ouvir relatos de mitos, lendas e seres encantados. Segundo Henriques (2011), algumas regras no Maruanum transmitida pelos seus antepassados revelam respeito aos seres que habitam a natureza, pois estes podem se agradar ou até mesmo provocar alguma maldade às pessoas que infringem algumas regras como: andar no horário do meio dia ou após as 18 horas no mato, beira de rios e próximo aos olhos d’água. Estes horários são reservados aos seres invisíveis e encantados e quando incomodados por intrusos podem fazer alguma mal, revela o autor.

É o benzedor ou o pajé segundo Henriques (2011) que tem a missão de afastar através de rezas e rituais com plantas de cheiro forte, encantamentos e quebrantes ocasionado por seres sobrenaturais ao morador que não respeitou as regras repassadas por seus ancestrais.

As plantas utilizadas no Maruanum é comumente associada ao saber tradicional, serve tanto para curar doenças de ordem espiritual ou maligna, como também, para tratar doenças físicas (com remédios caseiros) e até para benzer crianças quebrantada. As plantas também se associam com a gordura animal, especialmente do boto, sucuri, tatu, da espinha do poraquê e do fel da paca para fazer remédios e curar enfermidades de toda a ordem (HENRIQUES, 2011).

Apesar de Henriques (2011) não estudar o modo de vida como categoria analítica, trás importantes contribuições sobre os aspectos da vida cotidiana, da relação com a natureza, da produção agrícola e do saber tradicional dos remanescentes de raízes quilombolas da região do Maruanum.

São várias as práticas costumeiras em que os quilombos estão envolvidos. Muitos destes celebram festejos de origem profana e religiosa, reunindo moradores de outras localidades, cujos laços estão interligados. Tais festividades, geralmente, são em reverência a Santos padroeiros e, regadas a distribuição de alimentos e bebidas, como também, na realização de torneio de futebol, bingos, sucedido de batuque e festa profana com música em aparelhagem eletrônica. Para corroborar com tal afirmação, exemplifico o caso da comunidade quilombola Brejo dos Crioulos, No norte de Minas Gerais:

As festas de Bom Jesus e Santo Rei são antecidas pela trezena e por duas festas familiares, uma em Conrado e outra em Caxambu. No período dessas celebrações, as rezas são feitas pelo *Terno do Terço* e pelos cantos dos foliões do *Terno de Folia de Reis*. Um dos momentos mais marcantes é a ladainha, toda cantada. Quando terminam as rezas, cantos e celebrações começa uma farta distribuição de comida, com danças de batuque até o dia raiar. Também há leilões para arrecadar recursos para os próximos festejos (GAIOSO, 2016, p. 7, grifo do autor).

Do mesmo modo no quilombo Monge Belo, localizado no Norte do Estado do Maranhão “os quilombolas também praticam e rememoram festividades que são reconhecidas como legados dos ancestrais escravizados, tais como o bumba meu boi, o tambor de crioula e a festa do coco. Nessas festividades, os vínculos entre passado e presente são reforçados” (MARTINS FARIAS, 2016).

Nesse território os moradores reconhecem a importância do conhecimento tradicional. Como luta política preservam suas expressões culturais, conservam o território, os locais sagrados e os espaços em quem exercem atividades produtivas, como na mata de cocais, lagoas e lagos (MARTINS FARIAS, 2016).

No Trombetas⁹, segundo Acevedo e Castro (1998), os grupos ali residentes tomaram o quilombo como a primeira opção na busca da liberdade, enquanto reivindicadores de um outro modo de vida, fundaram sua própria territorialidade, e ainda, os mantem de forma específica como camponeses. Enquanto processo histórico, o quilombo, possibilita elementos para unidade política, representação de simbologias e para construir um espaço de narrativas da vida cotidiana, essencial para manter as particularidades da cultura e da etnicidade.

A distância entres as casas, roça, floresta e o rio em territórios quilombolas integram-se a lógica que nutri um modo de vida específico. No caso de Trombetas:

“[...] Em torno da casa, numa extensão de intimidade de cada família, encontra-se cultivos de plantas de usos medicinais e mágicos. Num outro círculo mais amplo desenvolvem-se as plantações de tubérculos, fruteiras e verduras, montam-se *casas de farinhas*, galinheiros e paiós para depositar castanha ou outro produtos” (ACEVEDO E CASTRO, 1998, p. 155, grifo do autor).

Em relação a divisão social do Trabalho, lá em Trombetas é realizado as bases de uma organização de produção simples, em vários níveis, desde a divisão por idade e sexo, divisão levando em consideração as estações do ano (inverno e verão) e divisão do trabalho coletivo levando em consideração a técnica empregada, especialmente na produção de farinha (ACEVEDO E CASTRO, 1998).

Já em relação a territorialidade dos grupos de quilombo há uma predominância do uso comum no território em que é respeitado os fatores sazonais das atividades extrativistas e agrícolas, o que caracteriza varias formas de ocupação e uso dos elementos da natureza, que são apoiados em relações de vizinhança e parentesco e que desencadeiam formas próprias de solidariedade e reciprocidade (O'DWYER, 2010, p. 43).

O uso comum, como visto anteriormente, é um importante elemento que além de possibilitar relações estreitas entre parentes e vizinhos, entre o homem e a natureza, pode revelar um modo de vida baseado na reprodução cultural, econômica e social, como também nas representações simbólicas presentes no território quilombola.

⁹ Região do rio Trombetas em que residem grupos que assumiram a identidade política de remanescente de quilombo.

2. A GÊNESE DOS QUILOMBOS NO BRASIL: TRAJETÓRIA, NOVOS SUGNIFICADOS E A POLÍTICA FUNDIÁRIA

2.1. Gênese e trajetória dos quilombos no Brasil: uma tentativa de análise

Há duas notáveis evidências quanto à origem da escravidão no mundo. A primeira é que o regime escravocrata surge em países ou localidades onde era possível a produção de artigos tropicais em grandes quantidades, cujo destino era a Europa, e também, onde houvesse possibilidade de explorar metais preciosos, desde que a força de trabalho fosse farta, disciplinada e barata. A segunda foi que o surgimento de um regime escravocrata só se instaurou ou alicerçou em estruturas produtivas onde não foi possível a incorporação e exploração da mão de obra escrava dos nativos, seja dentro ou fora de seu território (CARDOSO, 1982).

Na América latina os nativos indígenas foram a primeira opção para suprir a falta de mão de obra nas fazendas e engenhos. Entretanto as mortes, doenças, guerras e a resistência a escravidão favoreceu o decréscimo da população indígena, transformando o recrutamento destes, num episódio crítico para a economia das colônias. Proibido pela legislação vigente na época, a escravidão era praticada pelas brechas que a lei continha, contudo, as denúncias apresentadas pelos religiosos permitiu ao papa Paulo III, emanar, no ano de 1537, as bulas denominadas de “*sublimis Deus*” e *veritas ipsa*” que reconhecia aos nativos como seres humanos, os retirando da condição de escravo (TRECANNI, 2006).

Diante das barreiras para explorar a força de trabalho indígena no Brasil, os olhares dos colonizadores apontavam para a África, pois não havia legislação que proibisse a condição de cativo aos negros africanos como havia em relação aos índios. A própria igreja que proibia a escravidão dos indígenas, permitia através das bulas “*Dum Diversa*”(1452), “*Romano Pontifex*”(1455) e “*Inter Coetera*” (1456), que o aprisionamento dos negros estivessem condicionados à conversão a religião cristã (TRECANNI, 2006, grifo do autor).

Esse ponto de vista revela que a escravidão não foi apenas a base de propagação da estrutura econômica no período colonial, mas também o alicerce de ampliação do cristianismo pregado pela igreja católica, uma exploração da fé que justificou por muito tempo o cativo dos negros africanos.

Ainda que as bulas papais e legislações proibissem a escravidão de índios no período colonial na América Latina, há vestígios que estes foram posto em cativo dos séculos XVI, XVII e meados do XVIII no Brasil, juntamente com os africanos e sua descendência.

Segundo Gomes (2015), do século XVI até metade do século XVIII o regime escravocrata envolvia índios, negros africanos e seus descendentes. Vários índios eram colocados em cativeiro através das tropas de resgates, descimentos (expedição para buscar escravizados indígenas no interior do Brasil) e apresamento (expedição que tinha por objetivo capturar e pôr em cativeiro índios durante o período colonial). Por sua vez eram deslocados para bases produtivas longínquas, trabalhando exaustivamente no corte do pau-brasil, no pasto cuidando de gados, no transporte de cargas (canos) e na agricultura.

O autor também acredita que as primeiras comunidades de refugiados no Brasil foram constituídas por grupos indígenas, mas a excessiva vinda de africanos e sua massiva incorporação nos engenhos e fazendas fizeram com que estes fossem a maioria entre os fugitivos. Fiabani (2012) também comunga desse pensamento, de que é provável que os nativos formaram as primeiras comunidades de fugitivos da América portuguesa.

Ainda sob o ponto de vista de Gomes (2015), no Brasil, ao contrário de outros países da América onde existiu a escravidão, as fugas dos cativos se multiplicaram pela sua capacidade de comunicação com setores da economia local e regional. Não eram grupos isolados, suas relações econômicas se instauravam em diversas esferas da sociedade colonial, incluindo camponeses, roceiros, pescadores, garimpeiros, lavradores, faiscaidores, quitandeiras e mascates, fossem estes cativos ou livres. Embora tais relações econômicas fossem marcadas por conflitos e ausência de paz, foi um importante mecanismo que conectou toda a sociedade escravista da época, tanto os opressores, quanto àqueles que encobriram os aquilombados e suas práticas.

Ao discutir a formação dos quilombos Fiabani (2012) acredita que a razão das fugas no período colonial esteve atrelada ao excesso de trabalho, maus tratos e castigos em que o escravizado era submetido. Outro motivo esteve vinculado a conjuntura econômica, principalmente nos momentos de expansão produtiva que tinha por objetivo extrair ao máximo o trabalho excedente, submetendo os cativos a violentos esforços produtivos, que fizeram com que diversos abandonassem esta condição, embrenhando-se pelas matas fugiam em desespero na defesa da sua própria vida.

“O mato representou abrigo para os cativos fugidos, desertores, foras da lei. Na definição de quilombo, o mato significava lugar não habitado, de difícil acesso aos escravizadores. Não significava [...]floresta. [...] mato podia assumir o sentido sinônimo de caverna, fuma, gruta, ilha etc. de difícil acesso”(FIABANI, 2012, p. 270).

A mata e o relevo foram eficientes mecanismos de defesa dos quilombolas, assim como as emboscadas construídas no caminho dos quilombos. Era a inferioridade de

armamento que fazia com que os quilombolas construíssem os fossos, paliçadas¹⁰ e estrepes¹¹ com finalidade de barrar o avanço dos opressores (FIABANI, 2012).

Etimologicamente a palavra quilombo faz referência aos povos de linguagem bantu e significa acampamento de guerreiros na floresta, o termo ficou conhecido pela gestão colonial no Brasil e exposto em vários documentos (atos, relatórios, decretos e leis) em alusão as bases de apoio coletivo aos fugitivos que se rebelaram contra a escravidão naquele período. (LEITE, 2008).

Nessa mesma linha de reflexão, Munanga (1995/1996), corrobora que o termo “Kilombo” é seguramente originário de povos de linguagem bantu e que assumiu a forma aportuguesada de “quilombo”. No Brasil o significado da palavra está vinculado as raízes bantus, cujo sujeitos foram sequestrado para servir de mão de obra escrava, estes são dos grupos de kongo, lunda, imbangala, ovimbundu e mbundu, localizado e divididos entre o Zaire e a Angola.

Sobre o desenvolvimento do quilombo na África, encontra-se a seguinte argumentação em Munanga (1995/1996, p. 63):

O quilombo africano, no seu processo de amadurecimento, tornou-se uma instituição política e militar transétnica, centralizada, formada por sujeitos masculinos submetidos a um ritual de iniciação. A iniciação, além de conferir-lhes forças específicas e qualidades de grandes guerreiros, tinha a função de unificá-los e integrá-los ritualmente, tendo em vista que foram recrutados das linhagens estrangeiras ao grupo de origem. Como instituição centralizada, o quilombo era liderado por um guerreiro, um chefe intransigente dentro da rigidez da disciplina militar (MUNANGA, 1995/1996, p. 63).

A partir dessa afirmação o autor chega a conclusão de que o quilombo no Brasil se constituiu como uma reprodução do quilombo africano, reedificado por escravos que se rebelaram contra a ordem escravista, formando um espaço político dos oprimidos e também de iniciação a resistência. Nas palavras do autor:

Pelo conteúdo, o quilombo brasileiro é, sem dúvida, uma cópia do quilombo africano reconstruído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de uma outra estrutura política na qual se encontraram todos os oprimidos. Escravizados, revoltados, organizaram-se para fugir das senzalas e das plantações e ocuparam partes de territórios brasileiros não-povoados, geralmente de acesso difícil. Imitando o modelo africano, eles transformaram esses territórios em espécie de campos de iniciação à resistência, campos esses abertos a todos os oprimidos da sociedade (negros, índios e brancos), prefigurando um modelo de democracia plurirracial que o Brasil ainda está a buscar (MUNANGA, 1995/1996, p. 63).

¹⁰ Segundo o dicionário Dicio é são “estacas de varas ou troncos fincados no solo, ligados entre si, para servir de defesa contra ataques.

¹¹ Segundo o dicionário Dicio é uma “Pua, estaca aguçada, que se crava no solo para dificultar a passagem das tropas inimigas.

De acordo com Acevedo e Castro (1998), no Brasil durante o século XIX o termo quilombo foi apropriado pelo governo e policiamento para identificar grupos de cativos em fuga. “A denominação *mocambo* foi impregnada de qualificações negativas, identificando-o como o lugar de reunião de mocambeiros ou mocambistas, tidos como criminosos, desertores e preguiçosos pela sociedade escravista” (ACEVEDO E CASTRO, 1998, p. 28, grifos do autor).

Existem evidências que os termos utilizados para qualificar escravos aquilombados no Brasil, de fato, foi copiado da África e utilizado para identificar os acampamentos de resistência a escravidão, composto não unicamente por uma população homogênea de africanos, mas também por índios, brancos e afrodescendentes livres. Segundo Trecanni (2006), no Brasil além de chamados de quilombolas e mocambeiros, os rebelados do sistema escravista eram conhecidos como *calhambolas*.

Segundo Fiabani (2012) outro termo em referência aos quilombos e mocambos era a denominação “palmar”. “Os habitantes dessas comunidades eram chamado de quilombola, calhambola, mocambeiro, mucambeiro, mocambista, palmarinos e papa mel” (FIABANI, 2012, p. 280).

Através das literaturas até aqui investigada (Acevedo e Castro 1998; Fiabani 2012; Gomes 2015; Cardoso 1982, 1987) podemos entender que os quilombolas, calhambolas, mocambeiros, juntamente com índios, brancos, militares desertores e outros no período da escravidão, atingiram fortemente a sociedade escravista sendo constantemente açoitados, censurados e estigmatizados. Formavam um espaço não somente de resistência a fuga, mas também de resistência através da sabotagem, do roubo, dos rituais religiosos, da música, sobretudo formavam uma espaço de identidade coletiva e de autonomia agrícola, econômica e política.

Os quilombolas, mocambeiros, calhambolas exploravam as terras cultivando vários produtos agrícolas, incluindo o feijão, arroz, batata doce, milho, banana, mandioca e outros. Faziam troca com a sociedade livre estreitando as relações. Embrenhavam-se nas matas para caçar animais silvestres e para fugir do cativeiro, nos rios realizavam a pesca, na palhoça¹² as festas. Exerciam também o extrativismo e a mobilidade territorial como estratégia política na busca da sobrevivência.

São várias as imagens e percepções construídas para entender os quilombos no Brasil. Numa perspectiva historiográfica do século XX duas percepções foram construídas e difundidas como revela Gomes (2015):

¹² Casa coberta em palha

1) Uma *visão culturalista* – com força nos anos de 1930 a 1950 – pensou os quilombos tão somente como resistência cultural. Escravos teriam fugido e se organizado para resistir culturalmente ao processo de opressão. Nessas visões, seria apenas nos quilombos que os africanos e seus descendentes poderiam preservar suas identidades étnicas. A África era vista numa perspectiva romantizada, homogênea ou essencializada.

2) uma *visão materialista* – que ganhou força nos anos 1960 e 1970 com críticas formuladas às teses de benevolência da escravidão brasileira proposta por Gilberto Freyre – apresentou os quilombos como a principal característica da resistência escrava [...]. Essa duas visões - aquela que reforçava a perspectiva culturalista e aquela materialista – acabaram produzindo uma ideia da “marginalização” dos quilombos. Seriam mundos isolados, ora de resistência cultural, ora de luta contra o escravismo (GOMES, 2015, p.73).

Como visto, as críticas de Gomes se revelam, porque a visão culturalista de quilombo passa a idealiza-lo como unidade territorial fechada e isolada, formada exclusivamente por população homogênea, legítimos combatentes da escravidão. Em relação a visão materialista, as críticas se seguem porque o quilombo é visto unicamente como resistência ao regime escravocrata.

Para além dessa visão culturalista e materialista, Gomes (2015), pensa os quilombos atualmente, como um processo ininterrupto da história da escravidão e pós-escravidão. Inclui negros africanos, índios, militares desertores e grupos remanescentes de quilombo como sujeitos do acontecimento histórico. Rechaça o passado cristalizado no tempo e no espaço ou como vestígio do que restou da história. Pondera que os grupos de fugidos da escravidão compuseram histórias no trabalho agrário, na formação de bases territoriais e no âmbito concreto e simbólico da cultura, incluindo o uso comum da terra e as relações familiares em grau de parentesco. Nas palavras do autor:

Hoje, espalhadas por todo Brasil, vemos surgir comunidades negras rurais (algumas já em áreas urbanas e suburbanas de grandes cidades) e remanescente de quilombos. Elas são a continuidade de um processo mais longo da história da escravidão (e também índios e desertores militares), e depois aquelas com a migração dos libertos, se formaram. Não se trata de um passado imóvel, como aquilo que sobrou (posto nunca transformado) de um passado remoto. As comunidades de fugitivos da escravidão produziram histórias complexas de ocupação agrária, criação de territórios, cultura material e imaterial própria baseada no parentesco e no uso e manejo coletivo da terra. O desenvolvimento das comunidades negras contemporâneas é bastante complexo, com seus processos de identidade e luta por cidadania [...] (GOMES, 2015, p. 07).

Reforçando tal pressuposto, O’dwyer (2010), ressalta que o quilombo mesmo possuindo um conteúdo histórico, atualmente o termo não faz referência aos processos históricos de ocupação temporal, territorial ou comprovação biológica em grau de parentesco, não se trata de grupos isolados ou de uma população formada, unicamente, por grupos negros, nem foram constituídos exclusivamente por movimentos rebeldes ou insurrecionais. Mas, sobretudo:

[...] consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio. A identidade desses grupos também não se define pelo tamanho e número de seus membros, mas pela experiência vivida e as versões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade enquanto grupo (ODWYER, 2010, p. 43):

Nesse prisma o quilombo foi mais que um local de refúgio para os negros, representando um espaço de reunião de homens e mulheres que rejeitaram viver sob a ordem escravocrata e que estenderiam os vínculos de fraternidade e solidariedade na busca de sua honra (REZENDE DA SILVA, 2008). “A ênfase na definição então deve ser posta sobre o binômio resistência e autonomia e não sobre o ato de fuga” (REZENDE DA SILVA 2008, p. 75):

Quanto a constituição dos quilombos no Brasil, são várias as circunstâncias que deram origem a ocupação no território, como revela Rezende da Silva (2008, p. 76:

Há quilombos que se formaram a partir do abandono, pelo fazendeiro, dos escravos nas terras que cultivavam, principalmente em momento de crise econômica do produto cultivado;
 Por herança, há muitos casos em que fazendeiros deixaram pedaços de terra para escravo de sua confiança, ou em que viúvas solitárias as deixaram para seus escravos, ou ainda os casos em que o herdeiro é um filho bastardo do fazendeiro;
 Terras doadas a Santos muitas vezes foram ocupadas por comunidades negras rurais;
 Terras ocupadas pacificamente depois de abandonada pelos seus senhores em momento de crise econômica;
 A compra de terras;
 A ocupação de terras devolutas, antes e depois da abolição da escravidão, pois mesmo após esta, a marginalização dos negros fizeram que muitos migrassem em busca de terras mais distantes e ainda não ocupada ou abandonadas;
 Recebimento de terras por serviços prestados ao Estado;
 E, é claro reunião de escravos fugidos.

Com base em tais fundamentações é possível entender que a formação dos quilombos além de uma local de refúgio, foi um território político de resistência a ordem escravista, espaço de personificação da liberdade coletiva e individual. As terras constituídas por grupos insatisfeitos foram também doadas ou concedidas pelos seus proprietários em troca do trabalho compulsório. Houve caso de terras adquiridas por heranças ou porque estavam abandonadas. Outras foram adquiridas através da compra por grupos familiares que, ao longo dos tempos, adquiriram formas próprias de organização e modos de vida originais.

A escravidão só foi oficialmente abolida no Brasil em 13 de maio de 1888 com a assinatura das leis atenuantes do regime escravista (Lei do Ventre-Livre, Lei dos Sexagenários e Lei áurea). Para Rezende da Silva (2008) a abolição da escravatura foi o derradeiro golpe sofrido pela monarquia e, no entanto, nos moldes como foi idealizada, não assegurou os direitos legítimos para as comunidades negras no Brasil, nem proporcionou uma

radical transformação da sociedade brasileira. Com a abolição escravagista “a estrutura fundiária permaneceu intocada, a vida econômica continuou apoiada na grande propriedade exportadora e a população escrava, depois de liberta, foi marginalizada e abandonada à sua própria sorte” (REZENDE DA SILVA, 2008, p. 62-3).

Com a marginalização, abandono e negação dos direitos, os grupos negros depois de libertos, foram se abrigar nos quilombos que antes da abolição já estavam constituídos, outros foram constituídos no período pós-escravidão e formados em diversas roupagens e temporalidades.

Segundo Martins (2010) a abolição da escravatura não representou uma mudança na condição jurídica do trabalhador, por outro lado, implicou na metamorfose do próprio trabalhador, que deixou de sofrer uma coerção física corpórea para ceder a uma coerção fortemente ideológica. Pois enquanto o trabalhador escravizado fazia a vontade do seu dono, o trabalho livre fundava-se no capricho do trabalhador, no consentimento legal da exploração da sua força de trabalho pelo capital. O trabalhador escravo produzia capital e renda capitalizada, o livre contrairia um aspecto estranho e contrario de força de trabalho ao capital. Portanto a abolição representou a substituição do trabalho escravo pelo trabalho livre, de um negro por um imigrante.

Para Gomes (2015) no pós-escravidão foram as políticas públicas ou ausência delas (como o censo populacional e agrícola) que invisibilizou os sítios, comunidades e povoado, cujo, a população residente contemplava negros, índios, mestiços, camponeses negros e outros, no qual parte destes, foram quilombolas no passado, e que no decorrer história incorporaram uma identidade caiçara, cabocla, retirante e também de pescador (GOMES, 2015).

De acordo com Moura (1986) a estrutura social no Brasil é obstruída no seu desenvolvimento em vários níveis devido a influência que o passado escravista exerceu no contexto cultural, político, artístico, sexual, familiar e nas relações de trabalho. “Quer no nível da dominação, quer no de subordinação, esse relacionamento guarda funda ligação com o estrangulamento que existia durante o escravismo” (MOURA, 1986, p. 15).

Foi a primeira Lei de terras do ano de 1850, segundo Leite (2000), que possibilitou a exclusão dos africanos da categoria de brasileiros, incluindo-os na categoria “libertos”. Tal categorização acentuou o racismo, propiciando varias arbitrariedades, como a expulsão de suas terras, mesmo do pedaço de chão adquirido através da compra ou herdado de antigos senhores. “Decorre daí que, para eles, o simples ato de apropriação do espaço para viver passou a significar um ato de luta, de guerra” (LEITE, 2000, p. 335).

A abolição tardia do regime escravocrata no Brasil instituiu uma estrutura fundiária que negou uma reformulação do sistema agrário, acentuou o preconceito e a discriminação, e ainda foi responsável por um processo de inclusão marginal dos ex-escravos na sociedade.

Some-se a isto que a inserção do negro como escravo no Brasil foi construída com elementos pejorativos “tais como criatura inferior, de uma cultura primitiva, preguiçoso, intelectualmente inferior, portador de maus instintos. Assim, o negro foi colocado à margem da história como sujeito e visto apenas como um objeto no sentido literal do termo, mesmo após o término do regime escravista” (REZENDE DA SILVA, 2011, p. 78).

Enfim, representar o outro de forma pejorativa, legitima o racismo e a discriminação. Romantizar a desigualdade, pobreza é criar um processo de marginalização que reflete no receio do ser humano se assumir negro ou ao grupo social a que pertence.

2.2. Amazônia e Amapá: da criação a organização dos territórios quilombolas

A historiografia brasileira interessada nas análises dos ciclos econômicos do café, do ouro e do açúcar, como também, do escravo no interior das grandes fazendas, do modelo plantation e das áreas com grande quantidade de escravo para servir de mão de obra, negligenciou a presença dos negros africanos na Amazônia (GOMES, 2005).

Mesmo pouco destacada na historiografia brasileira com exceção da historiografia regional, há indícios segundo Queiroz e Gomes (2002) que do século XVI ao século XVIII já havia presença de viajantes e missões religiosas aventurando-se nos confins da Amazônia. No século XVII já existiam pequenos fortes e postos de troca com ingleses, franceses, holandeses e espanhóis, perto deles micro sociedades de índios, grupos de escravos, africanos fugidos, soldados desertores, indígenas aldeados entre uma base econômica camponesa e o comércio de canoas.

Gomes (2005) citando a obra de Vicente Salles mostra que o ingresso dos primeiros africanos na Amazônia teve como porta de entrada a região do Amapá, entre os séculos XVI e XVII, e foram trazidos pelos ingleses e não pelos portugueses como se imaginava.

Segundo Trecanni (2006) não há uma data correta da introdução de negros africanos na Amazônia, mas sua presença já era sentida no ano de 1652, século XVII. Acrescenta-se que introdução de negros para exercer o trabalho compulsório no Grão-Pará, surge do compromisso, entre colonos que acreditavam que para viabilizar a escassez de mão de obra era necessário escravizar, e os missionários que defendiam a segregação dos indígenas.

Segundo Gomes (2005) mesmo em áreas mais afastadas do Grão-Pará, era visível a presença de população africana. Foi em meados do século XVIII que o tráfico de negros para

essa área foi efetivado, principalmente, pelo efeito da política pombalina. A entrada massiva de negros nessa região, só foi possível no governo de Francisco Xavier de Mendonça Furtado (1751-1759), impulsionado pela formação da Companhia Geral do Comércio do Maranhão e Grão Pará (1775-1778).

Ressalta-se que o Estado Maranhão e Grão- Pará compreendia os atuais Estados do Maranhão, Pará, Roraima, Amapá e Amazonas. Em comparação a outras áreas onde houve a escravidão no Brasil, a mão de obra escrava na Amazônia em termos quantitativos era bem menor.

Essa mão de obra esteve envolvida no cultivo do arroz, algodão, na construção de fortalezas que envolvia índios e africanos. Como evidenciado por Gomes (2005, p. 49):

"A população escrava negra e africana nos setecentos estava, de fato, espalhada pela Amazônia. Podia estar nas lavouras – onde trabalhava junto com os índios – ou na coleta das “drogas”, no transporte das canoas e nas obras das fortificações militares que pontilhavam o Grão-Pará, em função dos temores de invasões estrangeiras [...]"

Na região amazônica segundo Fiabani (2012) os quilombolas exerciam atividades do extrativismo retirando ervas da mata. Seus produtos eram escoados pelos regatões, que também os forneciam produtos. Era os pequenos quilombos vizinhos aos aglomerados urbanos que abasteciam as populações com caças, lenhas, ovos de galinha, outros grupos exerciam o roubo.

Nas áreas cobiçadas pelo governo Frances e Português haviam fugitivos embrenhados na mata formando espaços de fuga e cooperação. “Com a ajuda de pequenos comerciantes, colonos e grupos indígenas, os africanos escravos, tanto do lado português como do francês, migravam à procura da liberdade. As disputas territoriais tornavam o controle e o policiamento cada vez mais precário nessas fronteiras” (GOMES, 2015, p.63).

Nas áreas de fronteiras aconteciam aventuras originais. Desde os últimos anos do século XVII, no Grão-Pará, entre o atual Estado do Amapá e a Guiana Francesa, há registros de comunidades de fugitivos, misturando africanos de procedências e também grupos indígenas. Ali existiam homens e mulheres africanos escravizados – oriundos da África Ocidental e da África Central, das regiões da Senegâmbia, Baía de Benin, Baía de Biafra, Serra Leoa, Angola, Benguela e dos portos de Bissau, Caucheu, Luanda, Loango, Uidá, Gabão, Galabar, Popó, Bonny, Goreé e Mpinda – que desembarcaram tanto em Caiena, na Guiana Francesa, como em Belém no Grão-Pará. Em áreas coloniais tanto portuguesas como francesas, eles foram trabalhar em feitorias, plantações de arroz, engenhocas de aguardente, roças de mandioca, pastoreio de gado e construção de fortalezas militares. Criaram comunidades nas unidades de trabalho e se misturaram com índios também. (GOMES, 2015, p.63).

Além de exercer o trabalho em feitorias, no plantio de arroz, no manuseio de roças e no pastoreio de animais, os cativos também exerciam o trabalho doméstico, trabalhavam em

hospitais, estaleiros, construindo habitações (QUEIROZ E GOMES, 2002) e tinham habilidades para fazer trocas.

De acordo com Gomes (2015) as fugas de africanos propiciaram tanto do lado português quanto do francês a organização de espaços de resistência na floresta. Dos vários quilombos que se formaram na região Amapaense, os mais sólidos, populosos e velhos localizavam-se estrategicamente próximo ao Araguari, pois ali os fugidos da escravidão estariam protegidos por cachoeiras e rios, dificultando o acesso de expedições de capturas emanado pela ordem escravista. Os quilombolas encontravam-se “[...] na passagem do rio Araguari, acima das cachoeiras. Também usavam armas: arcos, flechas e facas” (GOMES, 2015, p.64-65).

Os quilombos localizados na área de fronteira se comunicavam com colonos do lado francês, realizavam atividades econômicas faziam salgas, tingiam roupas, pastoreavam animais (gado), fabricavam tijolos para ser utilizados na construção de fortificações do lado francês (GOMES 2015). “Destacam-se estratégias e rotas de fugas, e mesmo a perspectiva original dos quilombolas de procurarem autonomia e proteção” (GOMES, 2015, p.65-66).

Mocambeiros do Grão-Pará, não diferente dos quilombolas de outras regiões do Brasil colonial eram constantemente perseguidos pela ordem escravista, viviam próximo de rios lagos e igarapés, mudavam periodicamente de um local para o outro, constituíam um território novo, faziam casas cobertas com palha retirado da floresta, plantavam, caçavam. Sobre os quilombos no Grão-Pará, Gomes (2015, p. 35), relata:

No Grão-Pará, quando foram atacados vários mocambos localizados em igarapés, descobriu-se que parte dos quilombolas já tinha migrado e construído um “mocambo novo” no qual haviam feitos roças e casas. No Amapá, 1779, expedições contra os mocambos do rio da Pedreira encontraram-nos vazios, pois os quilombolas tinham desmanchados suas roças de mandioca e migrado para outras regiões (GOMES, 2015, p.35).

Reforçando os pressupostos Fiabani (2012, p. 330) ratifica que na “Amazônia no século 19, os quilombolas dedicaram-se ao extrativismo, além de outras atividades. A documentação aponta para a presença de garimpo, roças caças e pesca”.

Sobre a localização dos quilombos na Amazônia, segundo Diegues e Arruda (2000), estão situados nas maiorias das vezes em locais estratégicos, próximos dos rios e igarapés importantes meios que possibilitam sua subsistência.

São vários os registros da constituição dos quilombos na Amazônia, desde a capitania do Grão-Pará até o Rio Negro. Destacando-se entre as principais áreas a região do Amapá, principalmente as vilas de Mazagão e Macapá (GOMES, 2005).

Essa região de Macapá e Mazagão situava-se na costa setentrional do Estado do Grão-Pará. Na discussão do artigo de Marin (1999) denominado “prosperidade e estagnação da Macapá Colonial: a experiência dos colonos” houve nesse local um projeto de colonização a partir de 1751, século XVII. Essa região era conhecida por extensões de terras agricultáveis, na qual os colonos vindos de Portugal deveriam fixar moradia. Chegaram nessas terras por volta de 600 pessoas, famílias amparadas pelo estado do Grão-Pará e companhia do comércio que definiram regras e objetivos específicos dessa territorialização.

Segundo Marin (1999, p. 39) “as terras do cabo norte receberam um sopro de povoamento com a entrada de famílias embarcadas em Lisboa, com escravos introduzidos da África e os indígenas mobilizados de locais diversos do vale amazônico” (MARIN 1999, p. 39).

Sobre a origem dos quilombos nas terras do Cabo Norte Queiroz e Gomes (2002, p. 26) contribuem ao afirmar que “na região colonial do Brasil, no extremo norte, atualmente o Estado do Amapá, fugitivos – negros índios e soldados desertores – foram protagonistas de uma original aventura, na qual interpretaram o sentido da colonização”, e:

Com suas próprias ações, reinventaram significados e construíram visões sobre escravidão, liberdade, ocupação, posse, fronteiras e domínios coloniais. Inventaram a geografia de suas ações. Mais do que isto, marcaram as experiências da colonização e ocupação de vastas regiões amazônicas, principalmente aquelas das fronteiras coloniais internacionais (QUEIROZ E GOMES, 2002, p. 26)

Continuando:

Pela via fluvial; construindo canoas e jangadas, aventuravam-se. Do Amapá, em 1765, vinham informações de que alguns fugitivos tinham cruzado o rio Matapi em jangadas, e que poderiam ser encontradas nas campinas do Rio Uanará-pecu e nos lagos do Rio Arapecu, onde também havia vestígios certos de terem por ali passados. (QUEIROZ E GOMES 2002, p. 29).

Nesses registros fica evidenciado que nas terras do cabo norte, as margens do rio Araguari, atual Estado do Amapá, os quilombolas, juntamente com índios, militares desertores e outros sujeitos assumiram uma identidade que ia de encontro aos anseios da colonização, constituindo outro modo de vida, livre dos laços da escravidão.

A faixa do contestado era uma região propícia para a formação dos quilombos. Na natureza quase intocada, havia matas e rios, riachos e cachoeiras, montanhas e relevos que serviram de abrigo e proteção para os quilombolas, mas foi também um eficaz mecanismo de defesa contra as tropas opressoras.

Na faixa do Contestado franco lusitano existiram vários mocambos. Os mais conhecidos localizados as margens do rio Araguari. Os fugitivos atravessavam

matas, cachoeira, floresta, rios, montanhas e igarapés e buscavam escapar para outras colônias. Por isso estabeleciam seus mocambos justamente na região de fronteira. E não era só uma opção pela ecologia local. Contavam com a ajuda de cativos das plantações, vendeiros, índios, vaqueiros, comerciantes, camponeses soldados negros, entre outros. Em tal contexto, nessas fronteiras com as Guianas Coloniais, negros, escravos fugidos, libertos ou livres, também indígenas e outros setores sociais, criaram [...] um espaço para contatos e cooperação (MARIN E GOMES, 2003, p. 71).

O “espaço de cooperação” formado por esses grupos (índios, negros, camponeses e outros) na qual revelam Marin e Gomes (2003) surge como alternativa de resistência ao regime colonial na Amazônia, uma resposta contra a opressão que os cativos eram submetidos e uma busca constante de liberdade e autonomia.

Com bases em fatos históricos, no período escravocrata a mão de obra utilizada em instituições públicas em Macapá era cativa, e constituída, principalmente, por africanos adquiridos através da compra pelo governo da capitania, como também, por índios cativos. Capatazes, mestre de ofícios, soldados e oficiais também formaram mão de obra, porém, eram livres.

Além de trabalhar nas atividades agrícolas e de edificação de fortificações militares, os escravos africanos introduzidos na Amazônia executavam serviços em construções urbanas, estaleiros, hospitais, bandas de músicas e serviços domésticos. A exemplo do que ocorria em Macapá, muitos deles eram cedidos pelos moradores ao governo para trabalhar em obras públicas (QUEIROZ E GOMES, p. 29).

É imprescindível registrar que negros e índios foram sujeitos protagonistas durante o período colonial português na Amazônia, criando territórios de cooperação e espaços de sociabilidade, reinventando novos significados de luta e formando nos confins da Amazônia um modo de vida original.

A origem dos quilombos no Amapá não estar atrelado somente a fuga no período da escravidão, muitos mocambos foram constituídos no período pós-escravidão e formados por famílias migrantes locais, regionais ou de outras regiões do Brasil, muita destas não tem no seu sangue uma heranças biologicamente escravocrata, mas assumiram enquanto sujeito de direito uma identidade política de remanescente de quilombo. Superti e Silva (2015) ao investigar a origem das comunidades quilombolas no Amapá, corroboram, evidenciando também o surgimento de comunidades através do casamento de brancos proprietários com negros afrodescendentes e no pós-maio de 1888.

Pelo histórico relatado de formação da cada comunidade pode-se perceber que elas têm origem em dois principais movimentos de ocupação do território, são eles; a fuga da escravidão e a migração de núcleos familiares em busca de novas áreas para agricultura e trabalho. Das 28 comunidades, 10 tem sua origem à fuga de escravos e ocupação de áreas em lugares estratégicos com a beira de rios e de difícil

acesso, 16 outras têm suas formações atreladas à migração familiar em busca de terras ou trabalho. Apenas duas tem origem diferente: Ilha Redonda, cuja origem se vincula ao casamento de brancos proprietários com negros descendentes de escravos e Igarapé do lago, que surgiu com a abolição da escravidão (SUPERTI E SILVA, 2015, p. 18).

Segundo Gomes (2005) na região do Amapá no começo do século XIX foi ordenado que as tropas antimocambo patrulhassem rios, lagos e cabeceiras de igarapés, como também, locais onde houvesse desconfiança da formação de quilombos.

Até hoje muitas comunidades de raízes quilombolas constituída por fugas ou que se autoreconhecem com tal, estão localizadas a beira de rios, lagos, lagoas e igarapés no Amapá. Superti e Silva (2015) evidenciam tais fatos, afirmando que os quilombos na região Amapaense encontram-se próximos do rio Araguari, Matapi e seus afluentes. “Partindo do rio Pedreira, se distribuíram, também, pela região do Vale do rio Pedreira” (SUPERTI E SILVA, 2015, p. 19).

2.3. Novos significados de quilombo e a política fundiária

Antes da abolição da escravatura no Brasil, os cativos utilizavam estratégias para a conquista da liberdade. Segundo Trecanni (2006) para conseguir a alforria, os escravos, realizavam empréstimos, exerciam trabalhos extras e jogavam na loteria sonhando em obter os valores suficientes para pagar o preço exigido pelo seu proprietário. Outras formas de resistência a ordem escravista se desenrolava através de abortos praticados pelas mulheres, cujo propósito era não permitir a escravização dos filhos. A resistência dos escravos se manifestava também no extermínio dos senhores através do envenenamento da alimentação. Outras estratégias para conseguir a liberdade estão associadas a:

A compra da alforria, a prestação de serviços militares (guerra contra o Paraguai), o desempenho de tarefas especializadas ao serviço do patrão etc. O acesso à terra muitas vezes foi conseguido com a negociação com os patrões, a aquisição por meio de heranças, a permanência em terras abandonadas pelos senhores, etc. A liberdade e o controle de um território foram alcançados graças à doação de terras por parte do antigo dono ou pela sua saída do local. Em outros momentos históricos as situações de escravidão eram tão graves que quilombolas uniram-se aos negros urbanos, dando origem às insurreições armadas (TRECANNI, 2006, p. 333).

Segundo Trecanni (2006) a luta para suprimir a escravidão no Brasil iniciou-se em meados de 1810, desenrolando-se durante todo o século XIX, até chegar ao desfecho com a elaboração da Lei Áurea no dia 13 de Maio de 1888. Antes disso na Inglaterra, em 1807, foi votada uma lei que abolia a escravidão na Câmara dos Lordes. O reconhecimento da

escravidão como política injusta e má foi reconhecida por João VI através do Tratado do Comércio e Navegação assinado pela Inglaterra e Portugal em 1810.

A lei de nº 581, de 04 de setembro de 1850, anterior a Lei Áurea, conhecida como Eusébio de Queiroz, também coibiu o tráfico negreiro, concebendo-o como pirataria. Essa lei foi associada a Lei Nabuco de Araújo criada no ano de 1850. A extinção do tráfico de negros vai representar o início das mudanças na estrutura das relações de trabalho no território brasileiro, intactos desde os tempos de colônia (TRECANNI, 2006).

Na busca do aniquilamento progressivo da escravidão foram criadas outras ordens jurídicas que libertavam categorias específicas de escravos dentre os quais estava o decreto nº 3.725/1866 cujo intento era libertar os escravos que serviam a pátria e que estavam lutando na guerra do Paraguai (TRECANNI, 2006). Após esta, surge em 28 de setembro de 1871 a Lei do ventre livre, cuja finalidade era permitir a liberdade aos filhos de escravos nascidos em cativo.

Em 28 de setembro de 1885, foi promulgada a Lei do Sexagenário denominada também de Saraiva-Cotegipe. Tal Lei tinha a finalidade de libertar os escravos que ultrapassavam os sessenta anos, no entanto eram raros os cativos que chegavam a essa idade, pois a vida em cativo era sofrida, por isso poucos escravos foram beneficiados.

A propósito as leis atenuantes do regime escravista conhecida como Eusébio de Queiroz, Ventre Livre e do Sexagenário tinham a finalidade de conter o movimento abolicionista da época e como consequência adiar a solução definitiva da abolição. Contudo no final do século XIX o movimento abolicionista ganhou força e a população cada vez mais inquieta clamava pela solução desse impasse. Isso possibilitou a promoção de festas para arrecadar dinheiro para a compra de alforria e concessões de liberdade por parte dos senhores através de testamento.

A Lei de nº 3.353, de 13 de maio de 1888, conhecida como lei Áurea, foi a responsável pela abolição do regime escravista no Brasil. Segundo Trecanni (2006, p. 70) “tinha sido apresentado pelo Ministro da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, Rodrigo Silva, e contém só dois artigos: art. 1º É declarada extinta a escravidão no Brasil. Art. 2º revogam-se as disposições em contrário”.

Pressionada pelo movimento abolicionista, a oligarquia latifundiária no Brasil viabilizou a abolição da escravidão, ao mesmo tempo criou mecanismo que impediu o acesso a terra dos negros libertos, deixando-os a própria sorte.

A abolição da ordem escravocrata, portanto, “não tornou o negro um cidadão de fato, uma vez que apenas retirou do Senhor a responsabilidade sobre ele, ficando o negro entregue

a sua própria sorte e duramente marginalizado pela sociedade dominante branca” (REZENDE DA SILVA, 2004, p. 178).

A lei de terras criada em 18 de setembro de 1850 foi o mecanismo legislativo que inviabilizou o acesso dos negros libertos a terra, proibindo estes da aquisição de áreas devolutas ou por outro título que não fosse a compra. “A partir desta lei todos os beneficiários do programa de reforma agrária e de regularização fundiária devem pagar pelo título definitivo de propriedade, mesmo quando as terras foram desapropriadas pela União ou se localizam em terras devolutas” (TRECANNI, 2006, p. 71).

Embora a abolição da ordem escravocrata no Brasil findasse em 13 de Maio de 1888, através da assinatura da Lei Áurea e das leis atenuantes do regime, foi somente 100 anos após essa anulação que o direito ao acesso a terra dos grupos afrodescendente foram garantidas na forma da lei, por meio do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias ADCT, contido no texto constitucional de 1988.

Para Trecanni (2006) O ADCT é um dispositivo que institui um direito fundamental de aplicabilidade imediata e que produz um efeito eficaz e pleno, sem carecer de uma lei suplementar que explicita seu teor. E ainda introduz no plano político e jurídico brasileiro novas realidades, “pois o direito à propriedade é reconhecido a uma categoria coletiva: os remanescentes das comunidades” (TRECANNI, 2006, p. 79).

Segundo Fiabani (2015) é o ADCT que vai dar notoriedade a expressão remanescente, a princípio os indivíduos pertencentes as comunidades negras no Brasil, principalmente os mais velhos tiveram receio a condição de grupo remanescente de quilombo. Até alguns setores da sociedade ficaram surpreso com tal norma constitucional, pois acreditavam que os quilombos já estavam extintos.

A categoria remanescente nasce de uma concepção jurídica e antropológica que possibilita várias interpretações. Na compreensão de Trecanni (2006, p. 80) inicialmente essa “denominação parece querer definir esses grupos sociais pelo que eles já não são mais, traz embutida uma noção de algo residual, alguém que já foi e do qual hoje permanecem só algumas lembranças, alguns vestígios, reminiscência não bem identificadas”.

Na compreensão de Leite (2000) a categoria “remanescente” dava a ideia de um processo de desaparecimento ou de algo que já não existe, remetia a ideia do quilombo como unidade territorial fechada, homogênea e restrita.

O texto final do artigo 68 da Constituição Federal, ao falar em “remanescentes das comunidades dos quilombos” irá, inicialmente, dificultar a compreensão do processo e criar vários impasses conceituais. Aquilo que advinha como demanda social, com o principal intuito de descrever um *processo* de cidadania incompleto e, portanto,

abranger uma grande diversidade de situações envolvendo os afro-descendentes, tornou-se restritivo, por remeter à idéia de cultura como algo fixo, a algo cristalizado, fossilizado, e em fase de desaparecimento (LEITE, 2000, p. 340-341, grifos do autor).

Segundo Fiabani (2015), o movimento negro, juntamente com ativistas, lideranças das comunidades, antropólogos, sociólogos, historiadores e profissionais do campo jurídico ao perceberem que a expressão remanescente fazia referência ao “conteúdo histórico do quilombo”, praticamente impossibilitando o atendimento das comunidades e sua titulação definitiva, decidiram ressignificar o termo “remanescente”.

Segundo Leite (2000) foi em outubro de 1994 que se formou um grupo de trabalho para elaborar um novo conceito de remanescente de quilombo. O documento produzido posicionava-se criticamente, tentando desmanchar interpretações equivocada em relação ao termo “remanescente”, afirmando que na atualidade este não faz menção aos quilombos como vestígios arqueológicos de ocupação temporal, nem se refere aos laços biológicos. Outras críticas se acentuavam ao entendimento do quilombo isolado, estático, constituído apenas por negros fugidos da escravidão. Por outro lado o documento evidenciava o aspecto contemporâneo, relacional, dinâmico e organizacional, como também procurava incluir na ressemantização, situações e experiências vividas das comunidades quilombolas na atualidade.

Trecanni (2006) também se posicionou criticamente a ideia do quilombo isolado, homogêneo, constituído através de processos insurrecionais, entendendo ainda que esse termo não poderia ser adotado como paradigma único determinante das experiências históricas. Assim as definições jurídicas engessadas no tempo deveriam ser superadas e os elementos comuns as diversas formas de resistência deveriam ser identificados, pois manter o antigo entendimento ajudaria a justificar e tornar permanente a discriminação dos negros.

Dessa forma a compreensão do quilombo como categoria exclusivamente histórica ou jurídico-formal é abandonada, transformando-se pelo engajamento das comunidades negras rurais e urbanas, num mecanismo de luta pelo direito do acesso a terra conferido na constituição brasileira (TRECANNI, 2006).

Na concepção de Fiabani (2015, p. 20-21) “fez-se o alargamento do sentido da palavra quilombo. Este passou a significar também comunidade negra contemporânea com história ligada a escravidão, formada antes ou depois da data da abolição”.

Importante ressaltar que até as comunidades que não tiveram sua história de vida ligada a escravidão ou que não se constituíram desse processo, passaram a ser considerada

quilombola pelo critério de auto atribuição, trajetória histórica própria, relações territoriais específicas contemplada no decreto 4887/2003 como veremos adiante.

Segundo Leite (2000) o quilombo contemporâneo passa a significar para parte da sociedade brasileira um direito a ser efetivado e não unicamente rememorado. O termo abarca a demanda da política nacional dos grupos afrodescendentes, dos intelectuais, dos partidos políticos e da militância negra no debate sobre a definição do que é o quilombo e o que vem a ser.

Para Trecanni (2006, p. 155) “muito mais que procurar “ruínas” que possam atestar a existência de um determinado território quilombola, deve analisar a relação das comunidades com a terra e sua história”.

Baseado em O’dwyer (2010) reafirma-se que na atualidade, o termo quilombo não se reporta ao que restou de uma ocupação temporal, nem se refere às características biológicas de determinados grupos. Sua constituição não está atrelada unicamente ao movimento de rebeldia, população homogênea, nem a grupos isolados. Sua formação se revela, principalmente, a partir da vivência diária, da resistência coletiva, da produção e reprodução de um modo de vida original e da conquista de uma base territorial própria.

Outra discussão importante em relação ao ADCT foi uma nova compreensão do termo “Estado”. De acordo com Trecanni (2006) a expedição do título definitivo na concepção de alguns juristas era responsabilidade única da União. No entanto o autor enfatiza que a singularidade da palavra Estado não se refere unicamente ao governo federal e estadual, abrangendo também os municípios. “Portanto, esta expressão deve ser entendida como “Estado Brasileiro”, isto é, tem a competência constitucional e a obrigação de reconhecer o domínio dos remanescentes, seja a União ou os Estados, Distrito Federal e Municípios” (TRECANNI, 2006, p. 100).

Além da dúvida em relação a competência da titulação definitiva dos territórios quilombolas, outro entrave se deu através do veto do projeto de regulamentação do ADCT, assinado pelo Presidente da República Fernando Henrique Cardoso. Segundo Fiabani (2015), o presidente dificultou a legalização das terras de quilombo, desobrigando o INCRA de tal competência e transferindo essa obrigação a Fundação Cultural Palmares, que não tinha na época estrutura, nem pessoal suficiente para desempenhar tal função.

De acordo com Fiabani (2015) foi Fernando Henrique Cardoso que determinou uma portaria supra, para que fossem tituladas apenas as comunidades remanescentes do antigo quilombo, e ainda, mediante documentos que pudessem comprovar a existência daquele grupo no local, em data anterior a abolição da escravatura.

Essa portaria supra, inviabilizou o processo de titulação das comunidades, haja vista que seria raro um determinado grupo permanecer no território por mais um século, principalmente, por que o ato da fuga e a mobilidade territorial era forma de resistência e sobrevivência.

O Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), mesmo inviabilizado no governo FHC, juridicamente apoia-se nos dispositivos da Constituição Federal de 1988 em que as garantias estão escritas no artigo 215 no qual preconiza que “o Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais”.

No §1º do artigo 215 também é mencionado que “o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional” (Constituição Federal de 1988, art. 215, §1º).

No artigo 216 da constituição federal fica expressado que o patrimônio cultural brasileiro abrangeria “os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira [...]” (Constituição Federal de 1988, art. 216, §1º).

Segundo Fiabani (2012) o ADCT originou-se das discussões do artigo 215 e 216 (da Constituição Federal de 1988) sobre o patrimônio cultural brasileiro, mesmo assim, esses grupos remanescentes não fizeram parte do processo constituinte.

É possível compreender que a convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), sancionada pelo Estado brasileiro sobre os povos indígenas e tribais e anexada ao decreto 5.051/2004 em 19 de abril de 2004, vai contribuir de forma indireta ou servir como base da constituição Federal de 1988. A presente convenção no seu Artigo 1º, letra A e B se aplica:

a) aos povos tribais em países independentes, cujas condições sociais, culturais e econômicas os distingam de outros setores da coletividade nacional, e que estejam regidos, total ou parcialmente, por seus próprios costumes ou tradições ou por legislação especial;

b) aos povos em países independentes, considerados indígenas pelo fato de descenderem de populações que habitavam o país ou uma região geográfica pertencente ao país na época da conquista ou da colonização ou do estabelecimento das atuais fronteiras estatais e que, seja qual for sua situação jurídica, conservam todas as suas próprias instituições sociais, econômicas, culturais e políticas, ou parte delas.

Nessa convenção também é apontado que a “consciência da identidade” dos povos indígenas e tribais deve nortear os critérios indispensáveis das disposições nelas contidas, ou

seja, o critério de autoatribuição não deve ser negado pelo Estado, nem por outros grupos sociais específicos.

Além dos artigos 215 e 216 da constituição federal e a Convenção 169 da OIT, outra lei que abarca os grupos quilombolas e comunidades negras é o Estatuto da Igualdade Racial. A lei de nº 12.288/2010 trata do combate a todas as formas de intolerância, incluindo a discriminação e o preconceito contra os negros. O referido estatuto exige que o estado brasileiro reconheça as desigualdades e atue no sentido de originar políticas e ações com efetiva igualdade de oportunidade e defenda os direitos étnicos, individual e coletivo destes.

Esse estatuto prevê que o Estado atue no sentido de promover a vida econômica, cultural, política e social da população negra, como também, adote medidas e programas de ações afirmativas e outros.

Resultante da pressão dos movimentos de rua, militância e comunidade negra, bem como, da classe política ligada à causa quilombola, foi assinado em 20 de novembro de 2003 pelo Presidente da República Federativa do Brasil, Luiz Inácio Lula da Silva, o decreto 4887/2003, este regulamenta o processo de identificação, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por grupos remanescentes das comunidades quilombolas do que trata o artigo 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.

Art. 2º Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida. (Decreto Federal 4.887, de 20 de novembro de 2003, art. 2).

Segundo Fiabani (2015) esse decreto foi uma decisão acertada do Estado brasileiro, que reconheceu a cidadania das comunidades negras e possibilitou aos grupos e indivíduos nelas inseridos se autoidentificar com base na sua história e experiência de vida.

Em outras palavras é a condição de membro da comunidade ou do grupo e não o indivíduo em si o principal elemento que identifica quem é o sujeito de direito. Tal critério é amparado de forma legal pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho, no qual os textos foram reconhecidos e anexados pela legislação brasileira em 20 de junho de 2002, através do Decreto Legislativo nº 143/2002¹³ e promulgada em 20 de abril de 2004 através do decreto nº 5.051/2004.

¹³ Decreto Legislativo nº 143, de 20 de junho de 2002, que aprovou através do Congresso Nacional o texto da Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho - OIT sobre Povos Indígenas e Tribais, adotada em Genebra, em 27 de junho de 1989;

É a Fundação Cultural Palmares (FCP) a autarquia responsável por expedir a certidão de autoreconhecimento das comunidades que assim o requererem de acordo com os termos do § 4º do art. 3º do decreto nº 4887 de 20 de novembro de 2003. Segundo o artigo 5º do mesmo decreto, cabe também a FCP, acompanhar o Ministério do Desenvolvimento Agrário (MDA) e o INCRA nas ações da regularização fundiária, garantindo assim, a identidade cultural dos grupos remanescentes e subsidiando o trabalho técnico caso haja contestação dos procedimentos.

Nos termos do artigo 2º, § 2º do decreto 4887 encontra-se o seguinte texto: “São terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural”. Desse texto podemos compreender que a terra garantida na forma da lei, possibilita a produção e reprodução de um modo de vida no âmbito material e imaterial.

Ainda sobre o decreto 4887/2003 em seu § 3º do artigo 2º, é assinalado que “para a medição e demarcação das terras, serão levados em consideração critérios de territorialidade indicados pelos remanescentes das comunidades dos quilombos, sendo facultado à comunidade interessada apresentar as peças técnicas para a instrução procedimental”.

Segundo a Instrução de Nº 57 do INCRA de 20 de Outubro de 2009, instrumento que normatiza o procedimento de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras quilombolas do que trata o ADCT e o decreto 4887, o processo administrativo junto ao INCRA inicia-se através de um ofício ou requerimento apresentado por qualquer interessado das entidades ou associações representativas dos quilombos. Tal manifestação fica entendida como vontade expressa da parte interessada.

Após a abertura do processo administrativo será feito um estudo procedido de reuniões entre a comunidade e um grupo interdisciplinar nomeado pelo INCRA para discussão dos procedimentos que serão adotados. Quanto a identificação da área dos grupos quilombolas, segundo o artigo 9º da Instrução Normativa Nº57:

A identificação dos limites das terras das comunidades remanescente de quilombos a que se refere o art.4, a ser feita a partir de indicações da própria comunidade, bem como a partir de estudos técnicos e científicos, inclusive relatório antropológico, consistirá na caracterização espacial, econômica, ambiental e sócio-cultural da terra ocupada pela comunidade, mediante Relatório Técnico de Identificação e Delimitação – RTID, com elaboração a cargo da Superintendência Regional do INCRA, que o remeterá, após concluído, ao Comitê de Decisão Regional, para decisão e encaminhamentos subsequentes.

O Relatório Técnico de Identificação e Delimitação – RTID colherá informações obtidas a campo por meio de questionário socioeconômico, levantamento histórico com base

na memória coletiva do grupo, depoimento individual de atores externos identificados, levantamento documental e bibliográfico que possibilite o entendimento da história do grupo, caracterização atual que demonstre as terras utilizadas para moradia, atividade agrícola, cultos religiosos, festividade e todo tipo de manifestação cultural, além de outros meios que possibilitam contribuir na caracterização do território. Nesse relatório segundo Treccani (2006, p. 200):

[...] deverão constar a planta e memorial descritivo do perímetro do território; o cadastro das famílias remanescentes de comunidades de quilombos, especificando a atividade de produção principal, comercial e de subsistência; e o cadastro dos eventuais demais ocupantes e dos presumíveis proprietários de terras incidentes no território pleiteado. Se existirem títulos, o INCRA deverá verificar a cadeia dominial completa.

O relatório também consistirá em observar o critério de autoafirmação da identidade que possibilite a caracterização da trajetória histórica própria, da territorialidade específica e a presunção da ancestralidade negra vinculada a opressão e resistência.

Estando finalizado o RTID, chegará a etapa de submetê-lo preliminarmente ao Comitê de Decisão Regional do INCRA que o analisará para depois, repassa-lo a Superintendência Regional para publicidade no Diário Oficial da União e no Diário Oficial da unidade federativa.

Segundo o artigo 12º da Instrução Normativa 57, simultaneamente a publicação do RTID, órgãos e entidades oficiais serão consultados para apresentarem manifestação das matérias específicas que lhes compete, no prazo comum de 30 dias.

Após a publicação do RTID e da manifestação dos órgãos será aberto as pessoas interessadas no prazo de 90 dias, o direito de contestar o relatório junto a Superintendência Regional do INCRA, munidos de provas. Caso haja contestações serão analisadas e julgadas pelo Comitê de Decisão Regional.

Caso as terras identificadas e delimitadas no RTID incidam sobre unidade de conservação, áreas indígenas, faixa de fronteira e área de segurança nacional, caberá ao INCRA em parceria com os órgãos competentes mencionados no artigo 16º da instrução normativa 57, adotar medidas para solucionar a problemática, conciliando o interesse das comunidades com o do Estado.

Essa medida se dar em função dos territórios quilombolas apresentarem situações jurídicas específicas pelo fato de estarem localizados em diferentes áreas, como:

Terras quilombolas incidentes em terras públicas federais, estaduais e municipais, devolutas ou arrecadadas e matriculadas em nome da união, mas ainda não destinadas;

Terras quilombolas incidente em terras públicas ilegalmente registradas em nome de “grileiros”;
Terras quilombolas incidente em terras públicas ocupadas por posseiros não quilombolas;
Terras quilombolas incidente em terras públicas federais afetadas;
Terras quilombolas incidente em terrenos de marinha, várzea, marginais de rios e ilhas;
Terras quilombolas incidente em unidades de conservação;
Terras quilombolas incidente em áreas de segurança nacional (áreas localizadas na faixa de fronteira e militares);
Terras quilombolas incidente em terras indígenas;
Terras quilombolas incidente em terras particulares legalmente constituídas (propriedade privada); (TRECANNI, 2006, p. 163).

Com relação a medição e demarcação segundo Trecanni (2006, p. 202) “são os atos finais que antecedem a expedição do título e servem para materializar no campo a área quilombola. Nesta fase serão abertas as picadas e fincados no campo os marcos topográficos que delimitam o território quilombola”.

Efetivada as etapas, vem a publicação da portaria de reconhecimento do território e a consequentemente decretação do mesmo como de interesse social. A titulação do território é a fase final do processo administrativo ocorrendo logo após a desobstrução do território pelos moradores não quilombolas com o pagamento de indenização por parte do Estado pelas benfeitorias realizadas de boa fé.

A titulação do território será realizada mediante outorga de título coletivo e pró-indiviso a comunidade quilombola, em nome da associação legalmente constituída. Para efeito, são obrigatórias as cláusulas de inalienabilidade, imprescritibilidade e de impenhorabilidade, ou seja, titulado o território torna-se exclusivo da comunidade, não podendo ser penhorado, dividido nem colocado à venda. Essa medida possibilita que as gerações futuras possam produzir e reproduzir seu modo de vida com autossuficiência.

Na concepção de Treccani (2006, p. 160) “a expedição do título não permite ao latifúndio continuar a se apoderar das terras quilombolas. Ao contrário, seu reconhecimento enquanto território étnico inalienável retira estas terras do mercado coibindo a apropriação particular ilegítima”.

A particularidade inalienável do território quilombola está no centro das discussões da política fundiária, pois a inalienabilidade retira a terra, obrigatoriamente, do mercado imobiliário. Tal medida desagrade a terceiros cuja finalidade é apropria-las para fins de especulação e exploração econômica, principalmente, da agricultura capitalista.

Segundo Trecanni (2006, p. 161) “a titulação individual, ou a titulação coletiva com cláusulas de divisibilidade poderia ameaçar a manutenção desta identidade cultural, que é elemento constitutivo destes grupos sociais” (TRECCANI 2006, p. 161).

A política de regularização fundiária é um plano de cidadania dos grupos negros que está ameaçado na visão de Leite (2000), pois esbarra no interesse dos atores hegemônicos que para sequestrar dos quilombolas esse direito, usam da violência e da transgressão das leis.

Corroborando com tal reflexão, Oliveira (2003, p. 02), ao discutir a aristocracia fundiária no Brasil, compreende que: “[...] as elites ao contrário, vêm na violência e na barbárie a única forma de manter seu patrimônio expresso na propriedade privada capitalista da terra”.

Importante ressaltar que o ADCT, o decreto 4887 e a instrução normativa de nº57 do INCRA podem ser considerados os principais instrumentos jurídicos que estabelecem e garantem a regularização fundiária dos territórios quilombolas, além conceder autonomia a identidade dos grupos. Tais ordens jurídicas também visam compensar a violação de direitos históricos, as injustiças e oferecer aos grupos secularmente marginalizados o direito a terra, como também, a produção e reprodução de um modo de vida.

Apesar dos referidos instrumentos jurídicos estarem inseridos e garantidos pela constituição de 1988 e legislações vigentes, Trecanni (2006) afirma, que ainda há uma dívida histórica não paga aos negros que a sociedade brasileira escravizou.

3. MODO DE VIDA E TERRITÓRIO: O CASO DAS COMUNIDADES LAGOA DOS ÍNDIOS E SÃO MIGUEL DO MACACOARI.

3.1. Comunidade tradicional urbana Lagoa dos Índios, modo de vida, território e transformação espacial.

A Lagoa dos Índios é uma comunidade tradicional de raízes quilombola que por mais de 200 anos vive num território em que as práticas costumeiras, as relações de compadrio, a atividade agrícola e a relação com a natureza era mais profunda em tempos anteriores. Sua história de vida, resistência e luta se confunde com a própria criação histórica do Amapá. Esse território, atualmente apresenta uma paisagem composta por rios, lagos, lagoas, igarapés e furos d'água. Sua vegetação tem o cerrado, a floresta de várzea, a floresta de terra firme e matas galerias.

Em relação a paisagem artificial é possível notar nas proximidades do quilombo instituições públicas e privadas como: escolas, penitenciária, postos de combustível, revendedora de veículos, faculdade, conjuntos residenciais de médio e alto padrão, sítios, chácaras, além de atividade da piscicultura¹⁴ realizada para fins comerciais de moradores declarados não quilombolas. Compreende-se que tais empreendimentos contribuíram para as perdas territoriais dos quilombolas e para a transformação de seu modo de vida.

Mesmo com as perdas territoriais, ocasionado, principalmente pela apropriação do mercado imobiliário e ocupações irregulares, o ambiente natural na Lagoa dos Índios ainda é favorável a atividade da pesca, pequena criação de animais, mas inviável a atividade da agricultura em pequena escala devido o encurtamento dos quintais.

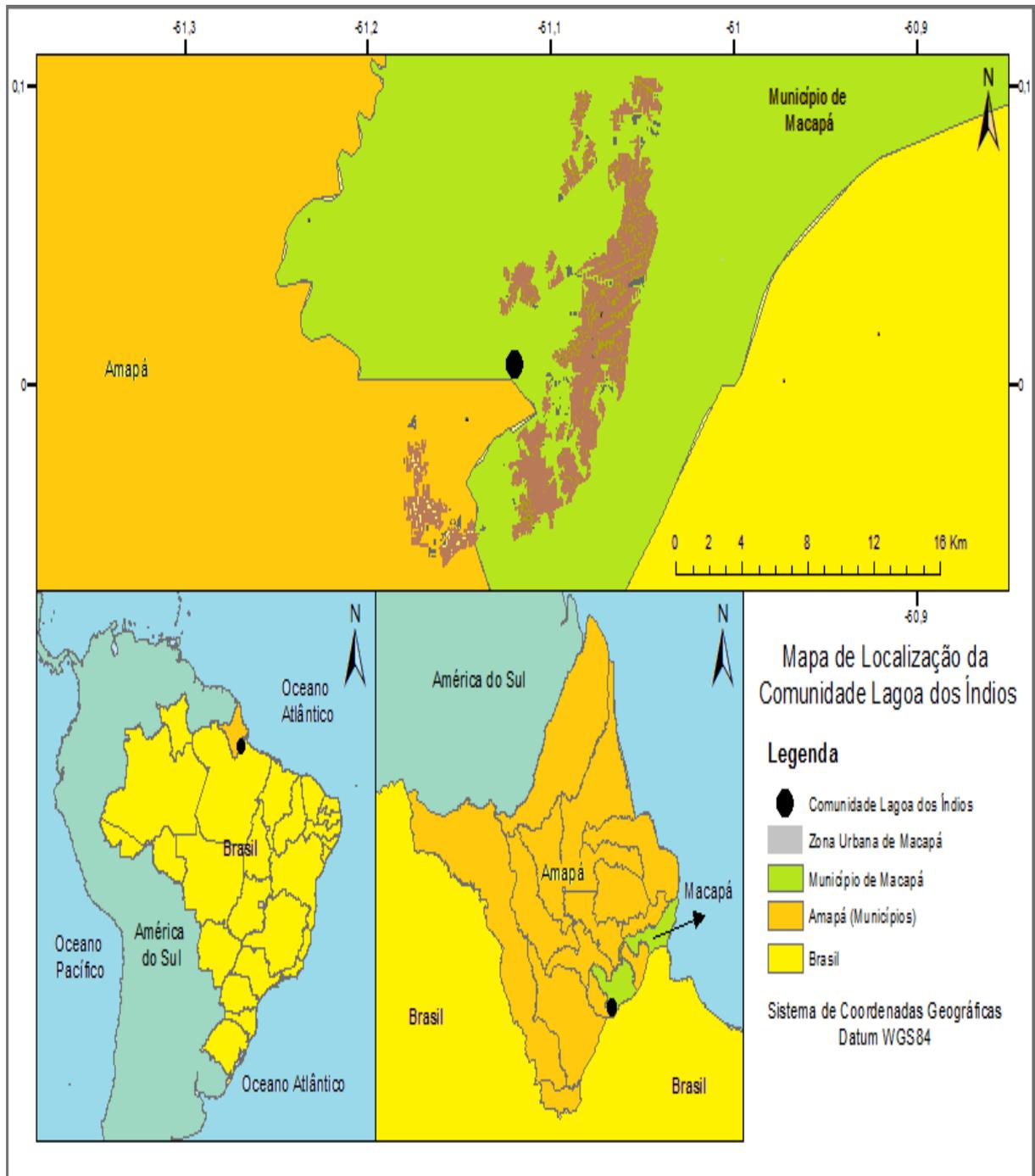
Essa pesquisa na comunidade, que aqui compreendemos como sociedade tradicional, iniciou-se durante o período da graduação em geografia, no qual foi encaminhada para o nível de mestrado em que procurou-se aprofundar os conceitos e a discussão teórica relativa ao tema. Por se tratar de uma comunidade tradicional já pesquisada anteriormente, varias reflexões foram incorporadas, dados foram atualizados e novas informações sobre o modo de vida, o território, a relação com a natureza, as perda territoriais e a compreensão por parte da comunidade sobre a política fundiária foram inseridas.

O mapa 1 a seguir representa a localização da comunidade tradicional de raízes quilombola da Lagoa dos Índios. Situada a região Oeste do município de Macapá, capital do Amapá, no núcleo urbanizado da cidade, nas proximidades da Rodovia Duca Serra

¹⁴ Refere-se a atividade de criação de peixes de água doce para fins de comercialização.

(estrada que liga Macapá ao município de Santana) esse grupo descendente de escravos vivencia e concebe o território articulado ao modo de vida urbano e na relação com a natureza.

Mapa 1– Localização da comunidade quilombola Lagoa dos Índios



Fonte: Pesquisa de campo, 2015. Elaboração e organização Danielson Iaparrá, 2017.

A figura 1, a seguir, é a representação espacial do território quilombola Lagoa dos Índios e suas ocupações imediatas. Tal território, atualmente, possui uma estrutura semelhante

a uma pequena comunidade interiorana. Lá foi possível observar ramais que dão acesso a sítios e chácaras que funcionam como segunda residência de moradores declarados não quilombola. Na imagem é possível notar uma espécie de lago artificial, no qual é realizado o cultivo e controle de pescados para fins comerciais. A vila onde reside a maioria da população declarada quilombola é constituída por um posto de saúde sob gerência do município de Macapá, uma escola estadual, um centro comunitário denominado de Raimundo Pereira da Silva, uma igreja católica e uma igreja protestante. No ramal do murorema, onde residem em sua maioria indivíduos que compraram áreas no território, existem dois pequenos comércios e uma igreja protestante.

A figura 2 representa a vila no qual reside a maioria da população autodeclarada remanescente de quilombo. Observa-se na imagem que as casa em sua maioria são cobertas com telhas de fibrocimento, o ramal não possui pavimentação asfáltica e a paisagem é composta por árvores frutíferas e não frutíferas originárias da região do Amapá.

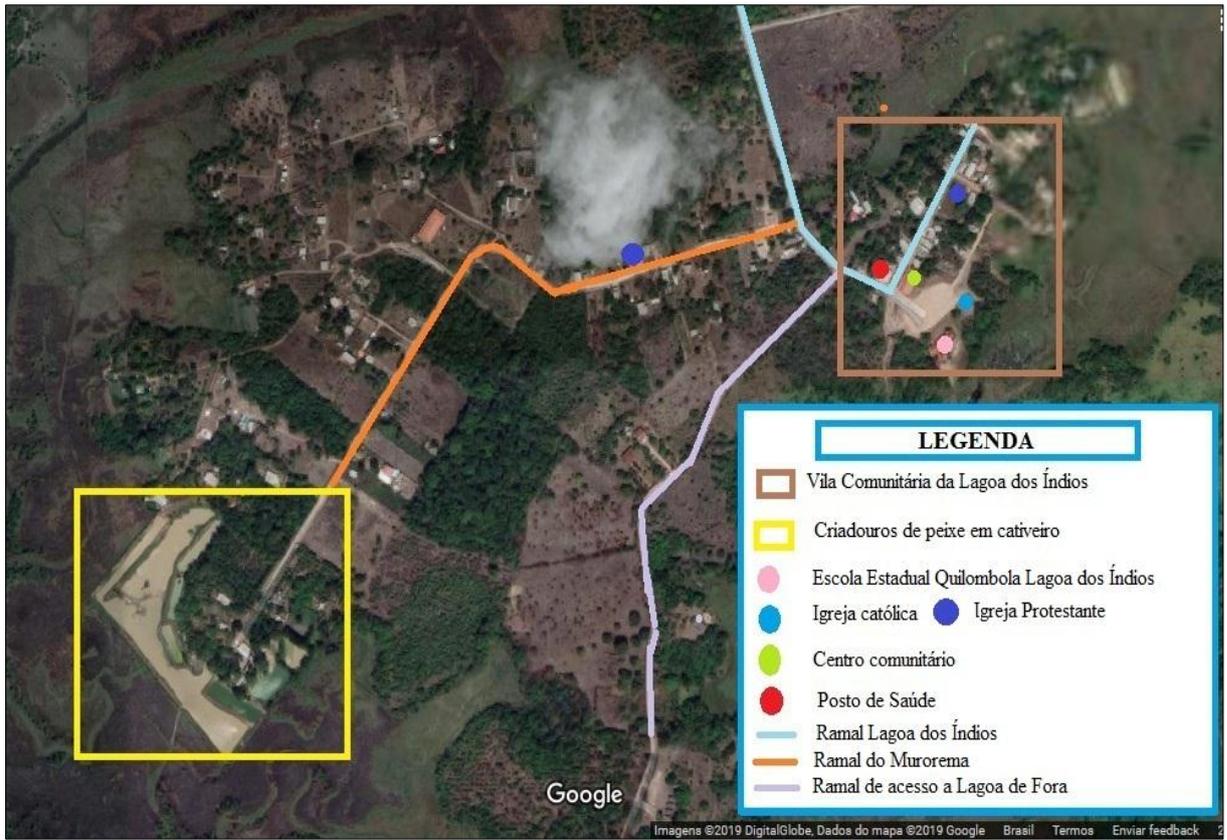
Importante ressaltar que no perímetro mais urbanizado, constituído em bairro do Goiabal, convizinho ao território quilombola, residem indivíduos descendentes de quilombo. Contudo tais famílias remanescentes estão embebidas por simbologias de um modo de vida urbano, menos coesa, individualistas e sem as relações que deram visibilidades a esse grupo.

Além do bairro do Goiabal, existem residenciais privados convizinhos ao território quilombola, Irmãos Platon é um deles, cujo, as residências são de alto padrão, as vias pavimentadas, cercadas com muros sob sistema de vigilância eletrônica 24 horas. Lagoa Park é outro estabelecimento residencial privado estabelecido, formando novo conglomerado urbano naquela região.

Desses fatos acima, podemos entender que a ampliação dos equipamentos urbanos, através de alto investimento privado e aporte técnico nas redondezas do território quilombola da Lagoa dos Índios, ampliaram a urbanização e a consequente especulação imobiliária. Fato que contribuiu de forma significativa para as perdas territoriais da comunidade tradicional em estudo.

Tais perdas trouxeram graves consequências ao grupo descendente de quilombo, haja vista, que o encurtamento dos quintais inviabiliza a criação de animais de pequeno e médio porte. A ausência de extensas áreas impossibilita o cultivo do roçado, como também da prática do extrativismo animal e vegetal bastante praticado em épocas passadas por esses sujeitos. Esse fato, somado ao baixo nível escolar e qualificação profissional dos moradores provoca um processo de marginalização social, econômica e profissional destes, os relegando a empregos informais com baixo nível salarial e direitos.

Figura 1 – Território Quilombola Lagoa dos Índios e ocupações imediatas



Fonte: Google maps. Elaboração e organização: Danielson Iaparrá, 2019.

Figura 2 – Vila onde reside a maioria da população declarada quilombola.



Autor: Danielson S. Iaparrá, em 14/07/2019.

Atualmente a comunidade Lagoa dos Índios se autoreconhece como grupo quilombola e quer a titulação definitiva da área, de acordo com dados da pesquisa. Esse pequeno agrupamento é formado segundo o mapa de distribuição de famílias quilombolas no Amapá de Superti e Silva (2015), por aproximadamente 34 famílias.

Quanto à origem da comunidade, a memória transmitida pelos moradores mais antigos nos informa que percorre um tempo histórico no qual seus ancestrais (pais, avós e bisavós) vivenciaram no território, que antigamente era denominado de São Pedro da Ilha Redonda, tempos depois de Vila da Fortaleza¹⁵. Atualmente o território é nomeado de Lagoa dos Índios, e para os mais jovens moradores e pessoas externa ao território como ramal do Goiabal, este último em referência a antiga plantação de goiabeiras, pertencente a uma fábrica de goiaba, atualmente desativada.

Bastos (2006) em entrevista a Ricarda Ramos confirma que na carta de posse, a comunidade se chamava “Fortaleza”, em referência ao rio que deságua na ressaca dos Lagos. Através de entrevista, a autora evidencia que foi o ex governador Janary Gentil Nunes que mencionou o nome Lagoa dos Índio, devido as evidencias históricas comprovar que lá habitavam grupos indígenas, mas isso aconteceu após um incêndio na antiga escola, que tempos depois foi batizada de Lagoa do Índios, fato que foi incorporado pelos moradores que também passaram a chamar a comunidade com esse nome.

Segundo Bastos (2006), a memória transmitida pelos dos moradores, recorda, que na região da Lagoa, antes da chegada dos negros fugitivos, viviam índios, primeiros habitantes do local, moravam ali bem antes da colonização nas terras do Cabo Norte.

Ainda em Bastos (2006), esse território, atualmente, denominado de Lagoa dos Índios foi uma alternativa para os grupos negros orientarem sua permanência no local, representando também, um lugar de estágio do conhecimento da terra firme e da floresta tropical de áreas úmidas. Tal conhecimento possibilitou a esses sujeitos, formar um grupo prudentemente afastado como estratégia de manutenção da vida durante o período colonial escravista.

Na memória transmitida por Ricarda Ramos da Silva e Jeronimo Ramos da Silva (ancestrais já falecidos) para sua filha Madalena Pereira da Silva, à época da entrevista com 58 anos, atualmente com 63, sobre a origem do território, foi retransmitida dessa forma:

Nós né, só estamos hoje aqui nessa comunidade Lagoa dos Índios, porque meus pais contaram que foram adoadas pelos índios, adoaram a terra pra nós e foram embora.

¹⁵ Acredita-se que o nome surgiu pelo fato da vila ser estabelecida próxima a bacia hidrográfica do Igarapé da Fortaleza, rio que deságua dentro do quilombo, e que por muito tempo ofereceu um meio de subsistência aos moradores do lugar.

Meus pais disseram que chegaram aqui com meus avós, com um ramaxi nas costas, um negócio tipo um panero que usa na costa, chegaram com as coisas aqui dentro do ramaxi e disseram pros índios que não tinham onde morar, aí, os índios adoaram a terra pra eles e foram embora, aí eles começaram a prantar mandioca, laranja, meu pai tinha gado também [...] (Madalena, Quilombo Lagoa dos Índios, 19/06/2014)

Nos Relatos, Madalena conta que seus pais, juntamente com seus avós chegaram ao território com um paneiro nas costas, espécie de cesto feito em talas no qual estavam seus pertences, nisto disseram aos antigos moradores, os índios, que não tinha onde morar. Solidários com a situação, os indígenas, prontamente doaram um pedaço de chão. Na terra os ancestrais foram plantar mandioca, laranja e criar gado.

De acordo com Bastos (2006, p.53) Nubia (Ex Presidente da Associação das Mulheres da Lagoa dos Índios) conta que seu “Jeronimo Ramos da Silva, falecido recentemente, lembrava que seus antepassados se referiam à segunda metade do século XVIII como início da ocupação, e da existência de uma carta de 1802, dando a partilha das terras para a comunidade com o nome de São Pedro dos Bois”.

“A partir dessa partilha, outras vilas foram se formando com varias famílias que vieram para a região da Lagoa: dos Pereiras, dos Silva, do Joaquim Demétrio, dos Ramos da Silva, dos Nascimento, e da família do Coração” (BASTOS, 2006, p. 53).

Segundo Vargas e Bastos (2013, p. 268) “consta também no memorial que em 1962 foi emitida, pela divisão de terras e colonização, carta de adjudicação em favor dos herdeiros Antônio Guardiano da Silva, José Raimundo da Silva, Auta Maria da Conceição, Raimundo Candido da Silva e Manoel Joaquim dos Santos, dando lhes direito a posse da terra”.

Na memória transmitida por Claudina Ramos da Silva, 45 anos, filha de Madalena Pereira da Silva, foi através do ato da fuga da senzala, sob cooperação de índios que habitavam a região que seus antepassados chegaram ao território.

Danielson: A senhora lembra como foi constituída a comunidade Lagoa dos Índios?
 Claudina: Me lembro de quando o meu avô se refugiou... minha mãe sempre me falou sobre isso. Agente sempre estudou sobre isso. Ele foi foragido da senzala, veio e se refugiou aqui. Pediu ajuda de uns certos índios que ajudaram ele, né?! Que nem todos... aí muitos foram embora daqui, quando eles foram embora daqui. E quando eles foram embora a gente tomou conta daqui. Porque entregaram tudo nas mãos dele. Que foi o mais velho. Patriarca da comunidade. Ele e a minha vó.
 (Claudina, Quilombo Lagoa dos Índios, 14/07/2019).

Em outro relato de Claudina podemos captar que seu Bisavô se chamava Manoel Tacacá Grande. Em pesquisas e buscas da origem do território da Lagoa dos Índios, encontrou-se no Relatório Antropológico referente a comunidade quilombola Ressaca da Pedreira, menção ao sobrenome “Tacacá” e o vínculo biológico com o pai de Vicente

Valério(Patriarca e fundador da vila Ressaca da Pedreira) que antigamente residia na Lagoa dos Índios.

Nesse relatório, captou-se que o pai de Vicente Valério, era um africano escravizado, vindo para Macapá no período da Guerra civil da cabanagem 1835/1840, buscou refúgio no já constituído território Lagoa dos Índios, também conhecido antigamente, segundo os relatos descritos no documento, como “localidade de Três Vistas”.

Desses fatos históricos e vínculos biológicos compreende-se que muitas famílias originárias da Lagoa dos Índios vão iniciar a ocupação de novas áreas no Amapá, constituindo assim, territórios em que o modo de vida está atrelado numa simbiose com a natureza.

Que fique claro que nos relatos transmitidos pelos moradores e velhos há lapsos na memória e lacunas relacionadas à formação e ocupação no território em estudo. No entanto como vimos em debate na seção anterior, a bibliografia histórica tem indícios que a introdução dos primeiros africano no Amapá inicia-se entre os séculos XVI e XVII, quanto a rotas de fugas e a constituição dos quilombos os vestígios indicam o final do século XVII.

A bibliografia histórica confirma que negros, índios e soldados desertores foram protagonistas de uma aventura original nas terras do Cabo Norte, atual Estado do Amapá, formando espaços de cooperação como alternativa ao sistema escravista da época e reinventando novas histórias e modo de vida.

Tais afirmações historiográficas, associadas aos relatos orais dos moradores da Lagoa dos Índios podem confirmar que a constituição da comunidade originou-se através do ato de fuga, sob cooperação de grupos indígenas. Já que índios e negros escravizados colaboravam e elaboravam rotas de fuga no período escravocrata. Além disso, o território é composto por rios, furos d'águas, igarapés, floresta e matas que naquele período foram caminhos percorridos por negros rebelados e índios.

A propósito não temos a intenção de esgotar a análise histórica da origem do território quilombola Lagoa dos Índios, pois compreendemos que é quase impossível estabelecer uma data exata de sua formação e dos fatos acontecidos naquele tempo.

Na realização da pesquisa de campo na comunidade, num total de cinco, realizamos entrevistas qualitativas e quantitativas. Disso captou-se do universo de 15 entrevistados, que 7 desconhece a origem e história da formação da comunidade. Somente 8 respondentes disseram conhecer como se deu o processo de formação da comunidade, nos relatando que “os primeiros habitantes foram os índios , que deixaram a terra para os negros”.

Quanto ao estabelecimento das primeiras casas no território quilombola, segundo relatos dos moradores, foram constituídas em torno do igarapé da Fortaleza, outros relatos

evidenciam que foi a margem da Ressaca Lagoa dos Índios (figura 3). Desse fato podemos compreender que os quilombolas se referem a margem do pequeno rio que corta a Rodovia Duca Serra, de mesmo nome da comunidade. Em relação ao Igarapé da Fortaleza os mesmos podem estar se referindo ao rio denominado de Lagoa de Fora (figura 4) bastante frequentado pelos moradores para o lazer e para exercer atividades da pesca, como observados durante as pesquisas de campo.

Figura 3 – Ressaca Lagoa dos Índios



Autor: Danielson S. Iaparrá, /2019.

Figura 4 – Lagoa de Fora



Autor: Danielson S. Iaparrá, em 14/07/2019.

Na figura 3, anterior, referente à ressaca Lagoa dos Índios, a imagem revela a presença abundante de mata ciliar, com destaque para as Palmeiras, também, conhecida como Buritizeiros, comum em regiões alagadas da Amazônia. A lagoa é um ambiente natural que em épocas anteriores representou o modo como os quilombolas se relacionavam com o rio. Raramente, a ressaca é utilizada para a atividade da pesca artesanal pelos quilombolas, uma vez que o pescado é escasso e a distância da vila até lagoa torna-se um empecilho. São os moradores da região vizinha que exercem a pesca com malhadeira e linha com anzol na ressaca, como também, para o banho aos finais de semana.

A figura 4, anterior retrata o rio conhecido como Lagoa de fora pelos quilombolas. Assim como a ressaca Lagoa dos Índios estar integrada a bacia hidrográfica do Igarapé da fortaleza. A Lagoa de fora é um trecho de rio com água barrenta, afluente do Amazonas, localiza-se cerca de dois quilômetros a partir da vila comunitária. Lá predomina a vegetação de floresta de várzea, no qual se destaca os açazeiros e a abundância do pescado. Nesse trecho observou-se o transito de ribeirinhos em canoa motorizada e não motorizada e algumas casas em meio a floresta alagada.

É na lagoa de fora que os quilombolas da Lagoa dos Índios exercem a pesca artesanal. Segundo dados colhidos a campo a pesca tornou-se a principal atividade econômica realizada por essa população. Entre as principais técnicas e instrumentos utilizados por esse grupo para a captura do pescado estão: a linha de nylon e anzol em que o pescado é capturado de forma acidental; redes de cerco, conhecida como malhadeira em que é lançada para encurralar cardumes; e utilização de pequenas embarcações que adentram os furos d'água para fins de captura do pescado. Pelo fato da situação econômica ser desfavorável aos quilombolas, são poucos os indivíduos que exercem a atividade utilizando canoas. Portanto a maioria exerce tal atividade com vara, linha, anzol e isca.

Pelo fato de ser caracterizada por uma atividade de produção em baixa escala, rendimento e investimento a pesca artesanal é voltada principalmente, nesse caso específico para fins de subsistência. Entretanto, quando a pesca é satisfatória há casos esporádicos de venda na própria localidade.

A figura 5 retrata um trecho da ponte que dá acesso a Lagoa de Fora. São cerca de setecentos metros do início da ponte até a margem do rio, a imagem revela uma vegetação de várzea repleta de açazeiros, um ambiente aquático com brejas d'água que possibilita o caminhar das canoas sobre o rio. Durante a pesquisa de campo presenciou-se ida e vindas de moradores locais sobre a ponte, muito deles com anzol e cuba sobre o braço, outros

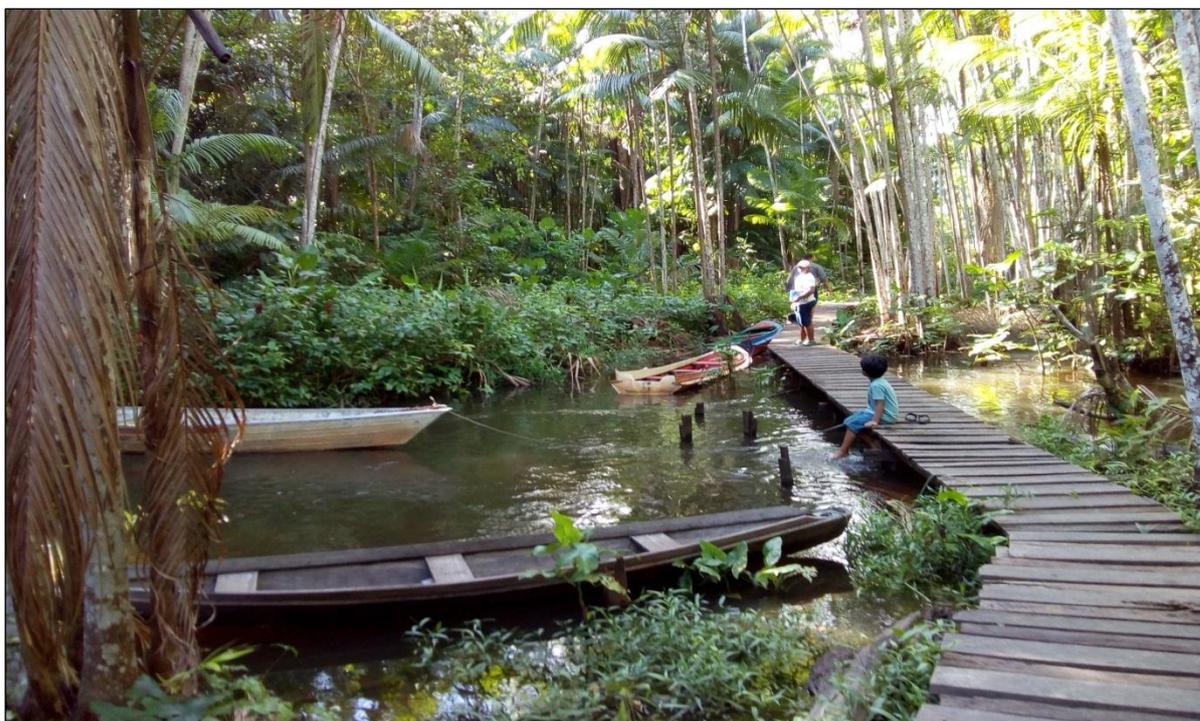
caminhavam até a beira do rio, cujo intento era banhar sobre águas, já que aquele lugar é bastante frequentado aos finais de semana para o lazer, como representado na figura 6.

No caminho de acesso a Lagoa de fora notou-se vários sítios e chácaras com criação de pequenos animais como galinhas, galos, galinhas da angola e patos, observou-se também uma fazenda com poucos gados pastando (figura 7), árvores frutíferas, plantação de limão e pequenas hortas de propriedades de moradores não quilombolas.

O ramal de acesso é em chão batido, com largos buracos empossados em água da chuva. Para chegar até a Lagoa de fora é necessário passar por duas propriedades privadas, na primeira existe uma travessa sem portão e ao lado direito uma chácara de nome de São José, alguns bois no campo. Caminhado por cerca de 100 metros chega-se a segunda propriedade privada, nessa existe um portão em madeira rústica, cujo proprietário, segundo os moradores é um policial civil. Para entrar nessa área que dá acesso a Lagoa de fora é necessário pedir permissão, e caso o indivíduo queira entrar com o veículo é cobrado uma taxa para o estacionamento.

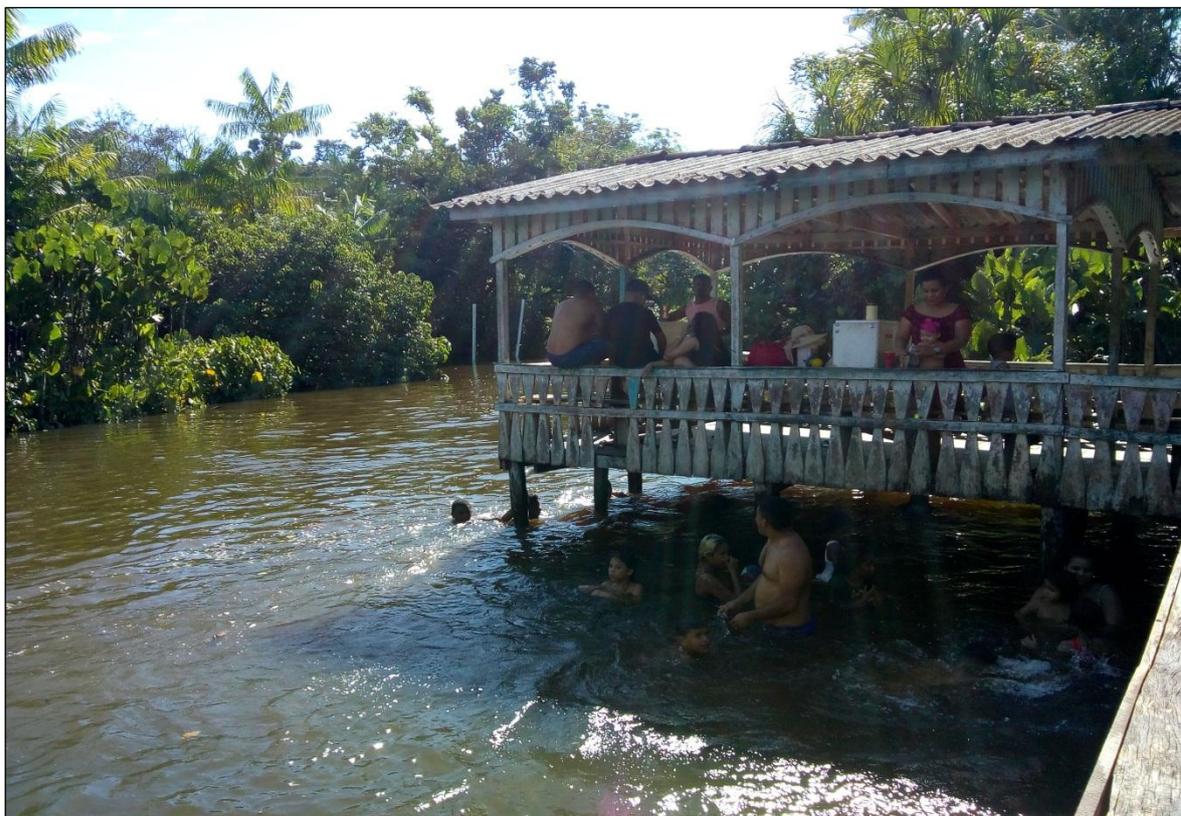
A biodiversidade que se encontra nessa região ainda é favorável a pratica do extrativismo, tanto animal quanto vegetal, no entanto as inúmeras propriedades privadas dificulta o acesso a tais recursos, inviabilizando a autonomia do âmbito econômicos dos quilombolas da Lagoa dos Índios.

Figura 5 – trecho em ponte de madeira que dá acesso a Lagoa de Fora



Autor: Danielson S. Iaparrá, em 14/07/2019

Figura 6 – Lazer dos quilombolas na Lagoa de fora



Autor: Danielson S. Iaparrá, em 14/07/2019

Figura 7 – Gados pastando as margens do ramal de acesso a Lagoa de Fora.



Autor: Danielson S. Iaparrá, em 14/07/2019

O quilombo por ser composto de áreas de terra firme, floresta de várzea e vegetação nativa propicia a reprodução de variadas espécies animal, representou para os quilombolas da Lagoa dos Índios, os meios de subsistência em épocas passadas, como relatado através da memória de Madalena:

Antigamente tinha muito tatú aqui, tinha até viado, tinha capivara, paca, um bucado de caça, mais hoje em dia é difícil vê uma cútia, agente vai nesse mato caçar num pega nada mano, a cidade cresceu tem uma vila pra li, outra pra lá, ai, os bichos foram embora tudinho. Antigamente a gente ia lanternar no garapé e matava de oito, nove, jacaré, hoje num tem nada (Madalena, Quilombo Lagoa dos Índios, 19/06/2014).

Nos relatos Madalena recorda da abundância de espécies animal como: tatu, veado, capivara, paca e cutia. Atualmente é raro enxergar tais animais em meios à floresta, reclama a entrevistada, que considera o crescimento da cidade e da vila como um fator que afugentou os animais. Madalena ainda recorda com saudade do tempo em que seus familiares utilizavam a técnica de lanternagem para capturar jacarés, que antes fazia parte da dieta alimentar dos quilombolas.

Não há relatos se o ato da caça era realizado exclusivamente pelos homens, mas existem evidências de que a caça, parte da dieta alimentar dos quilombolas, eram também comercializadas nas regiões vizinhas. Portanto era um meio de subsistência e de troca.

Acrescenta-se que há relatos que os quilombolas antigamente criavam animais de grande porte, como o boi. Este se criava a solto em meio à floresta e aos campos inundáveis, pastoreando e comendo capim. Essa vida lenta era uma marca na vida dos quilombolas da Lagoa dos Índios antes da intervenção do homem da cidade sobre o seu território.

Em épocas passadas a comunidade vivia da pequena agricultura, tinham roça, casa de forno, criavam animais que possibilitava o sustento diário dos grupos familiares. Em meio à floresta os quilombolas embrenhavam-se na mata com o proposito de caçar, mas a chegada de novos moradores e a conseqüente urbanização, a derrubada e queima da vegetação inviabilizou a estreita relação entre os quilombolas e a natureza, como revela os relatos transmitidos por Claudina, a seguir:

Danielson: Lembra como era a vida na comunidade antigamente?

Claudina: Era muito bem. A gente tinha tudo. A gente tinha roça, a gente tinha casa de forno. Agente vivia do plantio dentro da comunidade. Tudo o que a gente criava aqui, plantava, a gente tirava pro nosso sustento. Hoje em dia chega gente de fora da comunidade e quer tomar tudo de nós.

Danielson: Plantavam, caçavam?

Claudina: A gente plantava, tinha caça. Aí chegava gente de fora... aí foi acabando... foi tocando fogo nas nossas matas, nas nossas florestas, derrubando nossas árvores. Foram invadindo aqui tudo o que era nosso.

(Claudina, Quilombo Lagoa dos Índios, 14/07/2019).

Em Bastos (2006) encontra-se a argumentação de que as atividades econômicas da pecuária e agricultura, exploradas na comunidade por mais de dois séculos, praticamente não alterou a paisagem matriz do território. Por isso órgãos ambientais construíram dos quilombolas da Lagoa, uma imagem exemplar de uso sustentável dos recursos naturais disponíveis.

Porventura foi o crescimento da urbanização do município de Macapá e a abertura da estrada Duque de Caxias(atual Duca Serra), que possibilitou que parte do território da Lagoa, fosse apropriado através de invasão, grilagem e venda ao mercado imobiliário. A abertura da estrada mudou a dinâmica de ocupação das terras dos quilombolas, que antes abarcava uma vasta área, mas atualmente se reduziu a uma pequena vila.

A expansão da cidade sobre essa região afugentou os animais tirando a possibilidade de sustento das famílias. A autonomia produtiva aos poucos foi se perdendo no tempo e no espaço. Outros costumes foram adquiridos, descaracterizando algumas praticas seculares transmitidas pelos ancestrais.

Quanto a dimensão do quilombo, antigamente, a história oral transmitida pelo ex Presidente da Associação de Moradores (Danielson) recorda que abarcava as seguintes áreas: Bairros do Congós, Laurindo banha, Muca e as comunidades negras do Coração e Ilha redonda.

Na realidade, o que hoje eu sei explicar é que os nossos antepassados, e essa área do Congós e do Laurindo Banha que é o Muca, essa área eram todas deles. Aconteceu que a cidade toda foi crescendo e foi empurrando eles pra cá, a nossa comunidade ela vinha desde o bairro do Muca atravessando o lago, toda essa área pertencia a comunidade Lagoa dos Índios. O que foi que aconteceu, eles foram empurrados todos pra cá, o que aconteceu a nossa área hoje ela ta limitada da área da Faculdade Fama, o limite até o Coração e terminando na Ilha Redonda, esse é o limite da área dos remanescente da lagoa dos Índios (Danielson, Quilombo Lagoa dos Índios, 09/06 2014).

Através de entrevista, Bastos (2006), também evidenciou que os primeiro herdeiros quilombolas da Lagoa dos Índios ocuparam uma grande Campina que atualmente se constituíram em vários bairros da cidade de Macapá:

Percebe-se, pelos relatos que os primeiros moradores se instalaram em uma grande “Campina” que corresponde hoje à área de vários bairros que cortam algumas ressacas (lagos). A Presidente da AMNCLI afirma que os primeiros proprietários herdeiros tiveram pleno uso dos seguintes locais: a Lagoa dos Índios, a Lagoa de Fora (Km 09), comunidades do Coração, Porto do Céu, bairros do Muca, Laurindo Banha, Zerão, Marabaixo, Ilha Mirim, Cabralzinho, as margens da rodovia Duque de Caxias (BASTOS, 2006, p. 55).

Desses fatos e dos relatos transmitidos podemos compreender que o modo de vida e a relação com a natureza dos quilombolas da Lagoa, foram alterados substancialmente, os

motivos principais estão relacionados a expansão horizontal da cidade de Macapá sobre o território, como também, pelo investimento e construção de residenciais de alto padrão que comprimiram as terras desse grupo tradicional.

A compressão do território inviabilizou a prática da pequena agricultura e criação de animais de grande porte (boi), acanhando a atividade extrativista e da criação de galinhas, que ainda é realizada por alguns poucos moradores, mas sem a expressão de tempos anteriores, já que parte do território foi apropriado e os quintais reduzidos.

Além do desmanche da base econômica dos quilombolas, algumas práticas costumeiras também se descaracterizaram, como: os mutirões, já que tal acontecimento está vinculado ao trabalho na roça; a solidariedade entre famílias, já que se vinculava a troca de alimentos como caça, pescado, farinhas e outros. Sobre os mutirões em épocas passadas Claudina relembra como funcionava:

Danielson: Vocês faziam mutirão?

Claudina: A gente fazia, nossa família... nós se reunia tudinho. Nós de mutirão, a família todinha. Nós ia fazer 10 sacos de farinha, aí se tiver 10 família fomo dividir meio pra cada uma, o resto a gente vamo vender e dividir o lucro da comunidade, entendeu? Era assim que a gente fazia. Se a gente matava uma galinha... vamo se unir... você dá uma, você dá outra e vamo fazer a feijoada lá na casa do fulano pra gente se juntar o dia todo. Nós saía daqui pra Ilha Grande.

Danielson: Vocês criam animais ainda?

Claudina: Eu crio só galinha. Tiraram tudo de nós, as nossa terra. Eu crio, só eu que sou a mais velha da filha do meu pai.

(Claudina, Quilombo Lagoa dos Índios, 14/07/2019).

Nos relatos da quilombola, havia reunião de familiares na casa de forno, cuja a finalidade era o beneficiamento da mandioca e a consequente produção de farinha, que era repartido entre os membros do grupo em partes iguais, o restante da produção era comercializado e o lucro também dividido. Nos relatos é possível entender, ainda, que havia confraternização entre familiares, que reunidos cada um oferecia uma galinha, a feijoada e se dirigiam a casa de um parente. Claudina evidencia que ainda exerce a criação de galinha, e reclama que parte de suas terras lhes foram tomadas.

Antigamente as maiorias das pessoas que moravam na Lagoa dos Índios, em geral, eram membros de uma mesma família. Eram parentes que formavam uma territorialidade baseada nas relações de sociabilidade e na boa vizinhança. Tal prática tornou-se uma marca entre populações rurais e moradores de cidades de pequeno porte.

Lomba (2011) na sua tese de doutoramento, sobre a “Relação campo - cidade na pequena cidade de Caarapó-MS”, alerta que o desmanche das relações de vizinhança em cidades pequenas, estão atreladas, possivelmente, pela ascensão de uma outra conjuntura

social que está vinculada a popularização da tevê, como fator que conduz redução de tais vínculos.

Desse pressuposto, compreende-se, que além da expansão horizontal da cidade de Macapá, e do forte impacto da urbanização sobre o quilombo da Lagoa dos Índios como fatores que contribuíram para perda de parte do território e das tradições costumeiras. Os signos da modernidade por meio do rádio, televisão e consumo de produtos enlatados e outros, também estão no rol dos elementos que fragilizaram tais costumes e tradições.

Uma tradição secular que era a base econômica dos quilombolas, e que estava vinculado aos mutirões e as relações de solidariedade, sucumbiu. A inviabilidade do roçado fez desvanecer a casa de forno e a produção de farinha. Os relatos a seguir, de Madalena e Claudina, trazem recordações da casa de forno, da técnica de produção da farinha e da comercialização:

Antes existia a casa de farinha, lá no terreno chamado arco, lá na ilha grande, lá pras banda dum garapé que tem que chamam arco, bem na beira onde tem um açaiçal, hoje já não existe mais. Meu pai vendia farinha nas portas das casas, na feira, nós fazia farinha, nós vendia tapioca, tucupi, tudo. Hoje em dia esse pessoá de hoje né? novato, não quiseram nada mais com roça, só meus pais e meus irmãos.
(Madalena, Quilombo Lagoa dos Índios, 19/06/2014)

Danielson: Como era a casa de farinha? A sra lembra?

Claudina: Nossa casa de farinha era feita de palha. Era assim... redonda. Não era quadrada, era redonda. O nosso forno nós fazia.. nós cavava um buraco aqui atrás pra tirar barro pra levantar a parede pra colocar o forno por cima, a gente fazia com barro.

Danielson: A senhora lembra como se produz a farinha? O procedimento.

Claudina: Ah... a gente pega, descasca... vai lá arranca ela, vem e trás, primeiro vai tirar os filho pra botar pra amolecer na água, quando é com dois dias, uma semana, vai lá, quando tá mole a gente vai tirar a dura, vai descasca. A gente descascava mais com tampa de lata de conserva, que a gente raspava pra não estragar muita massa... aproveitar bem a massa da mandioca. Aí depois a gente pega e rala. A gente usava mais ralo manual, depois que a gente conseguiu o Catitú pra ralar. Rala, depois que descasca... rala, depois bota no tipiti pra tirar a tapioca, tirar o tucupi, depois passa na peneira, mistura com a massa mole, aí vai pra peneira de novo, bota o fogo pra esquentar lá, bota a lenha de baixo, faz... o nosso rodo, nós mesmo fazia, pra mexer farinha. Quando não... nós mexia com aquele rodo mesmo, daquele que a gente puxa canoa, a gente sempre usamo isso, com remo... tudo a gente fazia farinha.
(Claudina, Quilombo Lagoa dos Índios, 14/07/2019).

Nas recordações de Madalena sobre a casa de farinha, localizava-se num local chamado arco, na ilha grande, perto de um igarapé em que se destacava os açazeiros. Quanto a venda, a velha relata que era comercializado nas portas das casas, nas feiras, vendiam também os subprodutos tapioca e tucupi. A mesma ainda relata que os jovens moradores não quiseram mais trabalhar no roçado.

Nos relatos de Claudina captou-se que a casa de farinha era redonda, coberta com palhas, o forno feito com barro de forma artesanal pelos próprios moradores. Sobre o processo

de produção, a quilombola recorda que primeiramente arrancavam a mandioca na roça, depois faziam o descascamento com latas industriais cortantes, em seguida colocavam o produto em repouso na água por alguns dias. O instrumento utilizado para raspa-lo era manual, somente tempos depois passaram a utilizar o ralador elétrico, chamado de “catitú”. Depois desse processo era utilizado o tipiti que tem a função de separar o liquido, tucupi da tapioca, após, era feito o peneiramento em duas etapas para em seguida ser aquecido no forno e manuseado com uma espécie de rodo ou com remo em madeira, o mesmo utilizado na manobra de canoas.

A partir desses depoimentos e das observações durante a pesquisa de campo ficou comprovado a inexistência do roçado, da atividade pecuarista, da casa de forno, da produção de farinha e da realização dos mutirões pelos quilombolas da Lagoa dos Índios. Contudo, alguns moradores ainda exercem a criação de galinha, praticam o extrativismo e a pesca artesanal.

Tais praticas costumeiras, símbolos da economia doméstica tendem a ser modificadas a partir da expansão urbana e da introdução de elementos que representam os signos da modernidade. Na história institucional do Amapá, existiram três momentos que impulsionaram a expansão urbana da cidade para áreas periféricas. O primeiro acontece a partir da década de 1940 com a transformação de Vila de Macapá em território Federal do Amapá e com a implantação da ICOMI (Empresa de comercialização e beneficiamento de minérios) que teve influência na dinâmica urbana de Macapá, atraindo imigrantes interessados na oferta de empregos pela companhia de exploração mineral.

A partir de 05 de outubro de 1988 acontece o segundo momento de mudanças no panorama político, econômico, institucional e espacial do Estado do Amapá. A transformação de território em Estado impulsionou o processo de expansão urbana de Macapá para áreas periféricas e alagadas da cidade. A crescente migração transformou a dinâmica urbana que desencadeou na criação de novas periferias geográficas, através de invasões de propriedades públicas, privadas, e de proteção ambiental. O crescimento populacional de Macapá trouxe sequelas sociais, típico das grandes cidades brasileiras, formando aglomerados urbanos fora dos padrões urbanísticos estabelecido no estatuto da cidade e no plano diretor.

Tais etapas do desenvolvimento do Amapá torna-se mais evidente após a criação da Área de livre comercio de Macapá e Santana que vai impulsionar de forma significativa a vinda de migrantes de outros estados brasileiros, principalmente do maranhão e do arquipélago marajoara no estado do Pará, que compreende os municípios de Breves, Afuá, Chaves, Portel e outros.

Das consequências dessa conjuntura política e econômica surge: o crescimento urbano desordenado, abertura de ruas e rodovias, criação de novos bairros, aumento da violência, desemprego e invasão de terras.

Foi a partir do contexto da economia política local entre as décadas de 40 e 90 que surge a Rodovia Duque de Caxias (Atualmente, denominada de Duca Serra), o Bairro do Cabralzinho (um dos primeiros Bairros edificado na zona Oeste de Macapá convizinho ao quilombo da Lagoa), e a Colônia Penal criada em 1980 (Atualmente “Instituto de Administração Penitenciária” - IAPEN). Ambos contribuindo substancialmente para induzir a vinda de novos empreendimentos naquela região.

Em colaboração, Bastos (2006), relata que a abertura da rodovia Duque de Caxias (atual Duca Serra, Figura 8) entre as décadas de 1960 e 1970, está no leque dos principais fatores responsáveis pela expansão urbana sobre a Lagoa dos Índios.

Figura – 8 Rodovia Duca Serra (antigamente denominada de Duque de Caxias)



Autor: Danielson S. Iaparrá, 2014.

Essa rodovia Liga a capital Macapá ao município de Santana, principais centros populacionais do Estado do Amapá. De acordo com Bastos (2006) ela foi criada no auge de exploração de mineral pela ICOMI/AS e tinha como objetivo, facilitar o transito de veículos e pessoas entre as cidades.

Entende-se que a abertura de estradas, geralmente, provoca o desenvolvimento econômico da região, por outro lado causa impactos ambientais como o desmatamento de áreas florestais e expulsão de animais. Os impactos sociais são relativos a especulação imobiliária, grilagem de terras, ocupação desordenada e o alijamento de populações tradicionais. A abertura da antiga Rodovia Duque de Caxias e a construção da ponte sobre a Lagoa, mudou a dinâmica de ocupação na região Oeste de Macapá, atingindo o vasto território do grupo remanescente da Lagoa dos Índios.

Após a década de 1990 houve uma inserção gradativa de novos equipamentos urbanos e empreendimentos na zona Oeste de Macapá, dentre os quais destaca-se: a criação de novos bairros e condomínios residenciais, concessionárias de veículos, postos de combustíveis, loja de auto peças, faculdade e escola particular e outros.

A propósito a inserção de novos equipamentos urbanos e empreendimentos induziram a transformar o espaço urbano na região Oeste, como também na expropriação de terras e compressão do território negro dos remanescentes da Lagoa.

A transformação do modo de vida dos quilombolas da Lagoa, também se associa com a implantação da rede elétrica, que segundo Bastos (2006) iniciou-se na década de 1980. Uma vez que a lamparina que antes servia como luminária, foi substituída pela lâmpada incandescente movida à eletricidade e o sal (primeiro conservante natural) foi substituído pelo refrigerador.

A eletrificação acompanhou a popularização do rádio que ao se introduzir no ambiente familiar trouxe informação, mas por meio da ideologia do discurso influenciou no consumo de gêneros industriais, transformando o modo de vida. A tv ao se popularizar foi outro elemento símbolo da modernidade que possibilitou a fragilização das relações de vizinhança, que ainda persistem, mas sem a mesma expressão de tempos anteriores.

O território Lagoa dos Índios, formado aos arredores do perímetro urbano, vivencia as transformações ocorridas na cidade de Macapá, absorve tais mudanças o bastante para interferir no modo de vida dos sujeitos. Tal grupo está sofrendo mudanças de toda ordem, uma delas na forma de trabalho, na qual seus membros necessitam ir à cidade diariamente para trabalhar, marcando uma nova trajetória de organização e uma dependência ao homem urbano.

Um dos fenômenos que mais contribui para a compressão do território da Lagoa, é o processo de urbanização desordenada, a cada momento há o surgimento de novas edificações nos arredores do quilombo, a expansão urbana tem um efeito avassalador na vida dos sujeitos,

pois o tempo de tranquilidade e de fartura da caça ficaram apenas nas lembranças dos moradores.

A figura 9 e 10, a seguir, retrata a pressão exercida pela urbanização desordenada na ressaca Lagoa dos Índios e sobre o território do grupo remanescente de quilombo. Grande parte dessa aglomeração constituiu-se no decorrer da década de 1990 e 2000, após as mudanças no cenário político e econômico do Amapá. Tais ocupações, em sua maioria foram constituídas de forma ilegítima, ferindo leis de proteção ambiental, visto, que a Lagoa dos Índios fica dentro de uma área de proteção ambiental permanente, tombada como patrimônio natural, Lei nº 0455/99¹⁶.

Vale frisar que as áreas de ressaca tem importância significativa no cenário ambiental, contribuindo para amenizar a temperatura das cidades, funcionando também como um fluxo natural de escoamento da água da chuva. Possivelmente existe caso de condomínios de alto padrão e de moradias subnormais construídos próximos a área de ressaca da Lagoa dos Índios que expõem dejetos, contaminando o rio, o solo e os lençóis freáticos.

Entende-se que a ocupação de áreas alagadas por pessoas de baixa renda é a consequência da irrealizável possibilidade do acesso a moradia de qualidade que vai induzir a segregação do espaço urbano em termos físicos em Macapá. Tais ocupações também funcionam como uma estratégia que minimiza a visibilidade de órgãos públicos ou de pessoas que possam questionar o uso e ocupação daquele espaço, além do mais a dificuldade de acesso, também, funciona como estratégia de resistência na permanência dos moradores nessas áreas.

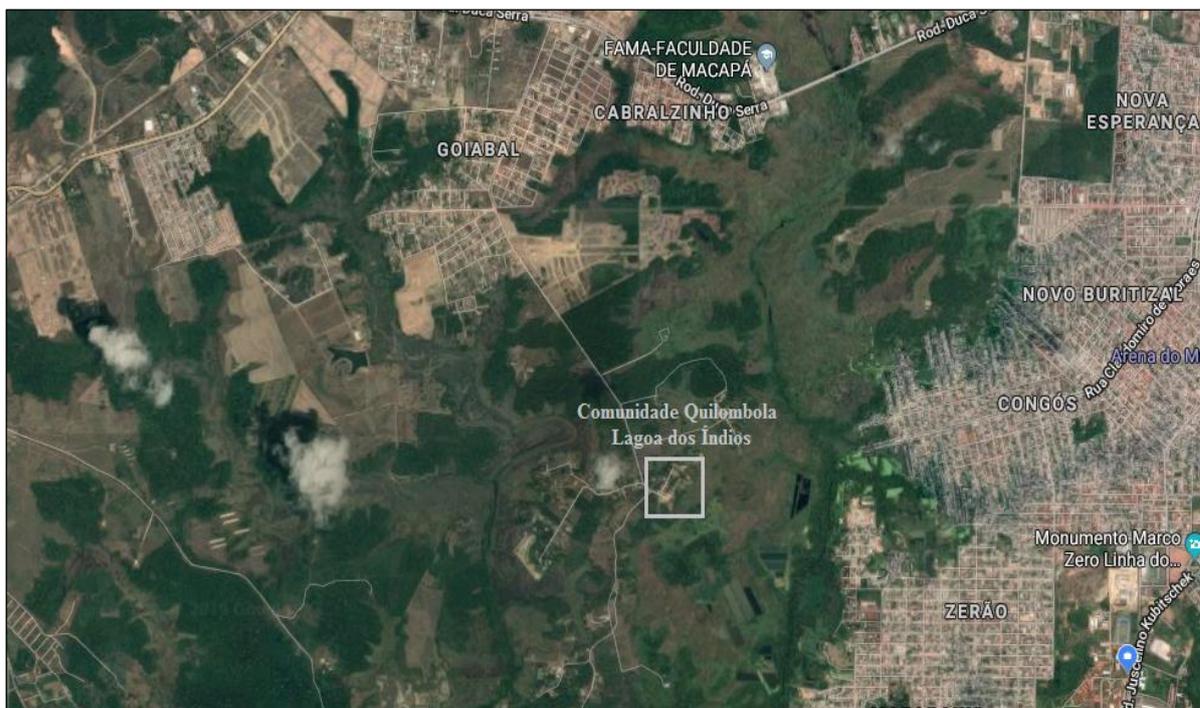
A territorialização da população de baixa renda em áreas úmidas é um contrassenso frente às políticas urbanas de inclusão elaboradas pelo estado brasileiro que rechaça a ocupação de moradias subnormais em áreas ressacas. É um contrassenso por que ao mesmo tempo em que o Estado cria legislação urbanísticas de planejamento das cidades, baseado no prisma da sustentabilidade, por outro possibilita condições de reprodução de aglomerados nessas áreas, ao elaborar programas voltados a melhorias de condições de habitação e infraestruturas em espaços subnormais, desrespeitando a própria lei que ele gestou.

O exemplo disso foi a implantação do programa “Morar melhor”, operacionado com recursos do Orçamento Geral da União-OGU e repassados aos Estados e municípios que promovem ações integradas de desenvolvimento urbano em áreas de pobreza e ressaca, melhorando condições de habitabilidade e infraestrutura. Ou seja é um contrassenso morar

¹⁶ Essa lei promoveu o tombamento de todas as áreas de ressaca do Amapá e impôs limitações no seu uso e à ocupação do solo em seu entorno.

melhor despejando dejetos sanitários, retirando vegetação nativa, vivendo em condições insalubres, convivendo com animais peçonhentos e roedores que proliferam doenças nocivas à saúde e ao bem humano.

Figura – 9 Expansão urbana sobre o território Lagoa dos Índios



Fonte: Google Maps. Elaboração e Organização: Danielson S. Iaparrá, em 15/07/2019

Figura 10 – Visão área por drone sobre o processo de expansão urbana



Autor: Danielson S. Iaparrá, em 14/07/2019

Essa dinâmica de ocupação urbana saqueou e continua saqueando o território da Lagoa dos Índios, uma vez que, as terras, atualmente transformada em bairros (Congos, Laurindo banha, Muca, Zerão, Marabaixo e Cabralzinho) em algum momento da história estiveram sob pleno uso dos ancestrais quilombolas, segundo relatos evidenciados na pesquisa.

Esse processo de expropriação do território gera conflitos internos e externos, já que a mesma é alvo de cobiça de grupos imobiliários e de grupos sociais não quilombolas (moradores de baixo poder aquisitivo e moradores com alto poder aquisitivo), seja mediante compra, grilagem ou invasão.

Tal movimento populacional na região da lagoa é atraído pela implantação de empreendimentos, dentre eles o imobiliário, fato que possivelmente, dificultaria a titulação de uma extensa área ao grupo remanescente, visto, que o pagamento de indenização por parte do Estado pelas benfeitorias realizadas aos moradores não quilombolas se torna um empecilho pelos altos valores que seriam pagos para a desobstrução da área.

Essa urbanização reduziu o território negro, uma vez que o espaço para plantar, criar animais e exercer o extrativismo transformou-se em propriedade privada, fato que inviabiliza a exploração do ambiente florestal ainda favorável a tal pratica.

Durante a pesquisa de campo notou-se que os vários ramais dentro do território quilombola da Lagoa, são constituídos por sítios, chácaras, segunda residência e casas de alto padrão, cujos proprietários são declarados não quilombolas. Nesses espaços, que geralmente, fica sob responsabilidade de um caseiro, observamos arvores frutíferas e variadas plantações de limão, mandioca, coqueiro, plantas medicinais e pequenas hortas. Além disso, notamos a criação de animais de pequeno, médio e grande porte, dentre os quais se destaca: a galinha comum, galinha da angola, pato, porco e gado.

Acrescenta-se que algumas propriedades privadas na Lagoa dos índios produzem peixes em cativeiros, retratado na figura 11. Através da imagem de satélite observam-se dois viveiros, possivelmente escavado em terreno natural com sistema de abastecimento e drenagem de água. A imagem também retrata ramais que dão acesso a pequenas propriedades em que se constituem segundas residências, sítios e chácaras de indivíduos que ocuparam o espaço em período recente, descaracterizando o ambiente florestal que em algum momento da história serviu de uso dos remanescentes da Lagoa.

Em uma das pesquisas de campo, pudemos comprovar in loco a atividade da piscicultura, mas sem autorização de fazer o registro fotográfico pelo proprietário. Em uma breve e ríspida conversa com o mesmo, nos foi informado que a mão de obra empegada é a familiar e que a produção do pescado é destinada para o autoconsumo.

Figura 11 – atividade da Piscicultura



Fonte: Google Mapas. Elaboração e Organização: Danielson S. Iaparrá, em 15/07/2019

Possivelmente, a abrangência dessas atividades na Lagoa dos Índios, incluindo o estabelecimento de casas de alto e baixo padrão no decorrer do tempo, inviabilizará o andamento do processo administrativo para fins de reconhecimento como área quilombola que se arrasta desde o ano de 2004. Uma vez que o decreto 4887/2003 na etapa de desobstrução da área prevê o pagamento de indenização por parte do estado pelas benfeitorias realizadas aos Moradores não quilombolas. Portanto como o estado não prioriza a política de regularização dessas áreas e detém um baixo orçamento para o pagamento de indenização, essa etapa administrativa se torna uma barreira.

A formação de residências e estabelecimentos privados no território da comunidade quilombola da Lagoa dos Índios se constitui e se amplia a partir da década de 1990 e 2000 devido o novo panorama político, institucional e espacial do Amapá.

Segundo Bastos (2006) no decorrer do processo de especulação imobiliária os próprios herdeiros da comunidade venderam seus lotes deixados por seus antepassados. Durante nossa pesquisa de campo houve vários relatos dos próprios moradores sobre o mercado de terras deixado por heranças. Nos relatos ficou evidenciado que áreas são negociadas em quantias monetárias irrisórias, baixo valor que atrai diversos compradores, tanto de pessoas que detém uma condição econômica adequada, quanto àqueles que têm baixo poder aquisitivo.

Quanto aos relatos transmitidos pelos moradores mais velhos, há evidências de que desde a época em que a moeda de circulação no Brasil era o Cruzeiro já havia venda de terras pelos remanescentes da comunidade quilombola. O relato a seguir revela tal acontecimento:

Danielson: Algum pedaço de terra aqui foi vendido, foi tomado de vocês?

Claudina: Olha. Foi tomado. Se ele vendesse uma parte. Olha... por que no tempo o meu avô ficou doente de próstata. Então ele tinha que se cuidar fora né? Pra fazer esse tipo de exame que a gente não tinha condição. Aí ele vendeu um pedaço, ainda naquele tempo do cruzeiro... aquele dinheiro que hoje em dia não vale nada né? Aí o pessoal comprava 20 metro, 50 metro e colocava 300, 400 pra dentro do terreno deles. Hoje em dia a gente fomo revidar e eles querem bater na gente. Entram aqui com arma. Trazem a polícia pra bater na gente. Como eu já apanhei de policial. Tando na frente, ajudando o presidente e vice-presidente da comunidade, eu já apanhei muito de polícia. Hoje me dia nós somos tratados como cachorro aqui dentro. Nós tamos esquecidos aqui na nossa comunidade.

Danielson: A senhora sabe se tem algum morador que não seja parente de vocês que more na comunidade?

Claudina: Tem. Tem muitos que compraram terra, mas não foi de nós. Foi dos outros. Dos outros que foram invadindo e foram vendendo a parte grande que tomaram da gente, foram vendendo pra outros, como amigos, parentes, assim trazendo gente de fora deles, que não morava aqui dentro da comunidade... aqui dentro do Amapá.

(Claudina, Quilombo Lagoa dos Índios, 14/07/2019).

Nas recordações da quilombola seu avô, Jeronimo, vendeu parte da área para arcar com o tratamento de uma doença que o afligia ainda na época em que a moeda em circulação no Brasil era o Cruzeiro. Contudo agindo de má fé muitos dos que obtiveram os terrenos, ao invés de colocar a medida exata do acordo de compra, colocavam medidas extras. Fato revolta os remanescentes que questionam a apropriação ilegítima, gerando conflito pela posse da terra, inclusive com ameaça e agressão física por parte dos invasores.

Claudina ainda relata que assim como houve apropriação da terra através da compra, outras ocupações se deram por meios de invasão. Muitos dos moradores não quilombolas proprietários de extensas áreas, também comercializam áreas adquiridas em épocas passadas, contribuindo para desfigurar o espaço quilombola. O relato a seguir reforça a apropriação de terras no território:

Hoje os terrenos são todos pequenos, não tem mais terrenos grandes pra trabaia na roça, os terrenos foram vendidos pelos meus tios e avós por mixarias, teve gente que trocou terreno por bicicleta, geladeira. Hoje ainda vendem terrenos, eu ainda tenho três terrenos e quero vender pra terminar a minha casa, mas não quero vender por mixaria. O terreno tem 13m de frente e 40m de fundo, eu estou pedindo R\$10.000,(Dez mil), esses terrenos são heranças de nossos pais, nós dividimos e agora queremos vender. Os terrenos do murarema são grandes, eles medem 25m x 50m. (Madalena, Quilombo Lagos dos Índios, 19/06/2014).

Nos relatos, Madalena, destaca a inexistência de área para trabalhar, pois parte foi vendida pelos seus familiares por uma quantia insignificante, inclusive evidenciou a troca de

terrenos por refrigerador e bicicleta. A entrevistada ainda relatou que pretendia vender uma área, concedida por herança, cujo propósito era dar seguimento na construção de sua casa.

Um dos fatores que gera conflito no território em estudo surge em decorrência da inexistência de comprovação da legitimidade das terras, pois há constantemente grupos e pessoas tentando tirar vantagem dessa condição para se apropriar ilegitimamente das terras. O relato a seguir retrata um conflito em decorrência de uma área invadida no ano de 2014:

Estamos numa reintegração de posse ali naquela área por que essa área pertence pra nós, o cidadão hoje chega e diz olha essa área é minha, mas ele não tem o título definitivo pra apresentar se realmente essa área é dele, a maioria das pessoas que tem posse de terra na comunidade hoje aqui dentro é carta de posse, é recibo de compra. (Danielson, Quilombo Lagoa dos Índios, 09/06/2014).

Os relatos trazem evidências de que a maioria daquelas terras, não é titulada, facilitando assim um comércio de venda de áreas baseados em recibos de balcão, sem valor Jurídico, fato que gera insegurança e difusão dos conflitos. É notório nos vários ramais de acesso a Lagoa dos Índios, placas elaboradas artesanalmente e penduradas em árvores, postes, muros e nas próprias residências indicando venda de propriedades e áreas. A figura 12, a seguir, retrata uma dessas evidências.

Figura 12 – Placas indicando venda de áreas



Autor: Danielson S. Iaparrá, em 14/07/2019

A partir das mudanças ocasionadas pela expansão da cidade, o modo de vida quilombola na Lagoa dos Índios não é mais o mesmo. Houve uma desordem que desequilibrou as relações de vizinhança, uma coação que gerou violência, usurpou território e fragmentou a comunidade. Os relatos e fatos evidenciados na pesquisa demonstra que as mudanças no território ainda estão em processo, é um anúncio que num curto período de tempo até a vila comunitária estará comprometida pelo fenômeno da urbanização desordenada e apropriação ilegítima da área.

A ocupação desordenada em consequência do rápido crescimento populacional gera impactos ambientais e sociais dentro do quilombo, isso reflete na falta de uma boa infraestrutura, já que ali não existe saneamento básico, os ramais não oferecem condições mínimas de tráfego de pessoas, nem de veículos. As fossas contaminam os lençóis freáticos, poços e igarapés com dejetos humanos.

O modo de vida na Lagoa tem se alterado de forma significativa nas últimas décadas, o sistema de valores ligados ao uso comum da terra, valores materiais e imateriais por muito tempo utilizado por esse grupo tradicional estão em metamorfose, cujo motivo está atrelado perdas de área propicias a atividade da agricultura, criação de animais e a pratica extrativista.

No entanto, essas mudanças, no território e no modo de vida dessa comunidade, não dissolveram totalmente suas particularidades e a possibilidade de resistência mesmo que remota ainda existe. Premissa que se apoia em Suzuki (2007) que acredita na possibilidade desses grupos encontrarem forma de se metamorfosearem, de persistirem e resistirem ao advento do capital.

3.2. Comunidade rural São Miguel do Macacoari, modo de vida, território e a expansão da agricultura capitalista

Primeiramente, esse grupo tradicional assume uma identidade política de remanescente de quilombo, reivindica a titulação definitiva do território amparado pela Constituição Federal de 1988, decretos, instruções normativas e outros. Os moradores de São Miguel do Macacoari se autodenominam quilombolas, ocupam o território por mais de 90 anos, utilizam a terra para o cultivo agrícola, realizam atividades em mutirão, pescam e praticam o extrativismo.

É a própria comunidade de São Miguel do Macacoari que se autoreconhece “remanescente de quilombo”. Pois segundo Trecanni (2006, p. 109) “é o grupo, e não o indivíduo em si, o elemento fundamental que deve nortear a identificação dos sujeitos deste direito”.

O mapa 2 representa a localização da comunidade São Miguel do Macacoari, situada no Município de Itaubal, ao leste do Estado do Amapá, distante aproximadamente 120 quilômetros da capital Macapá. Sua formação inicial está vinculada as primeiras comunidades rurais de raízes quilombola que se constituíram na região do Carmo Macacoari, como também, ao contexto cultural, regional e socioeconômico dessas. São Miguel é um território cercado por um vasto ambiente natural e artificial composto por sítios, chácaras, retiros, produção de grãos em escala, cerrado, floresta de várzea, floresta de terra firme, campos inundáveis, rios, furos e igarapés.

A pesquisa de campo foi um instrumento importante para compreender a estrutura das comunidades de raízes tradicionais no trecho entre Macapá e a comunidade de São Miguel do Macacoari. Observou-se pequenas vilas, geralmente compostas de igrejinhas, não somente da religião católica, mas também adeptas do protestantismo. Campos de futebol, sede comunitárias, barracas com venda de açaí e frutos fazem parte da paisagem.

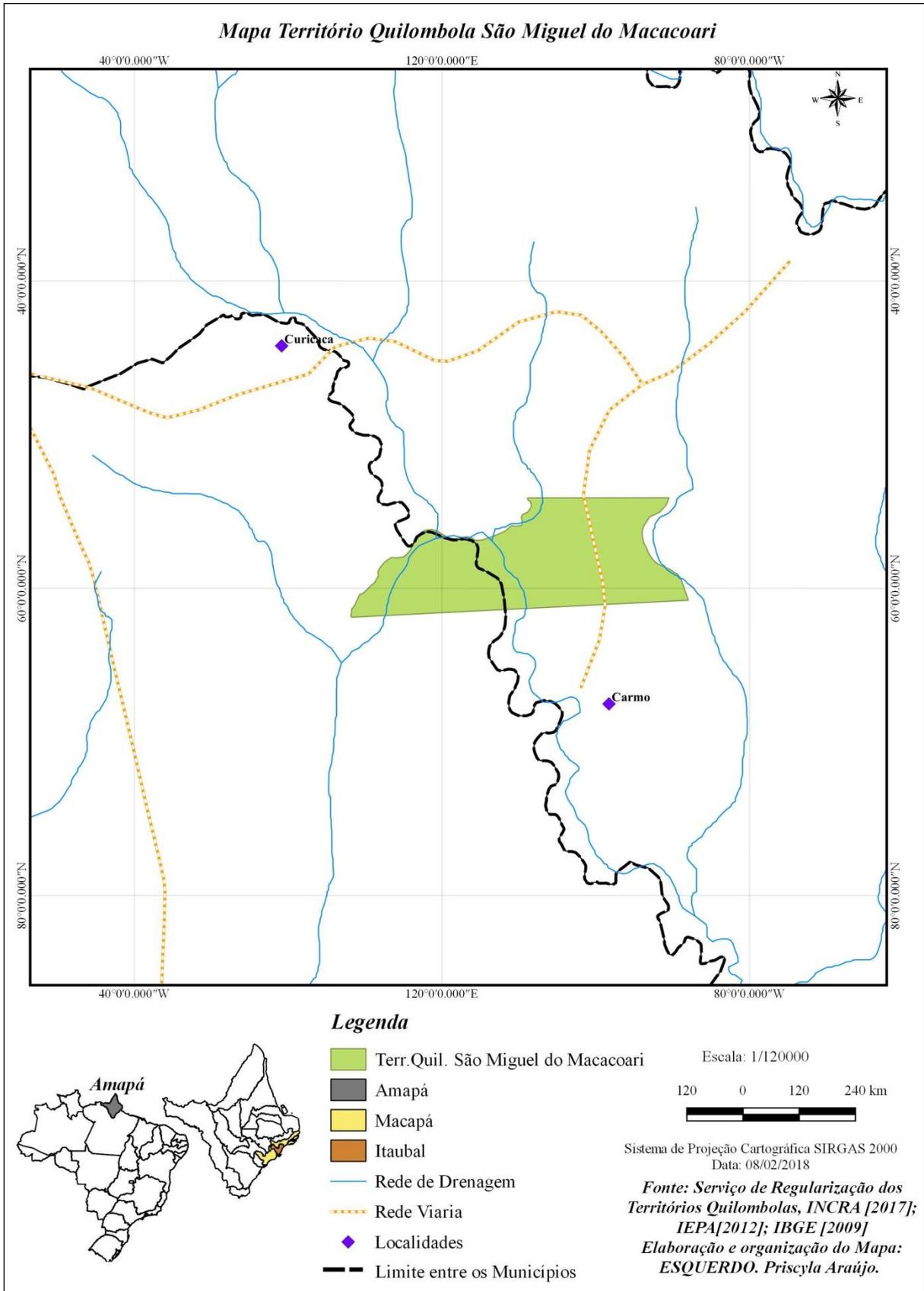
Igrejas adeptas do protestantismo quando constituídas em comunidades tradicionais segundo Haris (2006) tendem a causar uma ruptura radical em relação ao presente dos indivíduos que aceitam a conversão. Hábitos, costumes, músicas mundana, batuques, privação de ingerir certos alimentos, restrição de realizar atividades aos sábados afetam o histórico de um modo de vida tradicional.

Entende-se que a constituição do protestantismo não abarca a totalidades de indivíduos residentes em comunidades tradicionais. Por isso simbologias, valores míticos, a relação com a natureza, o ritual religioso do catolicismo rústico está presente na vida cotidiana desses sujeitos, pois a capacidade de reprodução dos valores morais associados a lógica mercantil e aos valores urbanos constituído durante uma vida é mais forte que um dogma na maioria das vezes.

Todas as pequenas vilas situadas a beira da estrada tem um centro comunitário, geralmente, com nome em referência a um Santo Padroeiro ou ao patriarca da comunidade. Essas sedes são pontos de realização de festas de cunho religioso e profano, regada a batuque, bebidas alcoólicas, dança do marabaixo. Serve também para renovar as relações de sociabilidades entre os moradores da região.

Não é incomum nessas comunidades a realização de festas com características urbanas onde os valores tradicionais se associam aos valores mercantis, pois a reprodução cultural, política e econômica destes grupos se realizam pela mediação com o mundo da mercadoria, como também, através da ideologia.

Mapa 2 – Localização da comunidade quilombola São Miguel do Macacoari



Fica registrado que não há intenção em analisar as festas religiosas e modo de vida das comunidades observadas no decorrer da viagem de campo, a descrição, serve apenas para fins de registro dos fenômenos, da forma, estrutura e dos nomes referenciados a essas pequenas vilas, sítio, balneários e chácaras. Pode-se, no entanto articular suas peculiaridades com os conceitos estudados e com o território analisado.

Tais observações até aqui brevemente relatada, foram escritas num caderno de capa e contracapa em papel couchê, especificamente adquirido para fazer anotações do relatório da pesquisa. Mesmo com várias idas e vindas a essa região em tempos anteriores, poucas vezes tinha observado como pesquisador os fenômenos, a paisagem e as estruturas das comunidades e vilas as margens da Rodovia que dá acesso ao recorte espacial. Além de observar com detalhes, procurou-se vivenciar e experimentar cada cenário de um modo de vida original naquela região.

Do trecho a partir da comunidade de Santo Antônio da Pedreira até a vila do Curicaca observou-se uma paisagem com raríssimas casas e pouca floresta de terra firme ou de várzea. Por outro lado havia uma vasta área com plantações de grãos tanto do lado esquerdo, quanto do direito da rodovia. Maquinas trabalhando no cultivo da soja, garças comendo grãos, galpões, faixas com indicativo de festas, placas indicando a localização de sítios, retiro e chácaras com nome de Santos e proprietários formam a paisagem naquela região.

Placas em alusão a santos e anjos, além de indicar que o proprietário do sítio, chácara ou retiro é devoto de uma divindade religiosa, indica que aquele indivíduo é adepto do catolicismo, pois ao contrário do protestantismo que nega a idolatria a santos canonizados, os fiéis partidários da religião católica os prestam reverência.

A chegada a comunidade São Miguel do Macacoari possibilitou enxergar um vasto ambiente natural, propício a atividades da agricultura, da pesca, da caça e do extrativismo. Os quilombolas que lá residem se reproduzem explorando a floresta, os rios, os campos alagados, produzindo farinha, pescando, faxiando. Prática que exige não somente um conhecimento da natureza, mas também sobre o período do ano ideal para exercer tais atividades, integrando seu modo de vida aos vários usos do sistema ecológico.

A figura 13, a seguir, é a representação atual da comunidade São Miguel do Macacoari. O território é constituído por uma igreja católica, uma escola de ensino fundamental até o quarto ano, um centro comunitário, um campo de futebol, um pequeno campo para a prática de voleibol e um posto de saúde improvisado na casa de uma técnica de enfermagem que atende os moradores locais.

Observa-se na imagem uma imensa área de cerrado com pequenas árvores frutíferas (mangueiras, ameixeiras e jatazeiros), floresta de terra firme e acima da imagem, ao início do ramal que dá acesso a comunidade uma extensa fazenda de plantação de grãos.

Figura 13 – Comunidade São Miguel do Macacoari



Autor: Danielson S. Iaparrá, em 04/05/2019

São Miguel do Macacoari é uma comunidade que se autoreconhece como quilombola, certificada pela Fundação Cultural Palmares – FCP solicitou junto ao Instituto de Colonização e Reforma Agrária - INCRA a titulação definitiva do território. Está localizada ao sudeste do Estado do Amapá, é formada por um pequeno agrupamento de aproximadamente 30 famílias com laços de parentesco. Desenvolvem um modo de vida que se reproduz por mais de 90 anos quando seus ancestrais ocuparam essa localidade.

Ao assumir uma identidade política enquanto grupo de quilombo, esses sujeitos se amparam na ordem jurídica vigente, no critério de auto atribuição, na trajetória histórica própria (artigo 2 do decreto 4887/2003), na licita permanência no território por mais de 90 anos, e também, como símbolo de uma identidade e cultura tradicional afrodescendente.

Em relação a origem da comunidade, a história oral transmitida pelos mais velhos relata que se constituiu no século XX, no ano de 1927. Chegaram nesse espaço os ancestrais Domingos Garcia Pinheiro e Ana Gonçalves Teixeira para fundar o território denominado de São Miguel do Macacoari, batizado com esse nome em alusão ao Santo no qual prestavam devoção. Vieram com o intuito de ter um pedaço de chão para criar porcos, exercer atividades

agrícolas e desenvolver práticas cotidianas específicas de produção e reprodução de um modo de vida. Os depoimentos a seguir revelam a origem da comunidade.

Danielson: o senhor se lembra como se constituiu a comunidade? A história da formação da vila, o cotidiano da vila, dos seus antepassados, pais, avós, bisavós, que atividades realizavam, como, quando vieram morar aqui?

José: Sim. Eu lembro que... quem começou tudo aqui foi meus avós, né?! Domingos Garcia Pinheiro e Ana Gonçalves Teixeira, que fundaram a comunidade. Vieram pra cá com o intuito de melhorar suas vidas, né?! E... solicitaram um local aqui, pra os coronéis, que antigamente se achavam donos das terras. E lá foram instalar sua casa e criar porcos, em 1927. E de lá pra cá foram... geraram seus filhos, né?! E vieram.. que.. se transformou no que hoje está, né?! Comunidade de São Miguel entendeu? Então... meus avós trabalhavam com agricultura, criação de porcos, né?! E hoje damos continuidade a esse trabalho de nossos avós, né?! (José, quilombo São Miguel do Macacoari, 15/12/2018).

Danielson: A senhora lembra o que foi que motivou o seus pais a fazer morada aqui?
Estefânia: Meu mano eu num sei, eu sei que eles vieram assim por ai por cima, ai pelo piritim vieram chegaram pra cá, esse tempo existia gente só no Carmo, pessoá dos Machado, dos Picanço, dos Neres ai o papai foi lá pedir um lugar pra fazer uma barraquinha né?! ai eles deram até essa ressaca pra ele. Quando vinham pedir querer fazer casa aqui, vinham aqui com o papai pra fazer não é lá, ai iam lá pra fazer e diziam não seu Raimundo lá é seu essa terra nós adoemos pro senhor, e aqui o papai criou. Os filhos que vieram nascido pra cá foi a Nazaré, o Raimundo, e Ranolfe e Francisca, quatro filhos que eles trouxeram já quando chagaram pra cá, agora o resto tudo já foi aqui, tudo já foi aqui. Nasceram se criaram aqui e como diz casaram e produziram aqui, todinho aqui. Nesse tempo num tinha doutor, num tinha hospital, tinha mais pra ir num sei pra onde. Minha mãe era dessas parteira curiosa que diziam, mas ela que acodia tudo aqui na nossa população. (Estefânia, quilombo São Miguel do Macacoari, 15/12/2018).

Nos relatos de José, de 60 anos, é possível compreender que seus avós Domingos e Ana solicitaram um pedaço de terra para os “coronéis” que se diziam proprietários daquela área, permitindo aos migrantes estabelecer moradia, foram criar porcos e exercer atividade da agricultura. Entende-se que o termo “coronel” utilizado por José não se refere aos ricos fazendeiros da época do coronelismo no Brasil do final do século XIX e início do século XX, pois não há indícios históricos que esses sujeitos ocuparam a região naquele período.

Através da memória transmitida por Estefânia, 78 anos, a terra atualmente denominada de São Miguel foi doada pela família Machado, Picanço e Neres aos seus pais. Essas famílias foram os primeiros moradores da região do Macacoari¹⁷ e para os indivíduos que quisessem estabelecer morada naquele local, era necessário pedir autorização. Foi assim que os migrantes Domingos e Ana constituíram o território, criaram 13 filhos e estabeleceram uma profunda relação com a natureza.

¹⁷ Na região do Macacori, além de São Miguel, fica situado a vila do Carmo do Macacoari onde reside população descendente de escravos e a comunidade quilombola Conceição do Macacoari, todas localizadas as margens ou afluentes do rio macacoari.

A vida naquela época era árdua, a ausência ou precariedade de serviços públicos na área da saúde, transporte, segurança eram bem maiores. Dai o surgimento das chamadas “curiosas” que acudiam as pessoas como relatou Estefânia, anteriormente. “Curiosa”, é um cognome expresso em alusão as mulheres, geralmente idosas, que assistiam partos na localidade em razão da carência de médicos, o termo também se refere às benzedeiras, rezadeiras, curandeiros(as) e pajés. A figura 14 a seguir é uma representação simbólica de uma parição realizada por uma parteira tradicional, personagem muito comum na vida das comunidades caboclas ribeirinhas e quilombolas no Amapá e na região Amazônica.

Figura – 14 representação de um parto



Autor: Danielson S. Iaparrá, em 07/02/2019

Em São Miguel do Macacoari, antigamente, os partos eram acompanhados e realizados pela Ana Teixeira, mãe de Estefânia. Ali ajudou e presenciou o nascimento de sobrinhos, netos, primos, vizinhos e de várias pessoas que residiam nas proximidades. Ana era puxadeira, sabia tirar o recém-nascido, tal conhecimento foi repassado aos seus descendentes que até hoje guardam esse saber.

Seu Domingos, esposo de Ana, pai de Estefânia, avô de José era considerado o benzedor da comunidade, tinha o dom de puxar um dedo lesionado, colocar um braço deslocado no “lugar”, curar rasgadura no corpo. Esse conhecimento provavelmente foi repassado pelos seus ancestrais (pai, mãe, avós, bisavós e outros).

Muita das vezes o ato do curandeirismo está associado a rezas, rituais, encantamentos e recomendação de remédios caseiros. Estefânia e sua cunhada Zilda, se apropriaram do conhecimento transmitido pelos seus antepassados, ambas tem o dom de benzer crianças que sofreram quebrante ocasionado por “olho gordo” (de pessoas) ou por seres sobrenaturais.

Ressalta-se que no passado os sujeitos adeptos do curandeirismo e da pajelança eram associados a bruxos (as) praticantes da feitiçaria, caricaturas do mal que incorporavam seres sobrenaturais para fazer maldade as pessoas. Todavia essa representação não passa de um estereótipo, preconceito e discriminação idealizado pelo olhar alóctone que se configura a partir da diferença em relação ao outro.

A partir da aparição de “curiosas”, benzedores e curandeiros no quilombo de São Miguel, é possível compreender que surgem pela carência de serviço público na área da saúde, pois esses sujeitos representam simbolicamente a figura do médico, assumem o papel, que de acordo com a constituição federal de 1988 deveria ser garantido pelo Estado brasileiro, o direito a saúde plena e de qualidade. As curiosas surgem, portanto, pela necessidade emergente que se ajusta as experiências vividas e saberes compartilhado no decorrer de um tempo histórico.

Sobre o local de origem de Domingos Garcia e Ana Teixeira fundadores da comunidade, houve um lapso na memória de Estefânia no momento da entrevista, não recorda precisamente, diz que seu pai veio de “Sintra”, José ajuda, afirma que vieram de Pracútuba. Na recordação de seu avô, Estefânia afirma que “era um preto velho”.

Danielson: A sua família é originaria de qual região, seus pais?

Estefânia: O papai dizia que ele era de Sintra, agora a mamãe (memória de dona Estefânia falhou nessa hora, pequena pausa) eu, eu num me lembro da onde (Ao fundo Nesse momento seu Zezinho ajuda falando que a mãe de Estefânia veio de Pracútuba, insisti pracútuba) ô era (confirmando), era a mãe dela era, meu avô já conheci.

Danielson: Onde fica o Pracútuba?

Estefânia: Meu mano (pausa e sorriso)

Danielson: A senhora não lembra?

Estefânia: Num lembro, é fica pra ir pra banda dá. O Zezin deve saber. O meu avô era um preto, um preto, um preto velho, agora eu ainda conheci ele, agora minha avó eu num cheguei a conhecer.

(Estefânia, quilombo São Miguel do Macacoari, 15/12/2018).

Em entrevista com José, o mesmo afirma que seus avós vieram do Estado do Pará. Quanto aos seus pais, a mãe é nascida no Estado do Amapá e o pai é de origem Paraense. Quanto a José, afirma que nasceu em Macapá pelo fato de inexistir hospital na região do Macacoari e pelas dificuldades que existia em relação a saúde naquele período.

Danielson: O senhor é originário de qual região, qual comunidade? Quem são seus pais? O que os motivou fazer morada na comunidade?

José: Tudo começou com meus avós maternos, né?! Meu pai é... é do Pará, do interior do Pará. Aí a minha mãe é daqui do amapá, porque já veio. Foi os meus avós que vieram do Pará, dos interiores do Pará, e aí chegaram aqui no Macacoari e se instalaram, e já tiveram minha mãe aqui, entendeu? E daqui eu também fiquei, né?! Que sou.. não nasci aqui na comunidade porque na época tinha que ir pra Macapá, porque não tinha maternidade, não tinha ninguém aqui, e eu fui nascer pra lá, depois voltei pra cá e aqui estou.

(José, quilombo São Miguel do Macacoari, 15/12/2018).

A migração de Ana e Domingos para a região do macacoari preencheria o desejo de ambos na conquista uma terra fértil, produtiva, propícia para a plantação de mandioca (euforbiáceas), criação de suínos e prática do extrativismo. Foi nesse território que se consolidou um modo de vida baseado nas relações de vizinhança, no trabalho familiar, na promoção de festas religiosas. A noção de território para esse grupo exprime, também, simbologias, os mitos, as lendas, os seres encantados, a antiga igreja, a antiga casa de farinha, a fartura da caça em épocas passadas, os ensinamentos do ancestral comum.

O nome da comunidade de São Miguel é em reverência ao Santo padroeiro da comunidade, já o termo macacoaria se relaciona com o rio que limita o território. Essa comunidade também já foi denominada de caiçara, segundo os mais velhos. Embora existam imprecisões nas lembranças, “o velho é o guardião da memória e da tradição, do saber acumulado, da identidade do grupo” (WOORTMANN E WORTMANN, 1999, p. 68). Caiçara se associa ao igarapé com o mesmo nome, mas também é conhecido como balneário pelos mais novos.

O termo caiçara¹⁸ também significa “comunidades formadas pela mescla da contribuição étnico-cultural dos indígenas, dos colonizadores portugueses e, em menor grau, dos escravos africanos. Os caiçaras apresentam uma forma de vida baseada em atividades de agricultura itinerante, da pequena pesca, do extrativismo vegetal e do artesanato” (DIEGUES E ARRUDA, 2000, p. 42).

A figura 15 indica que ali reside a “comunidade quilombola São Miguel do Macacoari (caiçara)”, enquanto a figura 16 retrata o igarapé caiçara.

¹⁸ “Essa cultura se desenvolveu principalmente nas áreas costeiras dos atuais Estados de São Paulo, Rio de Janeiro, Paraná e Norte de Santa Catarina” (DIEGUES E ARRUDA, 2000, p. 42).

Figura 15 – Faixa indicando comunidade quilombola São Miguel do Macacoari(caiçara)



Autor: Danielson S. Iaparrá, em 09/12/2018

Figura 16 – Igarapé caiçara/balneário



Autor: Danielson S. Iaparrá, em 09/12/2018

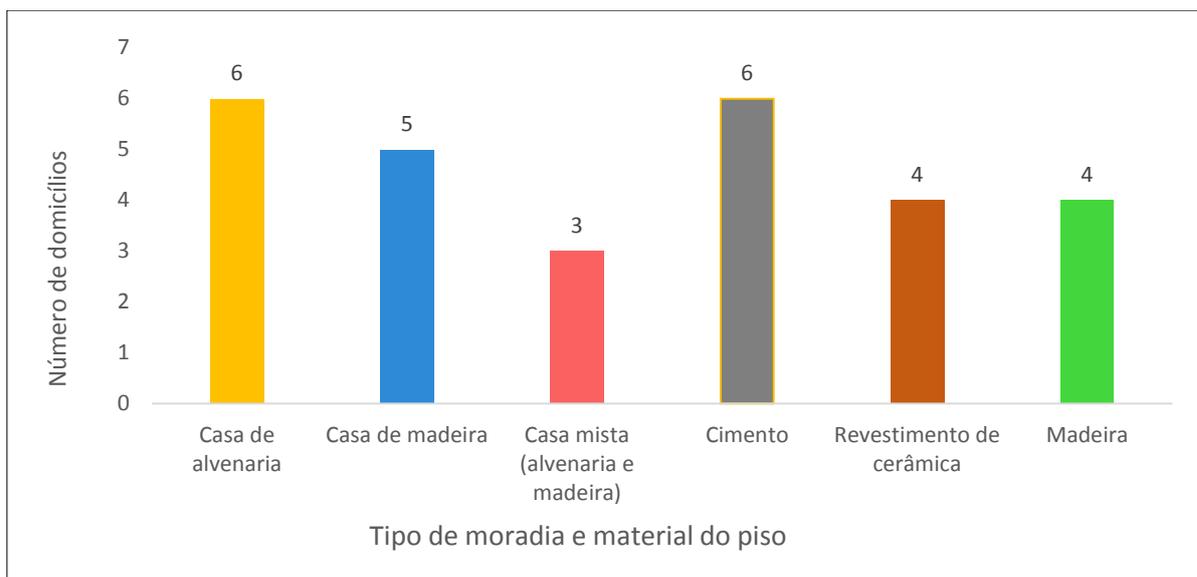
A figura 9, anterior, mostra uma faixa com os dizeres “comunidade quilombola São Miguel do Macacoari (caiçara)”. A mesma está apoiada em dois suportes em madeira, localizada na entrada do ramal de acesso a vila do quilombo, em frente a uma fazenda de plantação de soja. É possível perceber que o ramal é uma estrada de chão batido que no período chuvoso torna-se uma massa pastosa em argila, misturada com pedaços de rochas e areia. Essa condição dificulta o deslocamento dos moradores que queiram acessar as comunidades vizinhas e até impede a livre circulação dos meios de transporte em rodas (carros, motocicletas, bicicletas e outros). Essa circunstância demonstra o desprezo que o poder público tem relação às comunidades secularmente marginalizadas, como os territórios quilombolas no Brasil.

A figura 10, também anterior, retrata o igarapé caiçara (balneário) que interliga vários furos e até ao rio preto, afluente do rio Macacoari. É possível observar na imagem uma pequena embarcação, provavelmente em aço galvanizado, dois rapazes tomando banho e uma ponte em madeira. Ali, além de um ambiente que vive espécies aquática, tanto vegetal, quanto animal é um espaço de lazer dos moradores locais e de pessoas que visitam a comunidade, principalmente na época da festa religiosa em devoção ao padroeiro São Miguel. Lá também se exerce raramente o ato de lavar roupa, a pesca artesanal e o simples prazer de contemplar a natureza.

Em relação aos tipos de moradia foi possível captar a partir das observações de campo e aplicação de formulários socioeconômicos com 14 entrevistados, que há uma pequena predominância de casas de alvenaria em detrimento de residências constituídas em madeira e mistas em São Miguel (Gráfico 1). Em relação ao tipo de piso os dados apontam que maioria das residências é revestida em cimento, seguido por pisos em cerâmica e madeira. Todas as casas são cobertas com telhas de cimento-amianto, exceto a choupana que geralmente é o ponto de encontro entre familiares, a casa de farinha e algumas pequenas malocas as margens do igarapé caiçara são cobertos com folhas de buçu (*Manicaria saccifera*).

A figura 17 retrata as casas em São Miguel. Na imagem destaca-se a casa revestida em tijolo de dona Estefânia, filha de Domingo Garcia e Ana Teixeira, fundadores da comunidade. Nas duas casas em madeira residem duas das filhas de Estefânia e demais parentes. Ao redor das casas é visível enxergar varias árvores frutíferas como jataizeiros, coqueiros e jambeiros. Os fios de alta tensão, a antena parabólica, os tijolos em frente a uma das residências, as telhas de fibrocimento e o veiculo representam elementos da modernidade, enquanto que a choupana ao lado direito da casa de Estefânia estruturada com pedaços de pau retirado da floresta e coberto com folhas de buçu retrata o tradicional, o rústico, o artesanal.

Gráfico 1 - Tipo de moradia e piso



Fonte: Pesquisa de Campo, 2018.

Figura 17 – casas de São Miguel do Macacoari



Autor: Danielson S. Iaparrá, em 09/12/2018

A figura 18, a seguir, é a choupana situada ao lado da casa de Estefânia, utilizada geralmente como ponto de encontro entre os familiares para tomar café da manhã, almoçar, trocar conversar no fim da tarde. É possível observar que a choupana é bastante rústica

construída com matéria prima retirado da floresta, como o pau mulato que apoia a estrutura e a folha de buçu como cobertura. A estrutura também é constituída por elementos urbano industrial como parte da cobertura em fibrocimento e lona. Na mesa é possível enxergar uma televisão, uma garrafa térmica de água e de café. Tais elementos revelam que o modo de vida quilombola é constituído da associação entre o moderno e o tradicional.

Figura 18 – Maloca coberta em parte com telhas de fibrocimento e folha de ubuçu



Autor: Danielson S. Iaparrá, em 15/12/2018

Outros elementos de um modo de vida urbano inserido em São Miguel se revelam a partir do consumo de gêneros industriais enlatados (como a carne moída, a sardinha, a salsicha, a feijoada e outros), engarrafados (refrigerante, bebida alcoólica, sucos e outros) e outros. Essa inserção se intensifica e se materializa por meio do discurso ideológico que é difundido pelos meios de comunicação de massa de rádio e tv.

Importante ressaltar que o modo de vida rural também está contido no urbano quando, por exemplo, áreas dentro da cidade compõe pequena criação de animais (de galinhas, patos, porcos e outros), plantação de pequenas hortas ou até mesmo quando essas áreas recordam um modo de vida rural.

Elementos do urbano contido no rural e do rural contido no urbano não revelam, portanto, uma dissociação entre o moderno e o tradicional, mas uma articulação entre ambos. A propósito “no campo e na cidade, vão se construindo territórios do capital, mas sem destruir

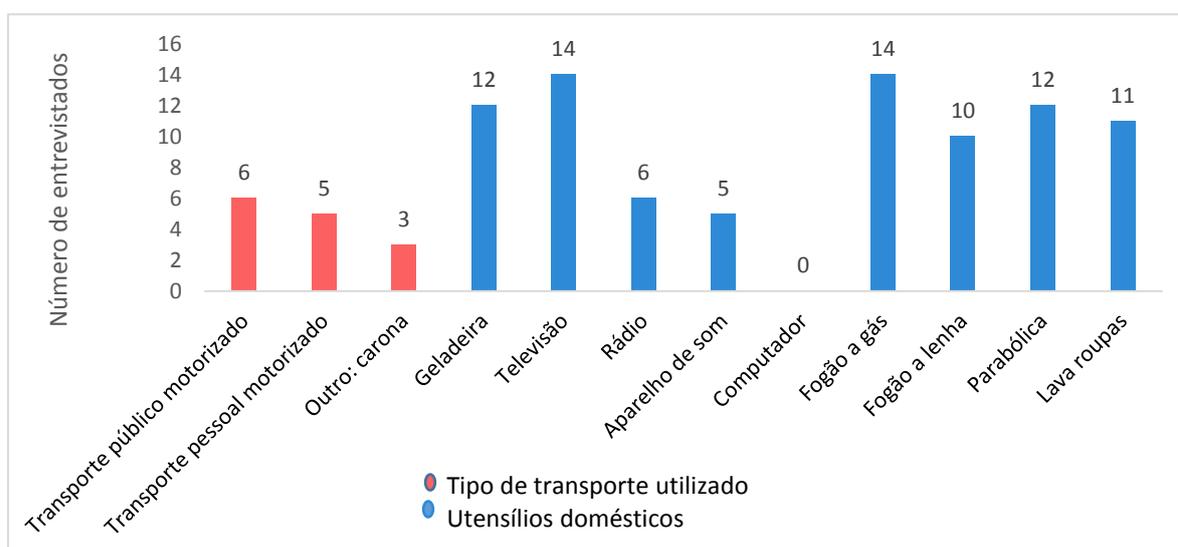
todas as formas pré-existentes que, pois, ao se metamorfosearem, encontram maneiras de resistirem e persistirem, enquanto outras são criadas” (SUZUKI, 2007, p.140).

Considerando o nível de utensílios domésticos inserido nos lares dos moradores de São Miguel é possível notar segundo o gráfico 2, que o bem comum mais utilizado é a televisão e o fogão elétrico, seguido da antena parabólica e da geladeira, outros bens domésticos mais comuns seguem na respectiva ordem: maquina de lavar roupas, fogão a lenha, rádio e aparelho de som.

O gráfico 3 apresenta também que o meio de transporte mais utilizado pelos moradores para se locomoverem para outras regiões do Estado, principalmente para a capital Macapá, é o transporte público intermunicipal. No entanto a parada mais próxima para embarcar no ônibus que faz a linha Itaubal/Macapá fica aproximadamente 2 km entre o quilombo de São Miguel e a rodovia AP-340. O ramal em chão batido, aliado a distância e a época do inverno dificulta o acesso dos moradores ao transporte público. Por outro lado o transporte próprio mais utilizado é a motocicleta e o carro, viabilizando a chegada ao trabalho e aos compromissos em outras localidades. É comum também os moradores recorrem a carona quando a sorte estar a seu favor.

Importante frisar que quando um morador não consegue utilizar o transporte intermunicipal por razões de incompatibilidade do horário ou porque o caso é uma emergência qualquer, o morador recorre ao transporte pirata (clandestino) bastante utilizado e comum no interior do Amapá. A partir das observações de campo foi possível notar que para se locomoverem a pequenas distâncias os moradores ou vão a pé ou recorrem a bicicleta.

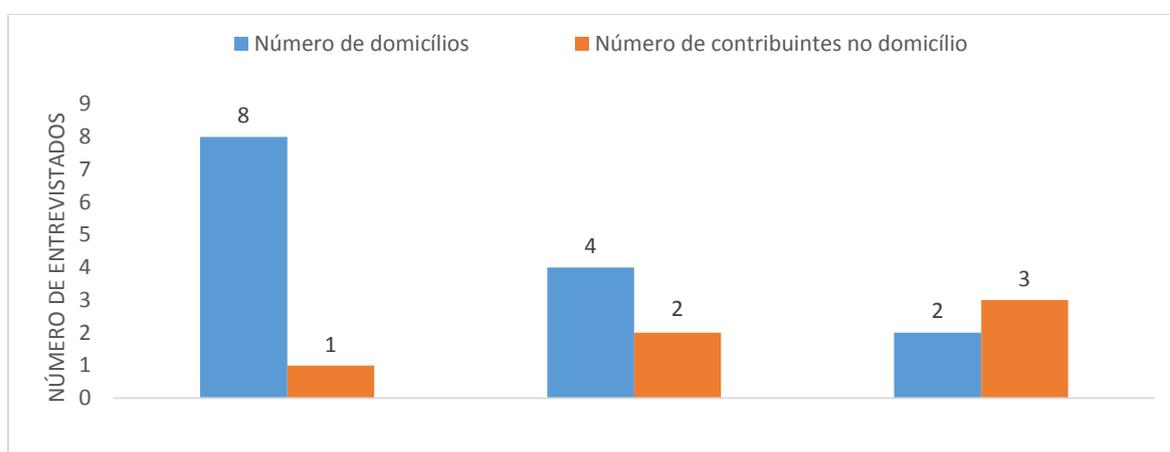
Gráfico 2 – Tipo de transporte utilizado e utensílios domésticos



Fonte: Pesquisa de Campo, 2018.

Quanto ao número de pessoas que contribuem para a renda familiar por domicílio, 8 entrevistados declararam ser apenas uma pessoa a responsável pela renda da casa, enquanto que 4 responderam que apenas duas ajudam no complemento da renda e por último 2 entrevistados declararam ser três o número de familiares os responsáveis pelo sustento da casa (Gráfico 13). Nos dados de campo também foi possível captar que a renda dos moradores de São Miguel se concentra em até um salário mínimo, do universo de 14 entrevistado, 9 declararam estar nessa faixa de renda. Na segunda faixa de renda 4 responderam ganham entre 1 a 2 salários mínimos. Na terceira faixa apenas um entrevistado declarou ser servidor público e receber entre 3 a 4 salários.

Gráfico3 – Número de pessoas que contribuem para a renda familiar

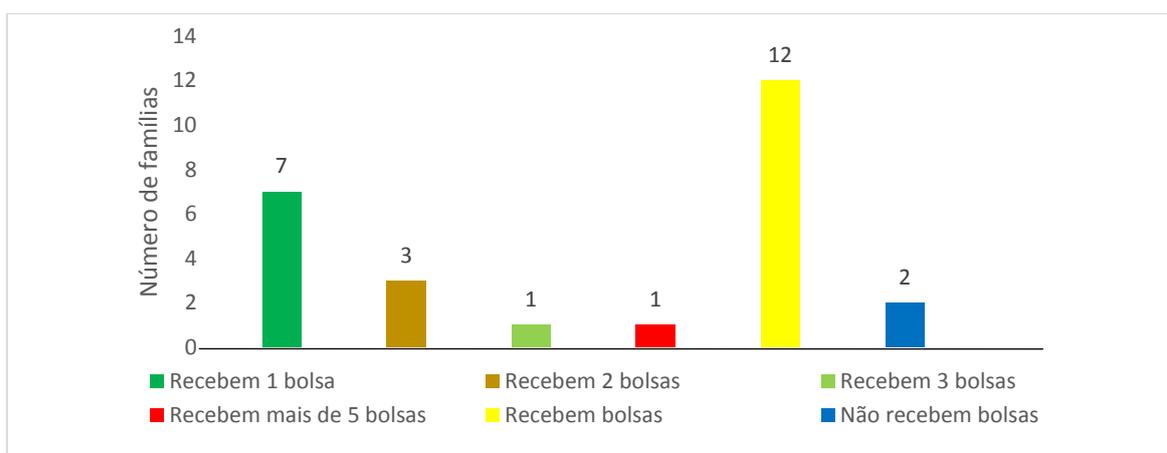


Fonte: Pesquisa de Campo, 2018

Importante ressaltar que a renda da maioria dos quilombolas de São Miguel é complementada pelos programas de assistência familiar como o “renda para viver melhor do Governo Estadual”, e principalmente, o “bolsa família do Governo Federal”. No gráfico 4, a seguir, é possível comprovar que 12 respondentes afirmaram receber algum desses benefícios, e apenas 2 disseram não ser contemplados. Pelo de fato de uma casa agregar mais de um grupo de parentesco, as chamadas famílias extensas, os dados indicam que há membros residentes no mesmo lar que são contemplados com as bolsas de assistência familiar.

Fica notório a partir dos dados apresentados, que a renda salarial dos moradores de São Miguel mesmo agregado aos programas de assistência social, é considerada baixo, isso aliado o ao alto índice de membros familiares residentes na mesma casa, agrava a situação financeira, principalmente pela instabilidade da economia brasileira, atualmente, que tende a inflacionar o custo da cesta básica.

Gráfico 4- Bolsa Família

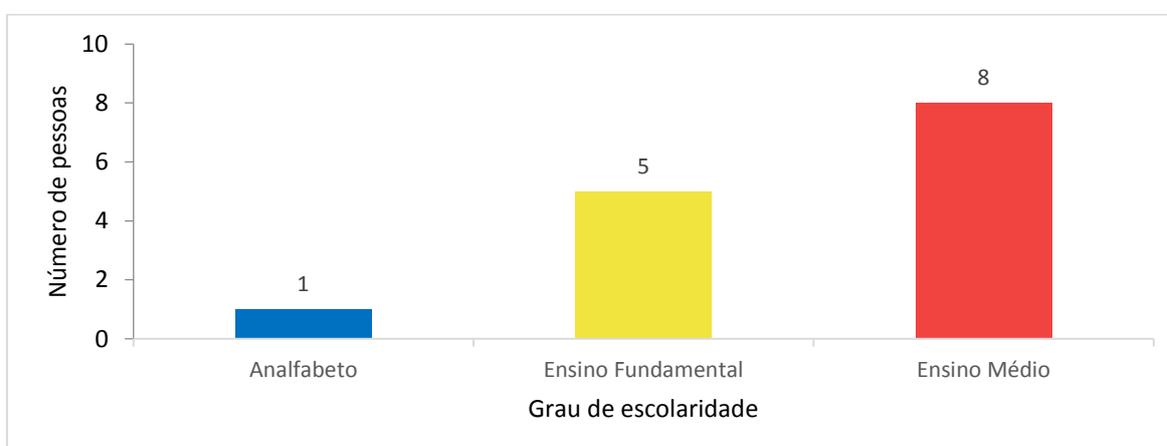


Fonte: Pesquisa de Campo, 2018.

Em relação ao índice de escolaridade a maioria dos moradores declarou ser alfabetizada e apenas um dos entrevistados afirmou não saber ler, nem escrever (Gráfico 5). Entretanto esses números são aparentes, uma vez que, os dados de campo mostram que o nível de escolaridade é considerado baixo, pois do universo de 14 entrevistados 6 declararam não ter concluído o ensino fundamental, outros 4 estão na faixa dos que não concluíram o ensino médio, enquanto que 4 estão na faixa dos que concluíram o ensino regular.

A propósito foi possível captar que esse baixo nível de escolaridade, atinge principalmente a população mais velha, uma vez que, a precoce ocupação destes em atividades agrícolas e doméstica, relacionado à ausência do ensino público na comunidade antigamente, foi um dos fatores que desencadeou esse inferior nível de escolaridade em São Miguel.

Gráfico 5 – Nível de escolaridade



Fonte: Pesquisa de Campo, 2018.

Atualmente o quilombo possui uma escola municipal que oferece acesso ao ensino até o 4º ano do fundamental. A escola (figura 19) é constituída em madeira, localizando-se na entrada da comunidade, ao lado da igreja católica. Quanto ao ensino médio, segundo os moradores, é ofertado somente no município de Itaubal, cujo, o deslocamento dos alunos é realizado através de veículos (ônibus, van ou Kombi) fornecido por meio do programa “Transporte Escolar Rural” do Governo Federal.

Figura 19 – Escola do quilombo de São Miguel do Macacoari



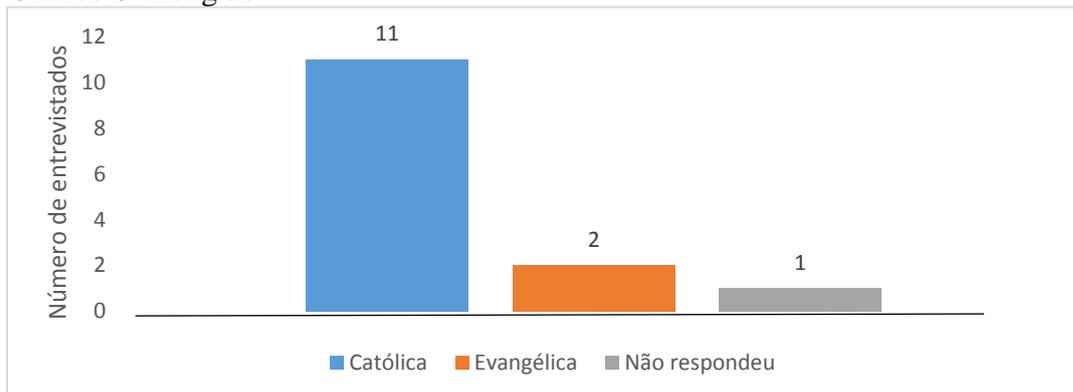
Autor: Danielson S. Iaparrá, em 09/12/2018

Em São Miguel não há um posto de Saúde equipado para o atendimento da população. Entretanto a distribuição de medicamentos, os primeiros socorros e o tratamento de pequena enfermidade é realizados sob o auxílio de uma técnica em enfermagem, numa pequena sala improvisada na sua própria residência. Lá também são realizadas consultas e avaliação médica quinzenalmente por um profissional da área, segundo os moradores. No caso de emergência e graves enfermidades o morador recorre a atendimentos especializados em Itaubal e, principalmente, em Macapá.

Com base nos dados levantados comprovou-se que no quilombo de São Miguel há uma predominância de moradores adeptos da religião católica. Esse fato decorre, principalmente, pela influência das festas religiosas realizada na comunidade que, geralmente, envolve a devoção ao Santo padroeiro e ao catolicismo rústico. Raro em tempos anteriores, os

dados evidenciam a expansão e consolidação do protestantismo no território brasileiro, assim como, em comunidades rurais de pequeno porte, como no caso da área em estudo. Ressalta-se que em São Miguel 11 respondentes afirmaram ser católicos, 2 protestantes e um não soube responder (Gráfico 6).

Gráfico 6- Religião



Fonte: Pesquisa de Campo, 2018.

Importante destacar que em São Miguel não há um templo físico de igrejas evangélicas. Contudo na entrada da comunidade há um templo da igreja católica (ver figura 20) que funciona como um espaço de sociabilidade, adoração a divindades religiosas, devoção ao santo padroeiro e também um espaço de organização de atividade lúdica em parceria com os moradores locais.

Figura 20 – Igreja católica de São Miguel



Autor: Danielson S. Iaparrá, em 09/12/2018

No quilombo, “Maranhão” (Morador da comunidade) é o sujeito que celebra as missas, rezas e novenas na ausência de um sacerdote. A celebração eucarística celebrada por um padre acontece, geralmente, uma vez por mês, ou em ocasiões especiais, como as festa religiosa em devoção ao Santo Padroeiro da comunidade.

A festa em devoção a São Miguel foi idealizada por Ana Teixeira e Domingos Garcia há quase cem anos, desde 1927. Antigamente, havia apenas ladainhas e prece a essa divindade, tempos depois veio à instrumentalização com viola e o “clarinete”. Os bois eram amarrados no tronco das árvores, para em seguida ser abatido e servir de refeição para os participantes como revela os relatos transmitidos por José a seguir:

Danielson: Como eram realizadas, em épocas passadas, as festas na comunidade o que mudou, o que ficou conservado? Com que intensidade os moradores participam destas festas?

José: Olha, é...antigamente parecia tudo mais atrasado, né?! As festas lá... a primeira festa, aqui, do santo... que nesse ano que eles, meus avós, chegaram aqui no Macacoari, meu avô tocou um capado que era somente pra ladainha, pra rezar ladainha, aí quando terminou aí já teve um que trouxe uma viola, e com essa viola fizeram a festa a noite toda (risos) sabe?... Aí foi... no outro ano trouxeram um clarinete, aí foi a viola com aquele instrumento, né?! Agora, a comida era por conta pra quem quisesse.

Danielson: quanto tempo já tem a festa do santo?

José: Quase cem anos né?! Quase cem anos.

Danielson: desde 1927?

José: é... desde 1927 não acabou a tradição ainda. Tem todo tempo. Antigamente, aqui debaixo dessas árvores, era dois, três bois amarrados.. a hora que tava faltando a comida, ia lá e matava... Hoje, no dia da festa tudo é grátis, no dia da festa religiosa.

Danielson: Quantos dias de festa?

José: Aqui são... Três dias... 27, 28 e 29, a festa religiosa, tem a festa profana, dançante, né?! Que é Uma semana após, e aí dá janta ainda, mas a maior parte é vendida até tal hora.

Danielson: Quem vende os produtos é só o pessoal da comunidade ou vem alguém de fora?

José: É.. é só o pessoal da comunidade.

Danielson: Vem gente de fora vender também?

José: Não.. quando vem a gente cobra taxa, pra alugar o lugar lá que tem. Era muito difícil, porque aqui não tinha comércio nenhum. O comércio aqui era no Santo Antônio, a gente atravessava por aqui era de pés, pra fazer as compras.

Danielson: Os moradores participam da festa?

José: Com certeza. Com certeza!

(José, quilombo São Miguel do Macacoari, 15/12/2018).

Essa festa religiosa é um momento marcante na vida dos quilombolas de São Miguel, tradicionalmente acontece nos dias 27, 28 e 29 de Setembro, além da fé é regada a distribuição de comidas e bebidas aos participantes. A missa acompanhada de cântico e preces em séries acontece nos dois primeiros dias de revência ao santo padroeiro. No dia 29, último dia da festa religiosa, um café da manhã é ofertado aos devotos, após é realizado a missa por

um padre católico e em seguida a marcha religiosa (procissão) em que a imagem do santo é carregada por fies que ao desfilar pela comunidade, entoam cantos, orações e promessas durante o cortejo.

Após a procissão é oferecido um farto almoço regado a feijoada, carne assada, caldo e outros. Através de bingos sorteios são realizados, o som do batuque é entoado pela caixa do marabaixo, pelos cânticos que rememoram o passado, a resistência e a luta dos ancestrais. A noite é oferecido um jantar para revigorar a energia dos participantes que dão seguimento ao festejo, muitas das vezes até o sol nascer no horizonte.

A festa profana é realizada uma semana após a festa religiosa. Ela marca o fim do festejo em devoção ao santo padroeiro São Miguel, o som mecânico contratado pelos organizadores repercute músicas urbanas nacionais e regionais (forró, arrocha, rock, melodi, techno brega e outros ritmos). Esse é o único dia do festejo em que comidas e bebidas são comercializadas pelos moradores do quilombo. Quanto às pessoas externa a comunidade que queiram comercializar produtos no último dia, é cobrado uma taxa para sua liberação. Esse momento evidencia as relações mercantis, cuja finalidade é o lucro.

Além de prover devoção a uma santidade religiosa do catolicismo, a festa do Santo é um momento de confraternização entre os moradores do quilombo que também abarca pessoas que residem na região do Macacoari, Itaupal, São Joaquim do Pacuí, Macapá e outras regiões. A propósito é por meio dessa a manifestação religiosa, do cântico, do batuque e da dança que os moradores de São Miguel do Macacoari reforçam a identidade política enquanto grupo remanescente de quilombo.

A figura 21 fotografada na residência de Estefânia durante a pesquisa de campo representa a imagem do Santo São Miguel, padroeiro do Quilombo, ao lado a imagem de Nossa senhora de Nazaré, santidade celebrada anualmente através de diversas manifestações religiosas na Amazônia.

A figura 22 é a representação atual do centro comunitário de São Miguel do Macacoari. Ali é o espaço em que é realizada a festa profana e religiosa, o bingo, o batuque, a dança, local onde os quilombolas entoam seus cânticos e rememoram seus antepassados. Espaço de reunião da associação dos moradores, de organização política e de confraternização.

A figura 23 foi registrada durante a pesquisa de campo no quilombo de São Miguel, retrata um momento pós-reunião no centro comunitário entre os quilombolas, o Chefe da Secretaria Extraordinária de Políticas Para os Povos Afrodescendente do Amapá - SEAFRO, Aluizio de Carvalho, o titular a época da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade

Racial-SEPPIR e também Ministro interino dos Direitos Humanos do Governo Temer, Juvenal Araújo. Na reunião foi possível captar discussões sobre o retorno do programa Brasil Quilombola, o melhoramento de políticas públicas voltadas para as comunidades quilombolas e também da criação de órgão municipais ligados a SEPPIR.

Dentre os debates e questionamentos, Maranhão (quilombola de São Miguel) questionou o ministro sobre a morosidade do processo de titulação das terras e da luta dos quilombolas para que seus direitos sejam garantidos e respeitados pela lei e pelo Estado. José (Presidente da Associação) relatou a necessidade dos quilombolas adquirirem uma patrulha mecanizada para viabilizar a atividade da agricultura. Além disso, houve debates sobre a destinação de emendas federais para a compra de instrumentos agrícolas, como também, sobre a importância da comunidade eleger um deputado federal que defenda sua bandeira de luta.

Figura -21 Imagem do Santo São Miguel ao lado da Imagem de N. S de Nazaré



Autor: Danielson S. Iaparrá, em 15/12/2018

Figura 22 – Centro Comunitário



Autor: Danielson S. Iaparrá, em 09/12/2018

Figura 23- Reunião no centro comunitário



Autor: Danielson S. Iaparrá, em 09/12/2018

A figura 24 é uma cozinha comunitária que serve também como refeitório durante o festejo religioso em devoção ao Santo padroeiro da comunidade. Já a figura 17 retrata uma estrutura construída para comercialização de produtos, bebidas e iguarias regionais durante a festa, principalmente a profana, realizada no último dia.

Figura 24 – Cozinha e refeitório da Comunidade



Autor: Danielson S. Iaparrá, em 09/12/2018

Figura 25 – Barraca utilizada como suporte em época de festa



Autor: Danielson S. Iaparrá, em 09/12/2018

A figura 26 retrata o senhor Maranhão, quilombola de São Miguel, que mediu e acompanhou o estudo sobre a comunidade, possibilitando com isso o estreitamento das relações entre o pesquisador e os moradores. Dentre tantas conversas informais durante sete trabalhos de campo realizado em dias alternados, presenciou-se, numa manhã do dia 9 de dezembro de 2018, hora antes da reunião dos quilombolas com as autoridades políticas, uma manifestação por meio da música, cantada pelo Maranhão. A propósito a música chama-se “Negro Nagô” de composição da pastoral da juventude e raiz, transcrita a seguir:

Eu vou tocar minha viola
 Eu sou um negro cantador
 O negro canta, deita e rola
 Lá na senzala do Senhor

Dança aí, negro nagô
 Dança aí, negro nagô
 Dança aí, negro nagô
 Dança aí, negro nagô
 Oh oh oh

Tem que acabar com essa história
 De negro ser inferior
 O negro é gente e quer escola
 Quer dançar samba e ser doutor

Dança aí, negro nagô
 Dança aí, negro nagô
 Dança aí, negro nagô
 Dança aí, negro nagô
 Oh oh oh
 O negro mora em palafita
 Não é culpa dele, não senhor
 A culpa é da abolição
 Que veio e não o libertou

Dança aí, negro nagô
 Dança aí, negro nagô
 Dança aí, negro nagô
 Dança aí, negro nagô
 Oh oh oh

Vou botar fogo no engenho
 Aonde o negro apanhou
 O negro é gente como outro
 Quer ter carinho e ter amor

Dança aí, negro nagô
 Dança aí, negro nagô

Dança aí, negro nagô
Dança aí, negro nagô
Oh oh oh

Fonte de inspiração do senhor Maranhão e dos quilombolas de São Miguel, essa música para eles retrata uma resistência cotidiana, assumida quando este grupo descendente de migrantes incorporou de fato e de direito a identidade política de remanescente quilombola.

Acrescenta-se que a música de composição da Pastoral da juventude e raiz desperta varias reflexões. O negro Nagô ora refere-se aos indivíduos escravizados no período colonial no Brasil, ora, ao negro que na atualidade sofre discriminação e é estigmatizado pela sociedade envolvente. Retrata a marginalização social e econômica do negro e ao mesmo tempo explana o não contentamento destes com a romantização da pobreza imposta. Por fim a música transmite a rebeldia, resistência e luta por direitos garantidos no texto constitucional, mas que na prática é cerceado pelo estado Brasileiro.

Figura 26 – Sr. Maranhão (Quilombo São Miguel do Macacoari)



Autor: Danielson S. Iaparrá, em 09/12/2018

A figura 27 retrata a imagem de Estefânia que transmitiu por meio da memória, a vida em São Miguel do Macacoari em épocas passadas. Filha de Ana Teixeira e Domingos Garcia, fundadores da comunidade, a velha declarada quilombola, relatou que nasceu e se criou em São Miguel, exercia atividades no roçado, pescava, ajudava a fazer farinha, pariu os filhos e cuidou dos netos no território onde até hoje vive. Sobre esses relatos transcreve-se a seguir:

Danielson: quanto tempo a senhora mora na Comunidade?

Estefânia: A mesma idade que eu nasci, eu aqui mesmo, foi aqui mesmo eu nasci.

Danielson: A senhora caçava, pescava aqui naquela época?

Estefânia: Eu caçava, eu pescava eu trabalhava em roça, tudo eu fazia aqui, tudo, criei teve meus filhos tudo aqui e criei, e meus netos tão se criando quase tudo aqui, os filhos dela (dona se referia as suas filhas que estavam no quintal, ajudando na produção de farinha).

(Estefânia, quilombo São Miguel do Macacoari, 15/12/2018).

Sobre as dimensões do território, Estefânia, mesmo com lapsos da memória relata que ainda é o mesmo, mas uma porção que servia como encurtamento do caminho para facilitar a retirada de bacaba pelos moradores, foi apropriado por Gaúchos com aval do INCRA. O “campo” que a mesma se refere é uma área destinada à plantação de grãos e localiza-se na entrada do ramal de acesso ao Quilombo de São Miguel. A quilombola ainda relata que trabalhava próximo do Anani, lembra da imensidão das matas, da fartura de frutos, de caças e do pescado que até hoje é abundante naquela região.

Danielson: A terra de vocês era maior, foi vendida uma parte, foi grilada?

Não é a mesma ainda, só o que o pessoal fizeram porque nós só trabalhava ali pro Anani do lado lá do mata fome que a gente trabalhava, essa parte aqui tudo era mata meu mano, tudo era mata, da estrada pra lá era aquelas ilhas, era bacaba isso aí essa parte aí era mangaba, bom um tempo desse tu atravessava enchia qualquer um barde desses branco de mangaba, aí esse pessoal veio um senhor pra cá diz que trabalhava no INCRA aí adoou, diz que foi dando terra, foi dando terra aí com uns seis anos e pouco venderam pra uns gaúcho, aí meteram a maquina aí derrubaram tudo isso aí, isso aí agora se eu tirar uma bacaba eu tenho que ir lá de distância pra tirar uma bacaba.

Danielson: E naquela época era bom tirar bacaba, caça era bastante?

Estefânia: Deus o livre meu mano era muito bom, seja pra apanhar uma bacaba, ajuntar mangaba, matar uma caça era rápido aí, tinha muito, agora é só campo, só campo mesmo, mas tem, assim mesmo ainda tem.

Danielson: Tem muito peixe ainda?

Estefânia: Agora peixe tem, ainda tem muito, ainda tem muito, e o pessoal mergulham e fazem coisas, mas ainda tem muito peixe, aqui eu vou lhe dizer que aqui é muito bom, o pessoal vem daí de fora, vem mariscar.

(Estefânia, quilombo São Miguel do Macacoari, 15/12/2018).

Os peixes que Estefânia alega ter em fartura desde os tempos passados é capturado no afluente do rio macacoari, batizado de rio preto (figura 28) pelos quilombolas de São Miguel, devido a cor escura da água. O igarapé caiçara e os diversos campos inundáveis (figura 29)

também são utilizados para a atividade pesqueira de subsistência dos moradores do quilombo e da região do Macacoari.

Figura 27 – Estefânia (Quilombo São Miguel do Macacoari)



Autor: Danielson S. Iaparrá, em 15/12/2018

Figura 28 – Rio Preto/afluente do Rio Macacoari



Autor: Danielson S. Iaparrá, em 09/12/2018

Figura 29- Campo inundável em meio a floresta



Autor: Danielson S. Iaparrá, em 04/05/2019

A partir das observações de campo foi possível compreender que o modo de vida dos quilombolas de São Miguel é baseado principalmente na atividade da pequena agricultura. Contudo a pesca artesanal é realizada cotidianamente pelos quilombolas, funcionando como uma atividade complementar de fundamental importância para subsistência do grupo.

A pesca é realizada, geralmente, com o suporte de uma pequena embarcação que adentra os furos ou brechas d'água em meio a floresta, chamado de "baixões", cujo, locais são propícios a ter pescado em abundância. A margem do rio é também o ponto de encontro para realização de tal atividade, as ferramentas utilizadas vão desde o anzol amarrado em linha de nylon até o uso de malhadeiras, tarrafas, zagaias (tipo de lança em ferro apoiadas em uma vara) e outros.

Uma estratégia habitual, realizada, pelos quilombolas de São Miguel é o ato de faxiar a beira do rio ao anoitecer. Amigos e parentes reunidos em dupla ou em pequenos grupos munidos com uma bateria de automóvel adaptada num farol, lanternas, zagaias ou arpões caminham até a margem do rio, muitas das vezes utilizam canoas que penetram nas brejas d'águas. Lá em silêncio, espionam com suas luminárias o rio, esperam o momento exato para que o peixe venha respirar até a superfície da água, o pescador a espreita e com sua habilidade adquirida ao perceber o movimento, lança a zagaia certa na presa, possibilitando assim o alimento do dia. O principal peixe capturado nessa modalidade de pesca, segundo os moradores, é o tucunaré.

Por motivo de prudência, respeito a natureza e aos seres encantados que lá habitam não é aconselhável somente uma pessoa vagar em meio a floresta e ao rio durante a noite, pois os perigosos são constantes e vão desde os animais peçonhentos (Serpentes venenosas e não venenosas mais letais como a sucuriju) até os seres mágicos guardiões das matas e dos rios.

A figura 30 a seguir é o resultado de uma pescaria realizada por dona Leci (moradora do quilombo), na imagem é possível enxergar peixes como: o jiju, traíra, acará e o tamuatá. Leci relatou que quase diariamente vai à beira do rio exercer a pescaria com anzol, utilizando como isca, minhocas e pedaços de carnes, às vezes estende a malhadeira antes do por do sol, indo busca-la ainda pela manhã, horas antes do meio dia.

Figura 30 – Peixes capturados no Rio Preto



Autor: Danielson S. Iaparrá, em 09/12/2018

A pesca como atividade complementar a agricultura é destinada a subsistência do grupo familiar, mas há momentos, em que o pescado é em parte comercializado ou trocado com mistura (Arroz, feijão, macarrão, óleo de cozinha e outros) nos dois pequenos comércios na própria vila ou até mesmo nas regiões adjacentes.

José (quilombola de São Miguel) proprietário de um pequeno comércio na sua própria residência relatou ser comum trocar produtos industrializados com pescado, caça, farinha e outros alimentos com os moradores locais. O mesmo vende seus produtos para os parentes e vizinhos através do fiado muita das vezes, onde a palavra de quitação da dívida no final do

mês vale mais que a assinatura de um documento que comprove tal endividamento. O pequeno caderno de anotações do que foi vendido ao cliente e a palavra dada sugere uma relação de confiança entre os sujeitos naquela comunidade.

Em São Miguel a maioria das famílias criam galinhas nos quintais ou a soltas (figura 31), a tarefa de cuidar e alimenta-las é de toda família, mas na maioria das vezes são os mais jovens que tomam para si essa responsabilidade. Milhos e sobras de refeição são os alimentos, geralmente, oferecidos a galinhas e pintos. Ovos e galinhas são destinados ao consumo familiar, mas há casos esporádicos de comercialização.

Figura 31 - Galinhas criadas a solta no quilombo



Autor: Danielson S. Iaparrá, em 09/12/2018

Em São Miguel a maioria dos moradores são membros de uma mesma família, residem naquele território desde o nascimento. Contudo foi possível observar e ouvir relatos que lá existe casas de veraneios ou de segunda residência, geralmente utilizada nos fins de semanas, feriados e momento de lazer. Alguns poucos pedaços de terras foram vendidos tempos atrás, fato que possibilitou a constituição dessas moradas, segundo relatos transmitidos por José.

Danielson: Algum pedaço da terra foi vendido, foi grilado por pessoas externas à comunidade?

José: Olha... e'... isso foi muito antes de virar quilombo. Vendiam um pedacinho de terra aqui e outro acolá, mas isso não comprometeu o desenrolar das atividades que eram desenvolvidas aqui, pra virar quilombo.

Danielson: Essas pessoas vivem na vila? O que Elas fazem? Plantam, caçam, pescam? Fazem atividades de lazer nos finais de semana apenas?

José: Essas pessoas que.. a maior parte é pro lazer. Que compraram as casas, né isso? Que pegaram os terrenos, A maior parte é pro lazer.

Danielson: De onde vieram e como se constituíram outros grupos familiares que não residiam na comunidade? O sr sabe De onde vieram e como constituíram esses grupos familiares, os que não residiam na comunidade?

José: Aqui é só família. É somente esse pessoal que compraram essas casas, terrenos, que vem no final de semana, da cidade de Macapá, pra veraneio, vem fazer passeio no final de semana, mas eles não são da comunidade. Os que moram mesmo na comunidade são todos da família.

Danielson: Algum morador ou familiar foi embora pra outra localidade?

José: Foram sim, muitos.

Danielson: Sabe qual o motivo?

José: É... falta de trabalho, de estudar, muitos foram pra Macapá, entendeu?! Estudando e trabalhando.

(José, quilombo São Miguel do Macacoari, 15/12/2018).

Muitos moradores e grupos familiares segundo José foram embora do quilombo para morar em Macapá. Os motivos dessa migração estão relacionados à ausência de posto de trabalho na localidade e busca de educação de qualidade. O ato de migrar encoraja sonhos, podendo ser considerado uma estratégia de recriação camponesa, pois ao melhorar de vida é o filho migrante que ajudará no sustento da mãe, do pai e da família, em São Miguel há casos assim.

Em relação aos mutirões, é o trabalho no roçado que desde os tempos passados inspira esse tipo de ajuntamento solidário entre os moradores de São Miguel. O mutirão era necessário para suprir a carência da força de trabalho, possibilitando menos desgaste físico e maior agilidade na derrubada do mato, plantação da raiz e colheita da mandioca. Sobre os mutirões em São Miguel em épocas passadas, relata Estefânia:

Danielson: Existia mutirão em época passadas:

Estefânia: Tinha, tempo de roçagem (pausa), derruba, era aquele, o calafate ajuntava um pouquinho daqui, um pouquinho dacolá, hoje é na roça do fulano, amanhã é na roça do fulano, amanhã é na roça do fulano, assim que era, a gente passava mês trabalhando assim, mas era rápido que a gente fazia. Agora meu mano, essa juventude hoje num querem nada, negócio de mutirão aqui não, só trabalha os velhos que já, que trabalhavam sempre é que trabalham que esses novatos agora num querem nada.

(Estefânia, quilombo São Miguel do Macacoari, 15/12/2018).

Acrescenta-se que nos mutirões, geralmente, não há uma obrigação por parte do auxiliado em remunerar em dinheiro os vizinhos convocados, entretanto, de acordo com a moral e os bons costumes é importante que o beneficiário possa retribuir aos eventuais convites daqueles que o ajudaram.

Os mutirões não são realizados apenas no ato de abrir a mata, plantar e colher a mandioca se desenvolve também através do processo de produção da farinha e da construção de casas, malocas e outros. A figura 32 retrata a construção de uma maloca com ajuda mútua entre os quilombolas de São Miguel. A matéria prima utilizada por eles foram folhas de ubuçu e paus de jabutizeiro retirados da floresta, somente os instrumentos de trabalho como o prego, o martelo e o serrote são bens industriais.

Figura 32 – Construção de choupana



Autor: Danielson S. Iaparrá, em 15/12/2018

Em São Miguel há duas casas de farinha, uma delas localiza-se atrás da residência da família Teixeira (Figura 33), se assemelha a uma choupana coberta com folhas de ubuçu, com as laterais abertas para facilitar a ventilação e a saída da fumaça. O forno é feito com pedaços de madeira e barro que apoiam uma chapa quadrada de ferro, cujo, as laterais são de madeira.

Antes da produção da farinha na casa de forno, é necessário cultivar a mandioca, para isso familiares e vizinhos se reúnem dividindo o trabalho por tarefa em suas respectivas áreas. Lá a terra é arada para em seguida a mandioca ser plantada, esse processo de trabalho é feito de forma manual e em regime familiar, onde não há assalariamento dos envolvidos na

atividade agrícola. Quando a força de trabalho não é suficiente, se recorre ao mutirão, prática comum em São Miguel.

Por exigir força, o arranque do tubérculo em meio ao roçado, assim como a prensagem e a ralação da mandioca é realizada pelos homens. As mulheres é reservado o descasque, peneiramento, secagem e às vezes até a torrefação da farinha.

Figura 33 - Casa de Farinha



Autor: Danielson S. Iaparrá, em 15/12/2018

Importante destacar que durante a pesquisa de campo acompanhou-se todo o processo de beneficiamento da mandioca, que vai desde o descasque até a última etapa que culmina na torrefação e transformação em farinha. Sobre esse processo relata Maranhão:

Danielson: Como é o processo de produção de farinha?

Maranhão: A gente vai à roça arranca, descasca faz todo o processo, lava a mandioca bem lavada, passa naquele triturador e depois leva para caixa, espreme no tipiti, retira o tucupi (inaudível) depois vai para o forno para o processo da farinha. É um processo complicado mais é fácil de produzir.

Danielson: Quais são as etapas?

Maranhão: A etapa mais complicada é essa que eles estão fazendo, descascando e ralando (inaudível) veja que o triturador está montado e triturando, depois retira-se a tapioca, depois passa no tipiti para retirada do tucupi que resta. Após isso é só torrar, está concluído.

Danielson: Desse processo o que se aproveita?

Retira-se o tucupi que é vendido, a tapioca também que fica em duas etapas, em farinha de tapioca e em goma, o processo é esse, é difícil e ao mesmo tempo é fácil.

A mandioca (figura 34) é o componente básico do sistema de produção agrícola dos quilombolas de São Miguel, destina-se tanto para comercialização, quanto para o consumo familiar. Ao chegar a casa de farinha é primeiramente descascada, suas raspas e sobras do peneiramento serve como alimento para porcos. Após o descasque é colocada em repouso em várias bacias de alumínio cheias de água para amolecê-las (figura 35), tarefa que é destinado às mulheres.

Após a etapa do amolecimento da mandioca, a água da bacia é retirada e posta em cima de uma cadeira em plástico próxima do indivíduo que manuseia o ralador (Figura 36). Esse instrumento é adaptado num motor de embarcação, interligado a uma espécie de correia que move o ralador, conhecido como abacaxi pelos quilombolas de São Miguel por se assemelhar com a fruta. A figura 37 além de retratar uma das etapas do processo de produção de farinha, indica uma relação de aproximação entre o moderno através do motor elétrico e do tradicional por meio do recipiente feito artesanalmente em madeira, conhecido como gamela, tendo como atributo aparar a mandioca triturada.

Após essa etapa chega o momento de prensar a massa no tipiti (Figura 38) para retirada de um líquido que é depositado numa bacia em alumínio para separa-los em goma de tapioca e tucupi. O instrumento que espreme a massa é uma espécie de fibra feita de forma artesanal pelos quilombolas de São Miguel.

Depois de prensada e seca, as fibras da mandioca passam pelo processo de peneiramento (retratado na figura 39). São as mulheres responsáveis pelo ato de peneirar a massa num utensílio de aro em madeira, revestido em tela de seda, tendo como função fragmentar os farelos da mandioca em pequenos grãos. Após esse processo, a massa é colocada num recipiente em madeira para ser esfarelada (Figura 40), tarefa que também cabe às mulheres.

O forno é aquecido com lenhas (Figura 41) retirado da floresta. Feito o fogo e esquentado a chapa em ferro, chega o momento da torrefação da farinha (Figura 42) que geralmente fica sob responsabilidade do homem. Depois de torrada é ensacada, servindo como alimento do grupo familiar e outra parte é destinada a comercialização no próprio quilombo e regiões adjacentes quando em fartura, serve também como moeda de troca com outros alimentos.

A mandioca como parte da dieta alimentar dos quilombolas de São Miguel, pode ser: cozinhada (macaxeira); da goma se faz o beiju amanteigado, a tapioca doce, caldo, cola e outros; o tucupi feito do sumo da mandioca serve de condimento alimentar típico da

Amazônia, aproveitado como elemento do tacaca, ensopado no pato (pato no tucupi) e galinha (galinhada) como também, ensopado em semente picantes, vendidos na feiras locais.

Figura 34 – mandiocas e raspas de mandioca ensacada



Autor: Danielson S. Iaparrá, em 15/12/2018

Figura 35 – Mandiocas mergulhadas em bacias com água



Autor: Danielson S. Iaparrá, em 15/12/2018

Figura 36- Mandioca triturada no ralador



Autor: Danielson S. Iaparrá, em 15/12/2018

Figura 37 – Mandioca prensada no tipiti



Autor: Danielson S. Iaparrá, em 15/12/2018

Figura 38 – Massa da mandioca na fase de peneiramento



Autor: Danielson S. Iaparrá, em 15/12/2018

Figura 39 – Esfarelamneto



Autor: Danielson S. Iaparrá, em 15/12/2018

Figura 40 – Lenhas ao chão



Autor: Danielson S. Iaparrá, em 15/12/2018

Figura 41 – Torrefação da farinha



Autor: Danielson S. Iaparrá, em 15/12/2018.

Importante esclarecer que lógica econômica dos quilombolas de São Miguel, desde os tempos antigos, tem como base a subsistência e reprodução simples de capital, ou seja, estão inseridos na lógica de vender um produto para comprar outro produto (M-D-M/Mercadoria-Dinheiro-Mercadoria), como também, na troca de uma mercadoria por outra mercadoria. Nos relatos transmitidos por José podemos chegar a essas considerações:

Danielson: Vocês produziam farinha? Como era a casa de farinha? Era pra consumo familiar ou era pra vender em outra região?

José: Tudo era pra alimento e pra vender, que nesse tempo era da agricultura que todo mundo dependia. Precisava vender pra comprar outras coisas.

Danielson: Vocês vendiam onde? Aqui mesmo na região ou vocês iam pra Macapá?

José: Por aqui.. Tô falando aqui.. Aqui era o seguinte, que é como eu tô falando, o comércio mais próximo era no Santo Antônio. Então se tornava a coisa mais fácil pra Macapá, que botava no bote e ia bater pra Macapá. No barco ia lá pra Macapá, pra vender lá. Quando era pouco, o meu avô pegava, colocava nas costas e ia vender no Santo Antônio.

Danielson: O senhor lembra se até hoje ainda há troca de mercadoria? Por exemplo, aqui vocês produzem farinha, aí tem um outro morador que tem peixe pra fazer a troca?

José: Sim, com certeza. Isso é normal aqui. Isso é banal. Porco, farinha, com qualquer coisa você troca. A pessoa chega com um tanto de farinha pra trocar e aí troca. Entendeu? A farinha era uma moeda de troca. A única moeda de troca que tinha na época, era isso.

Danielson: Peixe também?

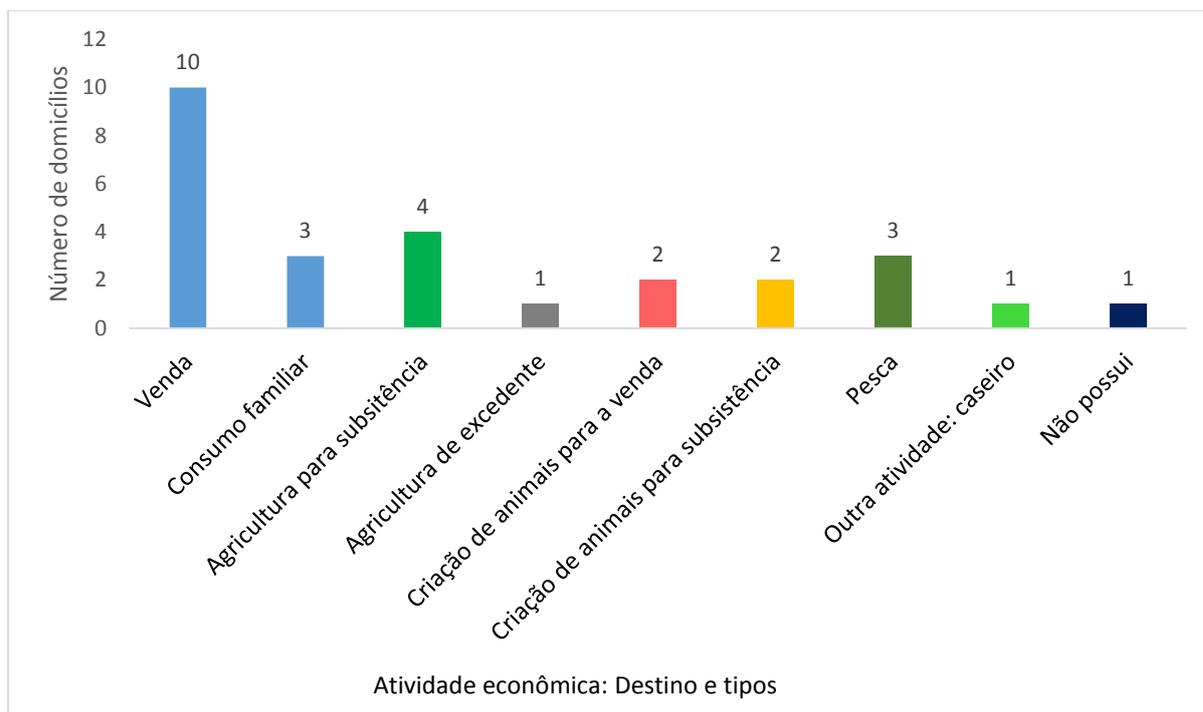
José: Não.. o peixe, naquele tempo, não precisava comprar. Só alguém, quando tava ruim mesmo. Entendeu? O pessoal mesmo trocava um com o outro.

(José, quilombo São Miguel do Macacoari, 15/12/2018).

O quilombola ao ir vender seu produto seja no quilombo, nas regiões vizinhas ou mesmo nas feiras da capital, como acontecia antigamente, tinham duas possibilidades: Primeiro poderiam entrar na lógica de “vender para comprar”, onde o fim é sempre comercializar a mercadoria através da transação monetária, para comprar outra mercadoria. A segunda opção seria trocar sua mercadoria, principalmente a farinha, por outra mercadoria, sem a intermediação do dinheiro em espécie. Diante disso podemos entender que os quilombolas não entram na lógica de acumulação, se inserindo, portanto, na base econômica simples de produção e reprodução.

O gráfico 7 retrata as principais atividades econômicas realizadas pelos quilombolas de São Miguel do Macacoari. No gráfico é possível compreender que dos 14 respondentes 4 disseram exercer a atividade agrícola de subsistência e 1 de excedente, 2 criam animais unicamente para o comércio e outros dois apenas para o consumo familiar. Em relação a pesca 3 pessoas disseram ser sua principal atividade econômica, 1 exerce a profissão de caseiro unicamente e outro relatou que não pratica atividades econômicas na atualidade. Diante disso os dados reforçam mais uma vez que modo de vida dos quilombolas se insere na lógica de produção e reprodução simples.

Gráfico 7 – Principais atividades econômicas



Fonte: Pesquisa de Campo, 2018.

A partir das observações de campo, revelou-se em São Miguel que a natureza é um fator importante para reprodução do modo de vida quilombola. O percurso dos moradores ao rio na busca do pescado ocorre cotidianamente, lá adentram nos furos d'água e igarapés com suas canoas motorizadas e não motorizadas, estendem suas redes ao rio, andam nos campos alagados a procura de capturar o jabuti com as próprias mãos, no cerrado vagam caçando o tatu. Na floresta embrenham-se na busca do açaí, da bacaba, às vezes para retirada da folha do ubuçu e pedaços de pau para construção de choupanas. Assim é vida de homens e mulheres, sejam velhos, crianças e adolescente no território onde o saber tradicional é transmitido por mais de 90 anos.

Nos quintais dos moradores observou-se árvores frutíferas, pequenas plantação de melancia, abacaxi, abobora e maxixe. No campo de vôlei as crianças praticando atividade esportiva, garotos andando a cavalos pela comunidade. Através da memória transmitida pelos mais velhos compreendeu-se a constituição da comunidade, as casas feitas de palha, a iluminação por lamparina, a conservação dos alimentos a salga e a utilização de cavalos como único meio de transporte no passado.

Danielson: O senhor lembra como eram as casas, a roça, o transporte, a iluminação, a conservação dos alimentos dos tempos anteriores?

José: Sim, lembro. As casas era de palha. As palhas eram tecidas com Buruti. A iluminação era lamparina. A conservação do alimento era sal, né?! A gente salgava os alimentos.

Danielson: E os meios de transporte?

José O meio de transporte era cavalo, entendeu? E a pés. A maior parte era de pés.

Danielson: como era o cultivo das roças?

José: As roças? As roças era de mato, né?! As pessoas plantavam, cortavam as árvores e cultivavam, entendeu? Tudo era norte. Tudo era na braba. Arrancava a mandioca, colocava nos paneiros, colocava nas costas e andava léguas.

(José, quilombo São Miguel do Macacoari, 15/12/2018).

Mesmo considerada uma comunidade rural, distante geograficamente dos principais centros urbanos do Amapá, São Miguel do Macacoari não está isolada da sociedade urbano-industrial nem dos elementos da modernidade, suas relações estão marcadas e mediadas por influências ideológicas que chegam através do rádio, televisão, mídias sociais, como também por meio dos vinculo culturais, políticos, econômicos e educacionais.

Ao considerarmos a comunidade quilombola em estudo como sociedade tradicional, afirma-se, apoiado em Suzuki (2013) que ela mantém os vinculos de distanciamento e aproximação em relação à sociedade urbano-industrial. Distanciamento por manter certa dependência em relação a natureza e seus recursos, além do que seu modo de vida estar marcado por simbologias, mitos, lendas, seres encatados. Aproximação pelo fato dos individuos consumirem alimentos industriais, manterem intercambios em niveis distintos com a sociedade urbana, como também, por se apropriarem dos signos da modernidade.

Depara-se em São Miguel, portanto, com um modo de vida marcado pela interligação entre o moderno e o tradicional, o artesanal e o industrial, o material e o imaterial revelado pelos dados de campo e pelas figuras anteriormente analisadas.

Quanto ao território quilombola de São Miguel, sua titulação definitiva conflita com interesses de atores hegemônicos do capital privado, principalmente da agricultura capitalista que se expandiu naquela região, ameaçando desfigurar um modo de vida baseado nas relações de vizinhança e compadrio, como também, ameaçando expropriar o território tradicional.

Sua continuidade enquanto território quilombola é fundamental, não somente para garantir a produção econômica baseado na agricultura, na pescar, no extrativismo, mas também para garantir reprodução cultural, religiosa e mística repassadas por seus ancestrais.

A garantia do território reproduz a territorialidade quilombola, construída e revelada através da memória pelos velhos de São Miguel. São as recordações do passado que dão significado e sentido ao território, a antiga roça, a primeira festa religiosa, a fartura da caça e da pesca. A territorialidade também se constroi através das práticas cotidianas vinculadas ao trabalho na roça, nas idas e vindas ao rio, na construção de instrumentos artesanais, nas atividades religiosas, na resitência e luta pela permanência no território que compõe um modo

de vida material e imaterial em São Miguel do Macacoari.

3.3. Da comunidade urbana Lagoa dos Índios a comunidade rural São Miguel do Macacoari: a realidade fundiária e a constituição do quilombo como modo de vida

Nesta seção procura-se discutir a realidade fundiária no âmbito específico das comunidades Lagoa dos Índios e São Miguel do Macacoari. Neste sentido fizemos levantamentos no sítio eletrônico do INCRA e FCP, cujo objetivo, foi averiguar a real situação dos processos administrativos, como também, aplicamos questionário semiestruturado para fins de identificar se ambas se reconhecem como grupo quilombola e se querem ou não a titulação definitiva do território.

Antes de analisar especificidade da política fundiária a nível local, buscamos compreender a demanda da regularização dos territórios em nível de Brasil. Diante disso a tabela 1 a seguir, sobre a regularização dos territórios quilombolas, demonstra em números absolutos que poucos títulos foram emitidos no governo do Presidente Fernando Henrique Cardoso, concernente ao período de 1995 a 2002. Segundo Fiabani (2015) nesse governo alguns títulos não tiveram valor legal, pois foram emitidos em terras de terceiros.

TABELA 1: BRASIL – REGULARIZAÇÃO DOS TERRITÓRIOS QUILOMBOLAS

Anos	Títulos emitidos	Hectares Regularizados	Territórios Contemplados	Comunidades Beneficiadas	Famílias Favorecidas
1995 a 2002	46	775.441,1723	43	91	6.778
2003 a 2010	75	212.614,8680	66	99	5.147
2011 a 2014	50	20.891,5778	20	28	1.162
Total	171	1.008.947,6181	129	218	13.087

Fonte: INCRA/ 2014. Elaboração e Organização: Danielson Iaparrá, 2019.

Ainda sobre a tabela 1, anterior, observa-se que nos anos de 2003 a 2010 já no governo do Presidente Luiz Inácio Lula da Silva, houve um pequeno avanço no quadro de títulos emitidos pelo INCRA, somando um total de 75 em todo território nacional, enquanto no período anterior foi de 46. No entanto, com relação aos hectares, houve uma redução, já que dentre os anos de 1995 a 2002 foram 775.41,1723 e, no período de 2003 a 2010, foi de 212.614,8680, uma redução significativa. Em relação aos territórios contemplados, os números passam de 43 no período de 1995 a 2002, para 66 nos anos de 2003 a 2010. As comunidades

beneficiadas passaram de 91, nos anos de 1995 a 2002 e, no período que corresponde os anos de 2003 a 2010, as famílias contempladas chegaram a 99. Entretanto, as famílias favorecidas nos anos de 1995 a 2002, foram de 6.778, superando em cerca de 1.631 as famílias contempladas nos anos de 2003 a 2010 que foi de 5.147.

Nos primeiros quatro anos do governo da Presidente Dilma Rousseff de 2011 a 2014, os títulos definitivos continuaram a serem emitidos, os territórios contemplados e as famílias beneficiadas. No entanto os números são baixos, já que estimativas do INCRA indicam que no Brasil existem mais de três mil comunidades quilombolas. Em números absolutos, baseado na tabela 1, do ano de 1995 a 2014, exatos 19 anos, somente 171 títulos definitivos foram emitidos. Em relação aos hectares tiveram significativa redução, influenciando negativamente na prática extrativista e agrícola dos quilombolas, pois uma área extensa é fundamental para exercício de tais atividades.

Possivelmente, a não regularização definitiva dos territórios quilombolas em números significantes no período de 1995 a 2014, denota que não há priorização de alavancar essa política por parte do Estado brasileiro, visto que, as superintendências regionais do INCRA, lidam com escassos recursos financeiro, técnico e de pessoal. Isso atrelado ao pleito burocrático e forças políticas contrárias no Congresso Nacional, inviabilizam ainda mais o desenvolvimento da regularização dos quilombos.

Sobre os números exposto na tabela 1, referente a regularização de áreas de quilombo, podemos afirmar que são baixos se compararmos aos estabelecimentos agropecuários, que de acordo com o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE ocupam aproximadamente 40 % das terras agrícolas em todo território nacional.

Cabe considerar que umas das principais demandas dos grupos de quilombo além da titulação definitiva do território é a reivindicação em torno do encolhimento de suas áreas, fato que implica na redução do plantio agrícola e na produção de gêneros úteis à sociedade, pois grande parte das comunidades quilombolas tem especificidade camponesa, atuando na pequena agricultura familiar.

Vale ressaltar que o agricultor familiar é o principal responsável pela segurança alimentar do povo brasileiro. Segundo Fernandes, Welch e Gonçalves (2014) baseados no censo agropecuário 2006, o agronegócio ocupa 76% de áreas agricultáveis e o valor de sua produção bruta chega a 62%, cerca de 89 bilhões de reais, por outro lado, os camponeses geram cerca de 38%, ou 54 bilhões de reais utilizando 24% das terras. Esses dados demonstram que a agricultura camponesa produz mais gêneros úteis a comunidade em menos

áreas, demonstram também que são responsáveis por grande parte da riqueza gerada no Brasil.

Em relação aos processos abertos por região até o ano de 2013, a tabela 2, evidencia que foram mais de 1200 comunidades que solicitaram junto às superintendências regionais do INCRA em todo Brasil a abertura de processos administrativos que inicia através de manifestação expressa em ofício pela parte interessada. A tabela também expressa que foi a região Nordeste com 681 pedidos, que mais solicitou a abertura de processo para fins de estudo fundiário, seguido da região sudeste com 258, Sul 131, Centro Oeste 106 e Norte 105.

TABELA 2: BRASIL – PROCESSOS ABERTOS POR REGIÃO

REGIÃO	Nº DE PROCESSOS ABERTOS
NORTE	105
NORDESTE	681
CENTRO OESTE	106
SUDESTE	258
SUL	131
TOTAL	1281

Fonte: INCRA/ 2013. Elaboração e Organização: Danielson Iaparrá, 2019.

A propósito os números de setembro de 2014 do INCRA, revelam um total de 1.386 processos abertos em todas as superintendências regionais no Brasil, sem a contabilização dos números dos Estados do Acre e Roraima, e do município de Marabá/PA).

A região norte embora tenha uma significância cultural no cenário Brasileiro, possuindo várias comunidades com características de quilombo, foi apenas a quinta região em números de processos abertos até o ano de 2013. Possivelmente esse baixo número está associado a ausência de diálogo entre o poder público e as comunidades em relação a importância jurídica da regularização fundiária. Outras evidências denotam que o fato da titulação tornar a terra inalienável, retirando-a do mercado imobiliário e cedida para fins de uso comum gera discordâncias entre os moradores das comunidades, muitas vezes inviabilizando a abertura o processo junto ao órgão competente.

Segundo o diagnóstico de Silva, M (2012) sobre as comunidades quilombolas no Estado do Amapá, até o ano de 2011, foram identificadas 138 comunidades com características de quilombo, deste total apenas 33 tinham a certidão de reconhecimento emitida pela Fundação Cultural Palmares até o ano de 2012. Em dados atualizados pela portaria nº88/2019 as certidões às comunidades remanescentes emitidos pela FCP no Amapá somam um total de 40. Destes números, apenas 4 territórios tiveram título definitivo expedido, conforme o quadro 1, a seguir:

QUADRO 1: AMAPÁ – QUADRO DE TERRITÓRIOS TITULADOS						
Comunidades	Nº Famílias	Área (Hectares)	Município	UF	Etapa	Ano
Curiaú	108	3.321,8931	Macapá	AP	Titulado FCP	1999
Conceição Do Macacoari	20	8.475,4710	Macapá	AP	Titulado INCRA	2006
Mel Da Pedreira	25	2.629,0532	Macapá	AP	Titulado INCRA	2007
São Raimundo do Pirativa	13	23,4184	Santana	AP	Titulado SPU	2013
04 Comunidades Tituladas	166	37.844, 817	-	-	-	-

Fonte: INCRA/ 2014, Elaboração e Organização: Danielson Iaparrá, 2019.

O quadro 1 retrata que o Curiaú, localizado no perímetro urbano da cidade Macapá, foi o primeiro território reconhecido e regularizado como quilombola no Estado do Amapá, o órgão responsável pela titulação foi o Ministério da Cultura, por meio da Fundação Cultural Palmares (FCP). À época essa comunidade tinha 108 famílias constituídas no território e a extensão da área delimitada foi de 3.321, 8931 hectares. Sete anos após o Curiaú, veio a titulação emitida pelo INCRA a comunidade Conceição do Macacoari, cujo, o número de famílias contempladas somam um total de 20, e hectares chegam 8.475,4710. Em 2007 o INCRA concede título definitivo a comunidade de Mel da Pedreira, beneficiando 25 famílias e delimitando uma área de 2.962,0532 hectares.

Ainda sobre o quadro 1, fica evidenciado que depois de um período de seis anos é emitido o título definitivo a uma comunidade quilombola, esta fora do município de Macapá. São Raimundo do Pirativa, localizada no município de Santana foi a quarta comunidade a ter o título coletivo e pró-indiviso outorgado no Amapá, foram mais de 23 mil hectares delimitados e 13 famílias contempladas. A autarquia responsável pela emissão foi a SPU (Superintendência de Patrimônio da União), através do artigo 2º da portaria nº 329, de 07 de novembro de 2013 publicada no DOU declarou a titulação da área como quilombola. Segundo Silva (2017) o fato dessa comunidade está localizada em área integralmente de marinha, sua jurisdição ficou sob responsabilidade da SPU, ligada ao Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão.

Esse universo de quatro comunidades tituladas até o presente momento é pequeno se levarmos em consideração a construção histórico geográfica das comunidades quilombolas no Amapá que ultrapassam o universo de 130 com características de quilombo, segundo

diagnostico de Silva (2012). Por outro lado se colocarmos o recorte temporal do ano 1999 quando a primeira comunidade foi titulada no Amapá e o termino dessa pesquisa em 2019, são exatos 20 anos, e somente 4 territórios foram regularizados. Isso denota mais uma vez um desrespeito aos dispositivos constitucionais por parte do Estado Brasileiro e que a dívida histórica ainda não foi paga aos negros escravizados e seus descendentes.

Em dados recentes publicados no sitio eletrônico do INCRA sobre o andamento processual relativo a regularização fundiária no Amapá, as comunidades com processos administrativos mais adiantados são as seguintes: Rosa, Cunani, Ambé e São Tomé do Apurema, conforme apresentado no quadro 2.

QUADRO 2: AMAPÁ – RTID PUBLICADOS						
Comunidade	Nº De Comunidades	Nº De Famílias	Área (Hectares)	Município	UF	Etapa
Rosa	1	17	4.984,4857	Macapá	AP	RTID
Cunani	1	38	36.342,3459	Calçoene	AP	RTID
Ambé	1	53	14.105,8970	Macapá	AP	RTID
São Tomé do Apurema	1	18	2.176,7670	Tartarugalzinho	AP	RTID

Fonte: INCRA/ 2019, Elaboração e Organização: Danielson Iaparrá, 2019

Essas comunidades relativa ao quadro 2 tiveram o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação - RTID publicados no DOU e no Diário Oficial da unidade Federativa, consistindo na terceira etapa do processo administrativo de um total de seis. Essa etapa ainda consiste na manifestação de entidades oficiais no prazo comum de trinta dias, depois as pessoas interessadas terão direito de contestar o relatório junto ao Comitê de Decisão Regional – CDR num prazo de 90 dias, caso não haja problemas na fase de contestação é feito um portaria de reconhecimento do território que consiste na quarta fase. A quinta fase consistirá na desobstrução dos não quilombolas do território e com possível pagamento de indenização pelas benfeitorias realizadas de boa fé.

Caso todas as fases do andamento processual desses territórios forem cumpridas por parte do Estado brasileiro, chegará a fase derradeira que é a expedição do titulo, momento de festa das comunidades e o Amapá passará de 4 para 8 territórios regularizados.

Após essa breve conjuntura da politica fundiária dos territórios quilombolas, trataremos em diante, discutir especificamente a realidade fundiária das comunidades Lagoa dos Índios e São Miguel do Macacoari. Neste sentido, colhemos dados quantitativos por

meio de questionário semiestruturado e realizamos entrevista qualitativa indagando os moradores das áreas em estudo sobre o ato de: auto atribuição como quilombola; Se a família é favorável ou não a titulação da área; e sobre conhecimento da comunidade em relação política quilombola.

A comunidade Lagoa dos Índios, que segundo a historiografia e relatos tem suas raízes ligadas a africanidade negra e que se territorializou e vive por mais de 200 anos na região Oeste do município de Macapá, não se autoreconhecia como grupo quilombola até o ano de 2015. Em nosso trabalho de conclusão de curso em geografia, denominado “O Quilombo e a cidade: modo de vida na comunidade Lagoa dos Índios/AP e as transformações do Território” defendido em 2015 aplicamos questionário com o universo de 29 pessoas residente nessa comunidade, chegando a conclusão que 59% dos entrevistados não se consideravam quilombola e apenas 41% se auto denominavam.

Mesmo certificada pela Fundação Cultural Palmares - FCP desde o ano de 2005¹⁹, nos termos do § 4º do art. 3º do decreto nº 4887/2003, essa comunidade é marcada pela falta de coesão em grupos familiares, principalmente quando se falava em titulação definitiva e transformação em território quilombola de fato e de direito.

Silva (2017) em sua tese de doutorado sobre “A titulação das terras das comunidades tradicionais quilombolas no Brasil” também comprovou que na Lagoa dos Índios existe falta de coesão entre os moradores em relação a titulação do território quilombola. O autor ainda relata que os representantes da CONAQ/AP²⁰ denunciam que há uma família no quilombo que não aceita a titulação pelo fato de possuírem uma propriedade que tem um Igarapé e um açcaizal.

Provavelmente os denunciante se referem a Lagoa de fora, localizado as margens da bacia hidrográfica do Igarapé da fortaleza, retratado na figura 4 e 5 dessa dissertação, pois nessa região há uma predominância de vegetação de várzea onde se destaca o açcaizal, o rio e o pescado em abundância, como também é marcada por inúmeras propriedades privadas que inviabilizam o acesso dos moradores, pelo fato de estarem cercadas.

Importante esclarecer que a auto atribuição como grupo quilombola é previsto no decreto 4887/2003, e colocado como elemento fundamental para identificar o sujeito como membro da comunidade. Essa condição o identifica como símbolo de resistência na luta

¹⁹ De acordo com Fundação Cultural Palmares a Lagoa dos Índio foi certificada pela portaria 32/2005 de 19/08/2005.

²⁰ Coordenação Estadual de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Estado do Amapá.

contra a opressão sofrida, historicamente. Os identifica, sobretudo, como bravos homens que lutam pela permanência em suas terras e na reprodução de seus núcleos familiares.

A regularização fundiária da comunidade Lagoa dos Índios, caso em estudo, enfrenta dificuldades no andamento processual, devido, principalmente a indecisão dos moradores em relação a titulação definitiva. Os dados apontam que a maioria dos membros da comunidade, não concorda com regularização da área. Conforme gráfico 2.

Embora a abertura administrativa do processo de regularização da área tenha sido elaborada em 23/03/2004, os números apontam que, na atualidade, 69% dos moradores daquela comunidade não querem a titulação definitiva do território. Um dos entraves colocados pelos moradores é a impossibilidade de futuramente não poderem vender a terra, já que a mesma como colocado anteriormente, se torna inalienável, ou seja, não pode ser comercializada, cedida ou alugada, pois se torna de uso coletivo, exclusivo dos quilombolas.

O Senhor Valter, morador da comunidade, relata em entrevista aos pesquisadores sobre esse impasse da regularização fundiária no território em questão:

A comunidade não concordou, a comunidade achou melhor cada um manter seus espaços como estão, como uma propriedade que as pessoas tem seu livre arbítrios sobre sua área. Pois sabemos quando uma área passa a ser reconhecida, se a pessoa tem ela, não perde mais por que em função disso é uma área secular, ela foi reconhecida como uma área quilombola, então hoje nós somos uma comunidade quilombola, nós não somos uma comunidade definida, não foi demarcada a área e tombada para um documento só. As famílias aqui não aderiram o processo de demarcação de área, quando passa por esse processo passa a gerenciar só um documento, então as pessoas acham que cada um deve ter autonomia sobre seu pedaço, as pessoas não querem perder sua autonomia, então não concordaram com o processo que é o último para demarcação da área. Então as pessoas que estão lutando hoje por trás que essas lutas aí que tem para se transformar em uma comunidade quilombola de fato e de direito são as pessoas que foram pra cidade que são da comunidade, são remanescente, mas eles não tem poder de decisão por que lá nos autos do Programas diz que quem decide quem vai passar são os moradores daqui, os que aqui estão por que são eles que estão dando essa possibilidade de ser comunidade quilombola ainda por que estão por aqui ainda, são resistente, estamos aguardando, o processo ainda não está definido o juiz veio aqui e indeferiu por que ele perguntou quem quer? Nós tem casa aqui, moram aqui não, quem não quer? A outra parte aonde moram? Moram ali, moram aqui. Então pronto, quem mora aqui é quem decide por que se não como ele (o juiz) falou vou deixar a comunidade num estado conflituoso aqui, os que tão lá fora querendo voltar por que o programa possibilita isso, não é que seja que vai acontecer, até por quê quando passa pra quilombo vão verificar se a área que foi tombada, se os que foram pra cidade permite os que tão fora possam voltar, não é uma certeza de voltar, isso é pouco esclarecido. Maior parte acha que não, passando pra quilombo automaticamente já podem ocupar novas áreas. Isso é assim as áreas que serão reconstituída para a comunidade no caso que passe é em função dos que estão aqui. (Entrevista realizada em 23 de julho de 2014).

Nos relatos, seu Valter reforçar a não concordância da maioria dos moradores em não aderir ao processo de regularização do território, pois segundo o morador, eles perderiam a autonomia sobre suas terras, a titulação definitiva tiraria essas terras do mercado imobiliário e a impossibilidade desses sujeitos se desfazerem da mesma.

É importante destacar que a maioria das pessoas que residem no ramal do Murarema (declaradas não quilombolas), também são contrárias à regularização fundiária do território Lagoa dos Índios. Pois legalizada a terra, por força da lei, os moradores não quilombolas devem desocupa-las e o Estado indeniza-los pelas benfeitorias realizadas.

Segundo os moradores, em 2010, houve na comunidade, uma audiência pública com o Juiz Federal da 2º vara de Macapá, Sr. João Bosco, representante do Ministério Público Federal, acompanhado da então vereadora na época Cristina Almeida, que veio com o intuito de investigar se os moradores queriam que a área se transformar-se em quilombo de fato e de direito. A maioria não concordou como evidenciado anteriormente. As pessoas que concordaram com a regularização da área, segundo relato de moradores, eram parentes que moram nos bairros adjacentes da cidade, são sujeitos que venderam seus lotes e, com o propósito de retornar as terras, apoiaram a titulação definitiva do quilombo.

Figura 42 – Audiência pública na Lagoa dos Índios



Fonte: Blog da vereadora Cristina Almeida, 2014.

Outra questão que se coloca é que a grande maioria dos entrevistados não conhece a política de regularização das terras de quilombo, suas etapas, seus direitos, até a titulação definitiva, que é reflexo da impotência do Estado, através de seus órgãos públicos, em esclarecer os procedimentos, os benefícios da delimitação da área. Essa falta de diálogo, talvez seja proposital, já que, historicamente, o Estado sempre serviu aos interesses das elites, maiores interessados em que essas terras não sejam regularizadas. Fica evidente o conflito instaurado na comunidade, bem como na impossibilidade de mediação desse impasse pelos órgãos públicos competentes.

Acreditamos que a austeridade da política fundiária dos territórios quilombolas, e sua ordem jurídica, apresentam falhas ao ser realizadas com os mesmos métodos de avaliação em comunidades com demandas diferenciadas ou com problemáticas específicas, como o caso da comunidade Lagoa dos Índios, em que grande parte de seu território sofreu perdas significativas. Essas perdas foram efetuadas pelo forte crescimento populacional da cidade de Macapá e que atingiu as áreas de preservação ambiental, áreas de ressaca e territórios tradicionais, como o caso da Lagoa dos Índios e do Quilombo do Curiaú, no município de Macapá, este já titulado.

Entendemos que uma reforma na política fundiária dos territórios quilombolas seria uma possibilidade real de reparar essas falhas que, no mínimo, fere o direito de regularização definitiva das terras, das comunidades de quilombo. Essa falta de entendimento, ou de flexibilidade na política fundiária, de certa forma marginaliza esses sujeitos, tirando não somente o direito de permanência em suas terras, mas também a possibilidade de reprodução de seu grupo familiar, de seu modo de vida.

Embora a comunidade Lagoa dos Índios não se reconheça como grupo remanescente de quilombo, e a grande maioria dos moradores não querem a regularização da área, como evidenciado nesta pesquisa, acreditamos que a posse de suas terras está ameaçada pelos especuladores, grileiros e agentes do capital que veem na apropriação das terras uma variável, valor de troca. A titulação definitiva, ao nosso ver, é uma ordem jurídica que possivelmente garantiria a manutenção das manifestações religiosa, cultural e econômica. Sem a titulação da área, esses sujeitos se tornam frágeis em relação a esses agentes. Sem a titulação, os investimentos por parte do Estado ficam quase impossíveis.

Entendemos que a promulgação das ordens jurídicas constitucionais (normas, decretos, códigos e estatutos) que reconhecem a importância de preservar a cultura e o modo de vida das comunidades tradicionais, quilombolas no Brasil, são instrumentos que vão recompensar as injustiças originadas há séculos contra esses povos, que por muito tempo

foram marginalizados, destituído de direitos lícitos de permanecer em seus territórios. Foram povos proibidos do direito ao acesso a terra, de permanecer nela, de buscar formas para sua subsistência de si e de sua família. Carril (2006) vê no sistema político e econômico brasileiro como um dos agentes responsáveis pela exclusão das comunidades tradicionais de seus territórios, analisa suas lutas como forma de resistência pela reforma agrária e pela reparação das injustiças e exclusões sofridas historicamente.

Leite (2000) argumenta que o plano de cidadania dos grupos negros está ameaçado, em consequência do processo de regularização fundiária esbarrar nos interesses das elites do capital, que se apoderam, expropriam terras, transgridem leis, e utilizam de todas as formas de barbáries para sequestrar dos quilombolas o direito do acesso a terra. Sobre a aristocracia fundiária no Brasil, relata Oliveira (2003, p. 02), “[...] as elites ao contrário, vêem na violência e na barbárie a única forma de manter seu patrimônio expresso na propriedade privada capitalista da terra”.

Para Leite (2010, p. 36) “o direito ‘quilombola’ que a constituição Brasileira visa alcançar é o direito sobre o lugar, o direito não exclusivamente à terra ou às condições de produção, mas sobretudo o seu reconhecimento na ordem jurídica que é, antes de tudo, uma política de direitos humanos.”

A execução da política é legítima, possibilitando ao Estado e a sociedade brasileira enxergar o conjunto de conhecimento e de experiências vividas por esses grupos tradicionais de quilombo. Possibilita ainda recompensar as injustiças e marginalização exercidas por grupos dominantes contra esses sujeitos no período da escravidão e pós-escravidão. O cumprimento dessa política, na forma da lei, oferece a eles, sobretudo, segurança jurídica de legítimos proprietários da terra e a possibilidade de se reproduzirem com liberdade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nas Análises sobre a comunidade tradicional de raízes quilombola Lagoa dos Índios e comunidade de migrantes São Miguel do Macacoari que assumiu a identidade política enquanto grupo de quilombo, procurou-se investigar como problema da pesquisa, o modo de vida e o território frente ao processo regularização fundiária, já que a primeira por se localizar em área urbana convive com processo de especulação imobiliária e expropriação e a segunda com uma ruralidade mais nítida, mas que sofre com a pressão da agricultura capitalista.

Quanto ao objetivo geral, a proposto foi debater o modo de vida e o território frente ao processo de regularização fundiária. Nos objetivos específicos discutimos a concepção teórica do modo de vida e do território e seus desdobramentos históricos em sociedades tradicionais, depois procuramos entender o processo de formação dos quilombos no Brasil e sua política, e por último analisamos o território e o modo de vida constituído como quilombola na Lagoa dos Índios e em São Miguel do Macacoari.

Na hipótese confiamos que o território quilombolas não regularizados, tanto em área urbana ou rural não estão imune à cobiça e expropriação de terras por agentes externos e que os mesmos em menor e maior grau absorvem o modo de vida urbano industrial.

Na investigação foi possível comprovar que o modo de vida tradicional dos quilombolas da Lagoa dos Índios e de São Miguel se associam ao modo de vida urbano industrial, uma vez que, utilizam produtos industrializados e mantém uma certa dependência com a natureza.

A invocação ideológica, através dos meios de comunicação de massa do rádio, tv e por vínculos econômicos, políticos e culturais, se introduziram nos quilombos, influenciando o desmanche das relações, principalmente na Lagoa dos Índios. Tal fenômeno não descaracterizou por completo essa comunidade, visto, que ainda permanecem aspectos tradicionais relativos a cultura, como o batuque e o exercício de atividades extrativista, criação de animais e o ato da pesca por alguns quilombolas.

Em São Miguel a comunidades também absorveu a lógica urbana, contudo a descaracterização de suas relações se deu em menor grau em relação a Lagoa dos Índios, visto, que a relação daqueles com a natureza é mais evidente, pois ainda cultivam a agricultura, exercem o extrativismo, o mutirão, a pesca artesanal, a festa religiosa e assumiram a identidade quilombola.

Na investigação observamos que a expansão da cidade de Macapá se inicia através de novos arranjos institucionais e espaciais, induzindo a ocupação de áreas de ressaca, invasão de

terras e a especulação imobiliária na Lagoa dos Índios. Notamos também que a abertura da rodovia Duque de Caxias contribuiu significativamente para atrair a territorialização de novos equipamentos urbanos na região da Lagoa, inclusive populacional.

Procuramos destacar que essa expansão urbana alterou significativamente o modo de vida na Lagoa dos Índios, ampliou a dependência desse grupo a uma dinâmica marcada por traços mercantis. Pois essa comunidade, por bastante tempo, esteve envolvida a relações não capitalistas e, atualmente, está articulada ao modo de vida urbano de forma mais direta.

No caso de São Miguel, por ser uma comunidade rural, com ausência de aglomerações urbanas ao seu redor, não há especulação de terras, contudo a ameaça de expropriação se deve a expansão da Agricultura de plantação de grãos que se avizinha ao quilombo, pois o fato da terra não ser regularizada há possibilidade real de apropriação ilegítima.

No decorrer de nossos estudos, constatamos que o padrão produtivo e as relações de consumo entre os quilombolas da Lagoa dos Índios, antes baseado na lógica artesanal e no consumo para a subsistência do grupo, foi alterado gradativamente. Antigamente o que era plantado, cultivado ou produzido na comunidade servia para o sustento de si e da família e, atualmente, esses produtos são comprados pelos quilombolas nos comércio locais.

No estudo ficou evidenciado que na Lagoa dos Índios a inexistência do mutirão e da solidariedade está ligado ausência das roças, por outro lado em São Miguel é o roçado que move tal relação que supre a carência da força de trabalho. Tal atividade também se desenvolve na construção de casas, malocas e na produção de farinha.

O fenômeno da urbanização tem provocado, no decorrer dos anos, o encurtamento dos quintais na Lagoa dos Índios, contribuindo para o desaparecimento de pequenas criações de animais (galinha, porco, pato etc.), como também, dificultando o acesso a área florestal propícia para a atividade extrativista, pois o cercamento de extensas propriedades privadas impossibilita tal acesso.

A inserção das relações urbanas no quilombo, atrelado a lógica do consumo privado e das relações mercantis, intensificou a dependência dos quilombolas ao modo de vida urbano. Essa dinâmica gera uma intensificação da pobreza, haja vista que a grande maioria desses sujeitos não tem uma renda fixa, vivem de trabalhos temporários, que geralmente não proporciona uma instabilidade financeira adequada. Os programas assistencialistas é um recurso que ameniza a situação econômica, mas não soluciona o problema.

Em São Miguel do Macacoari comprovamos que a principal atividade econômica dos quilombolas é a agricultura, e sua atividade complementar é a pesca, destinada para a subsistência do grupo familiar, contudo, há casos de comercialização ou mesmo de troca com

outros alimentos no comércio da própria localidade ou entre os moradores. Lá também relatamos sobre as curiosas, benzedores e curandeiros que representaram simbolicamente a figura de um médico, provavelmente, pela carência de serviço na área da saúde, portanto tais personagens surgiram pela necessidade que se ajustou as experiências vividas e pelo saber compartilhado no decorrer do tempo.

Na Lagoa dos Índios, diferentemente de épocas anteriores, em que a terra era vista como produto de relações produtivas baseada na produção e reprodução de seus modos de vida, atualmente existe um comércio que está baseado em relações mercantis e na obtenção de lucro por parte de empresas privadas que adquiriram grande extensão de área naquela região. Muitas dessas terras foram adquiridas de forma ilegal, através da grilagem, outras foram compradas junto aos quilombolas por empresas imobiliárias a “preço de banana”. As poucas extensões de terras que ainda existem são alvos da especulação imobiliária e de invasores.

Finalmente, concluímos esta pesquisa sem a intenção de exaurir a análise do movimento histórico e de transformação no quilombo Lagoa dos Índios, pois entendemos que é difícil compreender os fenômenos ocasionados pela expansão da cidade e sua relação com as territorialidades efetuadas cotidianamente pelos quilombolas. Os Estudos na comunidade nos proporcionaram descobertas importantes que ficam registradas para que sejam discutidas e questionadas pelo poder público, sociedade civil e pela academia.

REFERÊNCIAS

- AB'SABER, A. Pierre Monbeig: a herança intelectual de um geógrafo. *Estudos Avançados*, 8 (22), 1994.
- ANDRADE, Manuel Correia. Territorialidades, desterritorialidade, novas territorialidades: os limites do poder nacional e poder local. In: SANTOS, M; SOUZA, M. A. A de; SILVEIRA, M. L. (org.). **Território: globalização e fragmentação**. 4ª. Ed. São Paulo: Hucitec, 1998.
- ACEVEDO, Rosa; CASTRO, Edna. **Negros do Trombeta: guardiães de matas rios**. 2 ed. Belém: Cejup/UFPA-NAEA, 1998. 278.
- ABRAMOVAY, Ricardo. **De camponeses a Agricultores: Paradigmas do Capitalismo Agrário em questão**. 1990. 354 f. Tese (Doutorado) – Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Campinas.
- AFONSO, G.B. Relações Afro-indígenas. Edição especial Scientific American Brasil, v.14, p.72-79, 2006.
- ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. *O Brasil Africano: Geografia e territorialidade*. Brasília: CIGA-Cesp-UnB, 2010.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. Terras Tradicionalmente Ocupadas: Processos de Territorialização e Movimentos Sociais. **R. B. Estudos Urbanos e Regionais**, v. 6, n. 1, p. 9-32, maio/2014.
- _____. Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pastos: terras tradicionalmente ocupadas. – 2ª ed, Manaus: PGSA-UFAM, 2008. 192p.
- BASTOS, Cecília Maria Chaves Brito. *Conflitos Ambientais em Áreas de Ressaca: Um estudo da Comunidade Negra da Lagoa dos Índios em Macapá/AP*. 2006. Dissertação de Mestrado – Universidade de Brasília. Centro de Desenvolvimento sustentável.
- BASTOS, Cecília Maria Chaves Brito e BRITO, Daguinete Maria Chaves. **Comunidade Lagoa dos Índios: Conflitos e perspectivas na criação de uma área protegida**. In: ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM CIÊNCIAS SOCIAIS – ANPOCS, 32, 2008, Caxambu. TRABALHOS APRESENTADOS.
- BECKER, Elsbeth Léia Spode. *Historia do pensamento Geográfico*. Santa Maria: Centro Universitário Fransciacano, 2006. 112 p.
- BOTTOMORE, Tom. *Dicionário do pensamento marxista*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- BRASIL. Decreto Federal nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. Disponível em <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6040.htm>. Acesso em 14/12/2017.

_____.Secretaria Especial de Políticas de Promoção de Igualdade Racial. **Programa Brasil Quilombola: Comunidades quilombolas brasileiras - regularização fundiária e políticas públicas.** Brasília: SEPPIR, [2008?].

_____.Estatuto da Igualdade Racial. Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. Brasília, junho de 2012.

_____. Guia de Políticas Públicas para Comunidades Quilombolas. Programa Brasil Quilombola. Brasília, 2013.

_____.Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial da Presidência da República-SEPPIR/PR. 2013.

_____.Convenção nº 169 sobre os povos indígenas e tribais e resolução referente à OIT / Organização Internacional do Trabalho. – Brasília: OIT, 2011 1 v.

_____. Secretaria Especial de Políticas de Promoção de Igualdade Racial. **Programa Brasil Quilombola: Relatório de Gestão 2012.** Brasília: SEPPIR, [2013?].

_____.Instrução Normativa INCRA nº57 de 20 de outubro de 2009.

_____. FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES, 2019.

_____. Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003.

_____. Decreto Legislativo nº 143, de 20 de julho de 2002. Aprova o texto da convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre os povos indígenas e tribais em países independentes.

_____. Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004. Promulga a convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT sobre os povos indígenas e tribais

_____.Constituição da República Federativa do Brasil: texto constitucional promulgado em 5 de outubro de 1988, com as alterações adotadas pelas emendas Constitucionais nº 1/1992 a 68/2011, pelo Decreto Legislativo nº 186/2008 e pelas emendas Constitucionais de Revisão nº 1 a 6/1994. – 35. ed. – Brasília : Câmara dos Deputados, edições Câmara, 2012. 454 p. – (Série textos básicos; n. 67).

CARRIL, Lourdes de Fátima Bezerra. **Quilombo, Território e Geografia** In: Revista Agrária, nº. 3, São Paulo, p. 156 a 171, 2006.

CANDIDO, Antônio. **Os parceiros do Rio Bonito:** estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. 9ª. Ed. São Paulo: Duas cidades, 2001.

CARDOSO, Ciro Flamarion. Escravo ou camponês? O protocampesinato negro nas Américas. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. A Afro-América: a escravidão no novo mundo. São Paulo: brasiliense, 1982.

COMISSÃO PASTORAL DA TERRA. Caderno de conflitos no campo Brasil 2016[coordenação: Antônio Canuto, Cássia Regina da Silva Luz, Thiago Valentim Pinto Andrade – Goiânia]: CPT Nacional Brasil, 2016. 232 p.

COSTA, Rogério Haesbaert. **O mito das desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

DIEGUES, Antônio Carlos. **O mito moderno da natureza intocada**. São Paulo: HUCITEC, 1996.

_____. Água e cultura nas populações tradicionais brasileiras. I Encontro Internacional: Governança da Água, São Paulo, novembro de 2007.

DIEGUES, Antônio Carlos; ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira (orgs.). Os Saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil. São Paulo: NUPAUB-USP: MMA, 2000.

FERNANDES, Bernardo Mançano; WELCH, Clifford Andrew; GONÇALVES, Elienai Cosntantino. **Os usos da terra no Brasil**: debates sobre políticas fundiárias. São Paulo: Cultura Acadêmica: Unesco, 2014.

FIABANI, Aldemir. Mato, palhoça e pilão: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes (1532-2004). 2.ed. São Paulo: Expressão popular, 2012. 432 p.

_____. Comunidades Remanescentes de Quilombo: da invisibilidade à luta pela. In: Sertão Quilombola: comunidades negras rurais do Piauí/ organizadores, Solimar Oliveira Lima, Aldemir Fiabani – Teresina: EDUFPI, 2015. 259 p.

MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo. Prosperidade e Estagnação de Macapá Colonial: as experiências dos colonos. In: Nas Terras do Cabo Norte: fronteira, colonização e escravidão na Guiana Brasileira (séculos XVIII – XIX). Gomes, Flávio dos Santos (Org); BICALHO, Maria Fernanda B. (et al.). – Belém: Editora Universitária/UFPA, 1999.

terra

FRAXE, Therezinha de Jesus Pinto. Cultura cabocla-ribeirinha: mitos, lendas e transculturalidade. São Paulo: Annablume, 2004

GAIOSO, Arydimar Vasconcelos. **Quilombo Monge Belo**/Arydimar Vasconcelos Gayoso, Guilherme Mansur Dias, - Belo Horizonte: FAFICH, 2016.

GODOY, Arilda Schmidt. **Pesquisa qualitativa**: tipos fundamentais. RAE, São Paulo, Vol. 35, nº 3, p. 20-29, 1995.

GOMES, Flávio dos Santos. **Mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (século XVIII e XIX)**; (apresentação Robert W. Slenes). São Paulo: Ed. UNESP: Ed. Polis, 2005.

_____. **A Hidra e os Pântanos. Mocambos, Quilombos e Comunidades de Fugitivos no Brasil. (Séculos XVII a XIX)**); (apresentação Robert W. Slenes). São Paulo: Ed. UNESP: Ed. Polis, 2005.

HARRIS, Mark. Presente ambivalente: uma maneira amazônica de estar no tempo. In: ADAMS, Cristina *et alli* (orgs.). **Sociedades Caboclas Amazônicas: modernidade e invisibilidade**. São Paulo: Annablume, 2006.

HAESBAERT, Rogério. **O mito das desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

_____. **Da desterritorialização à multiterritorialidade**. Anais do X Encontro de Geógrafos da América Latina – 20 a 26 de março de 2005 – Universidade de São Paulo.

_____. **Territórios alternativos**. São Paulo: Contexto, 2011.

HAESBAERT, Rogério; PORTO GONÇALVES, Carlos Walter. **A nova des- ordem mundial**. São Paulo: UNESP, 2006.

HENRIQUES, Giuliana Cristina César. **Tudo é remédio: estudo de práticas curativas em Maruanum – AP**. 2011. 213 f. Dissertação de Mestrado - Programa de Pós - Graduação em Biodiversidade Tropical. Macapá, Amapá.

ILYA, Virgatchik. A LUA: sua influência sobre o Homem e a natureza. Tradução: Regina Laura de Souza Pinto. Editora pensamento. São Paulo, 1983.

IAPARRÁ, Danielson da Silva; ALVES, Edimar de Sousa. **O quilombo e a Cidade: Modo de vida na comunidade Lagoa dos Índios/AP e as transformações do Território**. 2015. Monografia (Graduação em Geografia) – Universidade Federal do Amapá.

IAPARRÁ, Danielson da Silva; ALVES, Edimar de Sousa; LOMBA, Roni Mayer. O impasse da regularização fundiária dos territórios quilombolas: o caso da Comunidade Lagoa dos Índios/AP. In: LOMBA, Roni Mayer *et alli* (orgs.). **Conflito, territorialidade e desenvolvimento: Algumas reflexões sobre o campo amapaense**. Macapá/AP: EdUNIFAP, 2016.

IAPARRÁ, Danielson da Silva; LOMBA, Roni Mayer; ALVES, Edimar de Sousa. Modo de Vida em Transformação: O caso da comunidade Lagoa dos Índios, Amapá. In: **Revista Ciência Geográfica**. BRITO, Daguiete Maria (Org); FERREIRA, José Francisco de Carvalho (Org). Bauru, São Paulo: AGB/Bauru/Editora Saraiva, Ano XXI - Vol XXI, Nº2 - Ensino - Pesquisa – Método – Janeiro/Dezembro de 2017.

IBGE. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. Censo 2010.

INCRA. INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA. 2013.

_____. INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA. 2014.

_____. INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA. 2015.

_____. INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA. 2018.

_____.INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA. 2019.

JORGE, Rogério Ribeiro. **Território, Identidade e desenvolvimento**: uma outra leitura dos arranjos produtivos locais de serviço no rural. 2009. 304 f. Tese (Doutorado em Geografia Humana) - Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**: tradução de Cecília Neves e Alderico Toríbio, 2ª ed. Rio de Janeiro, paz e terra, 1976.

LEITE, Ilka Boaventura .**Os quilombolas no Brasil**: Questões conceituais e normativas. Etnografia, vol. IV (2), 2000, pp. 333-354.

LUXEMBURG, Rosa. A acumulação do Capital: Estudo sobre a Interpretação Econômica do Imperialismo. Tradução de Moniz Bandeira. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1970.

LOMBA, Roni Mayer. **Pequena aglomeração urbana e a relação campo-cidade em Caarapó-MS**. 2011. 242 f. Tese (doutorado em Geografia Humana) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2011.

MARQUES, Marta Inez Medeiros. **O modo de vida camponês sertanejo e sua territorialidade no tempo das grandes fazendas e nos dias de hoje em Ribeira-PB**. 1994. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo. Prosperidade e Estagnação de Macapá Colonial: as experiências dos colonos. In: Nas Terras do Cabo Norte: fronteira, colonização e escravidão na Guiana Brasileira (séculos XVIII – XIX). Gomes, Flávio dos Santos (Org); BICALHO, Maria Fernanda B. (et al.). – Belém: Editora Universitária/UFPA, 1999.

MARIN, Rosa Elizabeth Acevedo; GOMES, Flavio. **Reconfigurações coloniais**: Tráfico de indígenas, fugitivos e fronteiras no Grão –Pará e Guiana Francesa (Séculos XII e XIII) revista de História 149(2º- 2003), p. 69-107.

MARTINS, José de Souza. **O Cativo da Terra**. 9ª edição revista e ampliada. São Paulo: Contexto, 2010.

_____.Capitalismo e tradicionalismo: estudos sobre as contradições da sociedade agrária no Brasil. São Paulo: Pioneira, 1975.

MARTINS FARIAS, Sandra. **Quilombo Brejo dos Crioulos** / Sandra Martins Farias, - Belo Horizonte: FAFICH, 2016.

MONBEIG, P. Pioneiros e Fazendeiros de São Paulo. 2ª Ed. São Paulo: Hucitec, 1998.

MOURA, Clóvis. **Os quilombos e a rebelião negra**. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

NABARRO, Sérgio Aparecido. **Modo de vida e campesinato no capitalismo: contribuições, limites e construção de um entendimento do campesinato como modo de vida**. 2014. Doutorado – FFLCH/DG/USP. São Paulo. São Paulo.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino. **Modo capitalista de Produção, Agricultura e Reforma Agrária**. São Paulo: Labur, 2007.

_____. **Crítica ao “Estado Isolado” de Von Thünen**: Contribuição para os estudos da Geografia Agrária. São Paulo: Landé editorial, 2016, 530 p.

_____. Barbárie e modernidade: As transformações no campo e o agronegócio no Brasil. In: **Revista Terra Livre**. São Paulo: AGB, ano 19 n. 21, jul-dez, 2003.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Terras de Quilombo no Brasil: Direitos territoriais em construção. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. **Cadernos de debates Nova Cartografia Social: Territórios quilombolas e conflitos**/Alfredo Wagner Berno de Almeida (Orgs)... [et al]. – Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições, 2010. 349 p.: il.: 16x23 (Vol. 01, nº. 02.).

PRODANOV, Cleber Cristiano; FREITAS, Ernani Cesar de. Metodologia do trabalho científico métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico. 2 ed. Novo Hamburgo: Feevale, 2013.

QUEIROZ, Jonas Marçal e GOMES, Flavio. **Amazônia, fronteiras e identidades : Reconfigurações coloniais e pós-coloniais (Guianas – séculos XVIII-XIX)**., *Lusotopie 2002/1* :25-49.

RANGEL, Katia Souza. **Modo de vida e território na reserva extrativista do rio Cajari (Amapá)**. 2017. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. FRANÇA, Maria Cecília (trad.). São Paulo: Ática, 1993.

REZENDE DA SILVA, Simone. **Negros na Mata Atlântica, territórios quilombolas e conservação da natureza**. 2008. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

_____. Camburi, território de brancos, negros e índios no limite do consenso caiçara, transformações de uma população tradicional camponesa. Dissertação (Mestrado) – FFLCH/DG/USP. São Paulo, 2004.

_____. A trajetória do negro no Brasil e a territorialização quilmbola. *Revista NERA*, Presidente Prudente, ano 14, nº.19, p. 73-89, Jul-Dez./2011

SANTOS, Milton. **Território, territórios: ensaios sobre o ordenamento territorial**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2007. 3. Ed.

_____. Por uma outra globalização: do pensamento único a consciência universal. Rio de Janeiro. Record: 2012.

SILVA, M. G. **Territórios quilombolas no estado do Amapá: um diagnóstico**. In: XXI Encontro Nacional de Geografia Agrária, 2012, Uberlândia. **Territórios em Disputa: os desafios da geografia agrária nas contradições do desenvolvimento brasileiro**, 2012.

_____. **A Titulação das terras das comunidades tradicionais Quilombolas no Brasil: análise da atuação do Estado.** 2017. 310 p. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo – USP.

SOUZA, Edevaldo Aparecido, PEDON, Nelson Rodrigo. Território e Identidade. **Revista Eletrônica da Associação dos Geógrafos Brasileiros** – Seção Três Lagoas, v. 1, n.6, p. 126-147, Novembro, 2007.

SUZUKI, Júlio César. **Campo e cidade no Brasil: transformações socioespaciais e dificuldades de conceituação.** *Revista Nera*, Presidente Prudente, Ano 10, nº10, p.134-150, 2007.

_____. **Território, modo de vida e patrimônio cultural em sociedades tradicionais brasileiras.** Espaço e Geografia, Vol. 16, nº 2, p. 627 – 640, 2013.

_____. De povoado à cidade: a transição do rural ao urbano em Rondonópolis. 1996. Mestrado – Universidade de São Paulo. São Paulo.

_____. Histórias orais: Relato de experiências em pesquisas geográficas. *Oralidades: Revista de História Oral*. São Paulo, ano 1, v.1, p. 53-75, 2007.

SUPERTI, Eliane; SILVA, Gutemberg de Vilhena. Comunidades Quilombolas na Amazônia. **Confins** [Online], 23 | 2015. Disponível em: <http://journals.opedition.org/confins10021>. Acesso em 25 de Janeiro de 2018.

TAVARES DOS SANTOS, José Vicente. **Colonos do Vinho: Estudo sobre a subordinação do trabalho camponês ao capital.** São Paulo: Hucitec, 1978.

VARGAS, Gloria Maria BASTOS; Cecília Maria Chaves Brito. **Conflitos ambientais urbanos e processos de urbanização na Ressaca Lagoa dos Índios em Macapá/AP.** caderno. Metropóle. São Paulo, v. 15, n. 29, pp. 265-288, jan/jun 2013.

YIN, Robert K. **Estudo de caso: planejamento e métodos;** Tradução de Daniel Grassi, 2ª ed. Porto Alegre: Bookman, 2001.

WOORTMANN, K. Com Parente não se Neguecia: o campesinato como ordem moral. In: Anuário Antropológico. Nº 87. Brasília. Ed. UNB, 1990.

WOORTMANN Ellen F. **A miunça e o gado: a lógica de reprodução camponesa.** Ens. Econ. Sociais, Aracaju, V.1, Nº1, p.41- 66, Jul./Dez.1987.

WOORTMANN, Klaas; WOORTMANN, Ellem. Velhos camponeses. *Revista Humanidades*, N. 46, p. 132-140, out. 1999.

Apêndice A- Formulário Socioeconômico (preenchido conforme relato dos moradores entrevistados nas comunidades estudadas).

Comunidades: () Lagoa dos Índios () São Miguel do Macacoari

Nome da pessoa entrevistada:

Sexo: () Masculino () Feminino

Idade: _____

Endereço: _____ **Nº:** _____

Data: ____/____/____ **Entrevistador:** _____

CARACTERIZAÇÃO DOS MORADORES

1. Quantas pessoas moram na casa?

1.1 Homens:

() 1 () 2 () 3 () 4 () 5 () 6 () 7 () 8 () 9 () 10 () mais de 10

1.2 Mulheres:

() 1 () 2 () 3 () 4 () 5 () 6 () 7 () 8 () 9 () 10 () mais de 10

1.3 Total ()

2. O chefe da família é do sexo:

() Masculino () Feminino () Ambos os sexos

3. Qual a sua religião?

() Católico

() Evangélico

() Espírita

() Umbandista

() Sem religião

() Outra: _____

4. Estado Civil:

() Casado

() Solteiro

() União estável

() Divorciado

() Viúvo(a)

Outro _____

5. Nacionalidade:

() Brasileira

Estrangeira

Brasileira Naturalizada

5.1 Natural de qual Estado?

UF: ___/___ Município: _____

6. Qual a cor você se define?

Preto Branco

Pardo Amarelo

Outra? _____

7. Tem filhos?

Sim – (continuar) Não

7.1. Quantos?

1() 2() 3() 4() 5() 6() 7() 8() 9() 10() () mais de 10 filhos

8. Há quanto tempo você mora na comunidade?

menos de 2 anos

de 2 a 4 anos

de 5 a 7 anos

de 8 a 10 anos

mais de 10 anos

9. Qual seu nível de Alfabetização:

Analfabeto Alfabetizado (continuar)

9.1 Grau de instrução:

Ensino Fundamental:

1ª Série 5ª Série

2ª Série 6ª Série

3ª Série 7ª Série

4ª Série 8ª Série

Ensino Médio:

1ª Série

2ª Série

3ª Série

Superior:

Completo

Incompleto

9.2 Nível de escolaridade das pessoas que residem na mesma casa, atualmente?

Quantos no Ensino Fundamental de 1ª a 8ª série _____

Quantos no Ensino Médio 2ª grau _____

Quantos no Ensino Superior _____

10. Qual a origem da propriedade?

- Herança Compra Doação Ocupação de terras devolutas
 Outro, qual? _____

10.1 Tem documento que comprove a propriedade da terra?

- Sim (continuar) Não

10.2 Que tipo de documento?

- Título carta de anuência documentos do INCRA
 outro, Qual? _____

11. Tipos de Moradia:

- Casa de Madeira Casa de Alvenaria Casa mista (alvenaria e madeira)
 Casa de pau a pique (feita com barro e pedaços de pau)

11.1 Cobertura?

- Telha Palha Laje

11.2 Que tipo de piso?

- Chão batido Cimento Lajotado por cerâmica madeira

12. Quantas pessoas contribuem para a renda familiar?

- Uma Duas Três Quatro há cinco Mais de cinco sem renda

12.1 Qual o valor da renda familiar?

- até 1 Salário Mínimo de 1 a 2 Salário Mínimo
 de 3 a 4 Salário Mínimo de 5 a 6 Salário Mínimo
 de 6 a 10 Salário Mínimo Mais de 10 Salário Mínimo

13. Em sua família há alguém que receba bolsa do governo?

- Sim - (continuar) Não

13.1 Quantas recebem?

- Uma Duas Três Quatro Cinco mais de cinco

14. Qual a principal atividade econômica realizada pela família?

- Agricultura de excedente Agricultura de subsistência
 Criação de animais para comercializa-lo Criação de animais para consumo familiar
 Pesca Caça Coleta de açaí Sem atividade econômica

Outra atividade, qual ? _____

14.1 Qual o destino da atividade econômica?

- Auto- consumo Venda Troca

14.2 Em caso de venda, onde é vendido e quem compra?

14.3 Em caso de troca, onde e por quais produtos?

14.4 Qual mão de obra é utilizada na realização de sua atividade econômica?

() Assalariado () Familiar () Outro _____

15. Há algum incentivo de crédito ou financiamento pra custear sua produção:

() Sim () Não

15.1 Existe algum interesse em receber crédito ou financiamento?

() Sim () Não

16. Existe algum projeto dentro da comunidade para o desenvolvimento rural?

() Sim () Não

17. Existe algum empreendimento da iniciativa privada em escala dentro da comunidade?

() Sim () Não

Qual? _____

18. Utilização e avaliação de serviços públicos:

18.1 Acesso ao abastecimento de água?

() Encanada () Poço Artesiano () Rio () Lagoa () Lago

() Poço () Outro, qual? _____

18.2 Avaliação da água:

() Boa () Regular () Péssima

18.3 Existe coleta de lixo na comunidade?

() Sim () Não

18.4 Destino do lixo?

() Lançado a céu aberto () Queimado () Enterrado () Outro,

qual? _____

18.5 Avaliação:

() Boa () Regular () Péssima

18.6 Tipo de iluminação?

Energia elétrica Vela Lamparina energia solar Outro, qual?_____

18.7 Qual sua Avaliação?

Boa Regular Péssima

18.8 Saneamento Básico?

Sim – (continuar) Não

18.9 Avaliação:

Boa Regular Péssima

18.10 Existe escola na comunidade?

Sim Não

18.11 Qual sua avaliação da qualidade do ensino oferecido na comunidade:

Boa Regular Péssima

18.12 Existe saúde pública oferecido na comunidade?

Sim – (continuar) Não

18.13 Qual sua avaliação da saúde pública oferecida na comunidade?

Boa Regular Péssima

19. Que tipo de transporte vocês utilizam para se locomover para outras localidades?

Transporte público motorizado (Ônibus, caminhão, Van, carro e outros)

Transporte próprio motorizado (Carro, moto e outros)

Transporte próprio não motorizado: Bicicleta Cavalo

Outro, qual?_____

20. Tipos de utensílios domésticos na residência?

Geladeira TV Rádio Aparelho de Som Computador Fogão a gás Fogão a lenha Parabólica Lava roupas

21. Existe algum projeto de inclusão social dentro da comunidade?

Sim – (continuar) Não

21.1. Alguém na família participa?

Sim Não

20.2. Qual o nome do projeto?

22. Você conhece a história de seus antepassados, avós, bisavós (memórias) de como surgiu à comunidade e em que se baseou e se baseia o modo de vida?

() Sim – (continuar)

Relate? _____

() Não

22. Existem conflitos dos moradores com agentes, pessoas, grupos externos ao território?

() Sim – (continuar) () Não

Quais os conflitos?

Relate um conflito presenciado na comunidade?

22.1 Existem conflitos internos dentro da comunidade?

() Sim – (continuar)

Quais? _____

Relate apenas um?

() Não

24. Existe algum tipo de tradição cultural preservado na comunidade?

() Sim – (continuar)

Quais? _____

Por que é preservado?

Não

25. A família é favorável à titulação definitiva da área e transformação em território quilombola?

Sim (continuar) Não – continuar

Por que ?

25.1 Você se autoreconhece como remanescente de quilombo?

Sim Não

25.2 Você conhece ou entende sobre o processo de titulação dos territórios quilombolas?

E quais os impactos que ele pode gerar?

Sim – (continuar) Não

Relate:

25.3 Na comunidade há algum debate sobre o processo de titulação da área:

Sim Não

Apêndice B – Roteiro Semiestruturado

Entrevista com membros mais antigos das comunidades Lagoa dos Índios e São Miguel do Macacoari, Amapá.

- 1 - Qual o seu nome? Qual sua idade? Há quanto tempo mora aqui?
- 2 - Que tipo de atividade você exerce na comunidade? (Caça, pesca, tira açaí, planta, produz farinha)?
- 3 - Lembra como se constituiu a comunidade? (História de formação da vila; cotidiano da vida de seus antepassados pais, avós, bisavós, que atividades realizavam, como vieram morar aqui)?
- 4 - Como é a vida na comunidade? (vocês se consideram quilombolas; como é a relação com a natureza; formas de trabalho é baseado em relações de vizinhança; mutirões; com o são realizadas as técnicas de trabalhos; foram transmitidas por gerações passadas) ?
- 5 - Qual a relação da comunidade com moradores da redondeza imediata ou de outra região? (é devido as festas religiosas de santos padroeiros; festa profanas; batuques; encontro na igreja)?
- 6 - A sua família é originária de qual região, comunidade? (Quem são os seus pais; o que os motivou a fazer morada na comunidade)?
- 7 - O que a comunidade representa para você? (o que motiva você viver aqui)?
- 8 – Algum pedaço de terra foi vendido ou grilado por pessoas externas a comunidade? (Essas pessoas residem na vila; o que elas fazem; plantam; caçam; pescam; exercem atividades de lazer aos fins de semana, apenas)?
- 9 – De onde vieram, e como se constituiu outros grupos familiares que não residiam na comunidade? (Foi através da compra de terras; por meio de casamento; amizade; eles participam da vida comunitária)?
- 10 – Algum morador ou famílias foi embora para outras localidades? (Qual o motivo; para onde foram; ainda tem contato com a comunidade)?
- 11 - Você percebe alguma mudança na comunidade nos últimos 10, 20, 30 ou 40 anos em relação ao aspecto cultural, religioso, relação com a natureza, práticas cotidianas do ato de pescar, caçar e na produção artesanal de mercadoria?
- 12 - De que forma os moradores manter preservado os saberes, costumes e tradições de seus antepassados? (É importante preservar esses saberes, relate)?
- 13 - como era realizada, em épocas passadas as festas na comunidade? (O que mudou; o que foi conservado; com que intensidade os moradores participavam dessas festas)?

14 – Você lembra como eram as casas, roças, meios de transporte, iluminação, conservação dos alimentos em tempos anteriores? (Como cultivavam as roças; como se guiavam a noite; qual meio de transporte era utilizado; como conservavam os alimentos, frutas, verduras)?

15 - Vocês produziam farinha? (Como era a casa de farinha; a produção era para consumo familiar ou para vender em outras regiões; faziam troca de farinha com outra mercadoria)?

16 - Existe moradores que estão empregados ou trabalham em outras regiões e cidades? (que tipo de trabalhos exercem)?

17 – Qual a diferença em morar numa comunidade tradicional e morar numa cidade? (A vida aqui é mais sossegada; a possibilidade de trabalho aqui é mais interessante; teria dificuldade de morar na cidade)?

18 - As crianças são estimuladas a preservar as tradições (costumes, festas, batuque) e as práticas de produção artesanal de mercadoria?

19 - Existe conflitos atuais dos moradores com pessoas, grupos ou agentes externos a comunidade (Já presenciou algum conflito; Que tipo de conflitos; quais os motivos)?

20 - Presenciou algum conflito em tempos passados, ou ouviu relatos de seus pais, avós, bisavós de algum que marcou a vida dos moradores? (Em que época isso aconteceu; quais os motivos; qual o fim se deu)?

21 - Você apoiou o processo de certificação da comunidade como quilombola, pela fundação cultural Palmares? (o que motivou a comunidade a solicitar a certificação)?

22 - Você se considera quilombola? (Seus pais se consideravam quilombolas, seus familiares se consideram quilombolas)?

23 - Você considera de importante a titulação definitiva do território e transformação em quilombo? (Quais os benefícios isso trás para a comunidade)?

24 - Atualmente, quais os principais problemas enfrentados pela comunidade em relação à educação, saúde, trabalho e segurança?