



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA  
MESTRADO EM GEOGRAFIA**



**MARIA ALBENIZE FARIAS MALCHER**

**TERRITORIALIDADE QUILOMBOLA NO PARÁ: um  
estudo da comunidade São Judas, município de Bujaru e da  
comunidade do Cravo, município de Concórdia do Pará.**

**BELÉM/PA  
2011**



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA  
MESTRADO EM GEOGRAFIA**



**MARIA ALBENIZE FARIAS MALCHER**

**TERRITORIALIDADE QUILOMBOLA NO PARÁ: um  
estudo da comunidade São Judas, município de Bujaru e da  
comunidade do Cravo, município de Concórdia do Pará.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGEO) do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Federal do Pará (UFPA), sob a orientação do Prof. Dr. João Santos Nahum, como condição para obtenção do título de Mestre em Geografia.

**BELÉM/PA**

**2011**

**Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)**  
(Biblioteca de Pós-Graduação do IFCH/UFPa, Belém-PA)

Malcher, Maria Albenize Farias

Territorialidade quilombola no Pará: um estudo da comunidade São Judas, município de Bujaru e da comunidade do Cravo, município de Concórdia do Pará / Maria Albenize Farias Malcher; orientador, João Santos Nahum. - 2011.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Geografia, Belém, 2011.

1. Territorialidade humana - Pará. 2. Quilombos - Política governamental - Pará. 3. Quilombos - Aspectos sociais - Pará. 4. Estrutura social - Pará. 5. Produtividade agrícola. 6. Parentesco. 7. Religiosidade. I. Título.

CDD - 22. ed. 307.7098115

**MARIA ALBENIZE FARIAS MALCHER**

**TERRITORIALIDADE QUILOMBOLA NO PARÁ: um estudo da comunidade São Judas, município de Bujaru e da comunidade do Cravo, município de Concórdia do Pará.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia (PPGEO) do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Federal do Pará (UFPA), sob a orientação do Prof. Dr. João Santos Nahum, como condição para obtenção do título de Mestre em Geografia.

Data de aprovação: 22/06/2011.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. João Santos Nahum (Orientador - PPGEO/UFPA)

---

Prof. Dr. João Márcio Palheta da Silva (Examinador Interno-PPGEO/UFPA)

---

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Zélia Amador de Deus – (Examinadora Externa – FAV/UFPA)

---

Prof. Dr. Júlio César Suzuki - (Examinador Externo – DEGEO/ USP)

À Olga, a quem tenho a honra de chamar de  
Amiga;  
À Antonia, Lúcia e Maria que estão comigo em  
cada passo da vida, sempre me apoiando,  
motivando e ensinando a ser uma pessoa melhor;  
Ao meu querido Pai, Raimundo Malcher (in  
memória), a ele devo a pessoa que me tornei.

**Agradeço...**

À força dos ancestrais;

Aos olhos de Xangô;

À Oiá, rainha do tempo;

À minha família, especialmente as minhas mães: Antônia, Lúcia e Maria;

Às minhas amigas e aos amigos pelo incentivo a busca de novos conhecimentos;

À Olgarina, por me entender, por me ajudar, por me dar força;

À MALUNGU - Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Pará, à Rede Mocambos, ao Centro de Estudos e Defesa do Negro no Pará CEDENPA, ao Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira (INTECAB/PA) e ao Grupo de Religiosos Negros e Indígenas - GRENI, de onde trago axé;

À Professora Zélia Amador de Deus e aos professores Júlio César Suzuki e João Márcio Palheta da Silva por contribuírem para o enriquecimento da dissertação;

À Professora Cátia Macedo pela prontidão, quantas vezes ouviu minhas dúvidas, conversou, explicou; os livros, as experiências.

Ao Professor Norberto dos Santos, por me receber como aluna especial no Departamento de Geografia da Universidade de Coimbra;

Ao Prof. João Santos Nahum pela orientação de mestrado, sempre disposto a me ouvir e ajudar;

Aos Docentes do Programa de Pós-graduação em Geografia da UFPA;

À Marlene (secretaria do PPGeo) que sempre me atendeu com prontidão;

Ao Programa Internacional de Bolsas de Pós-Graduação da Fundação Ford;

À Irmandade do PPGeo de 2009: Flávia, Regina, Tereza, Wallace, Mauro, Luciano, Walber, Emersom e Tamasauskas;

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

Aos Quilombolas de Bujaru e Concórdia do Pará pela amizade, acolhimento e cumplicidade;

À Antonina Borges pela sua negritude de sangue revoltoso que me contagiou;

À Cátia Louber pela sua simplicidade.

Olha a força do negro chegou do trombetas, no erepecuru. Mas eu queria é que essa força fosse desde o tempo dos nossos avós, só que naquele tempo, negro não tinha valor. Na invenção da constituinte o direito do negro se aprovou. (Força do Negro – Rafael Viana – Cantos Quilombolas do Vale dos Trombetas)

## **RESUMO**

O objeto desta pesquisa de dissertação é a construção da territorialidade quilombola nas comunidades São Judas (Bujaru) e Cravo (Concórdia do Pará). Objetivamos analisar a construção da territorialidade quilombola, suas conflitualidades, dissociações e singularidades, tendo como situação empírica as comunidades de São Judas e do Cravo. Utilizamos a categoria território para entender a territorialidade e o modo de vida quilombola. Nesta empreitada, estudamos a emergência dessa territorialidade e a interação destas comunidades entre si e com influências externas que interferem na construção da territorialidade quilombola, mesmo que estas interferências perpassem por estratégias de atuação política de acesso às políticas públicas do Programa Brasil Quilombola-PBQ, em meio à diversos processos sócio-espaciais que contribuem na configuração territorial das comunidades em tela. A construção da territorialidade quilombola destas duas comunidades transpõem a dimensão geométrica territorial da terra-território e constrói o direito dos quilombolas de nela estar e nela permanecer, isto se manifesta na luta pela permanência na terra, na produção (trabalho de roça) e nas relações de parentesco, vizinhança e religiosidade. Entendemos que estes elementos caracterizam-se como um conjunto de práticas sócio-espaciais que compõe a estrutura social, indissociavelmente ligadas a territorialidade quilombola presente neste lugar. Na metodologia proposta buscamos responder como se processa territorialidade embasada por fortes laços de unidade familiar e comunitária, mas que passam por transformações no seu modo de vida. Compreendemos que a territorialidade quilombola de um grupo ou comunidade demanda um olhar sobre a terra, à luz de uma concepção de território e dos usos dos recursos por parte das famílias envolvidas, assim identidade e territorialidade são tratadas nesta pesquisa, considerando a existência de múltiplos territórios e de múltiplas territorialidades entrelaçadas no ser-quilombola manifestada em um grupo da comunidade ou por ela com um todo.

**Palavras Chaves:** Território. Territorialidade. Identidade. Modo de Vida. Quilombo.

## **ABSTRACT**

The object of this dissertation research is the construction of territoriality in the quilombola communities of São Judas (Bujaru) and Cravo (Concórdia Pará). We aimed to analyze the construction of quilombola territoriality, their conflictualities, dissociation and singularities, with the empirical deworming communities of São Judas and the Cravo. We use the class to understand the territoriality territory and way of life quilombola. In this endeavor, we studied the emergence of territoriality and the interaction of these communities among themselves and with external influences that affect the construction of quilombola territoriality, even though they pervade interference by political action strategies for access to public policies of the Brazil-PBQ Quilombola amid the various socio-spatial processes with contribute to the configuration screen territorial communities. The construction of the territoriality of these two quilombolas communities implementing the geometric dimension of the territorial land, territory and build the right of subjects to be and remain in it, this is manifested in the struggle to remain on the land in production (farm work) and family relationship, neighborhood and religiosity. We believe that these elements are characterized as a set of socio-spatial practices that make up the social structure are inextricably linked to territoriality presented in a quilombo. In the proposed approach we seek to answer how they can territoriality based on strong bonds of family unity and community, but they undergo changes in their lifestyle. We understand that the territoriality of quilombo a group or community demand a look at the earth in the light of a conception of territory and uses of resources by the families involved, and territoriality and identity are treated in this research, considering the existence of multiple territories and multiple territories to be woven into the quilombola - manifested in a group by community as a whole.

**Keywords:** Territory. Territoriality. Identity. Way of Life. Quilombo.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Mapa 01: Localização da Área de Estudo.	20
Mapa 02: Comunidade Quilombola de São Judas.	122
Mapa 03: Comunidade Quilombola do Cravo.	123

## LISTA DE TABELAS

Tabela 01: População desagregada por gênero na comunidade de São Judas.	31
Tabela 02: Grupos de idade da população na comunidade de São Judas.	33
Tabela 03: Fontes de renda das famílias na comunidade São Judas.	35
Tabela 04: População desagregada por estudantes, não estudantes e sem idade escolar na comunidade de São Judas.	38
Tabela 05: Nível de escolaridade dos estudantes na comunidade de São Judas.	39
Tabela 06: Nível de escolaridade dos não estudantes na comunidade de São Judas.	40
Tabela 07: Abastecimento de água na comunidade de São Judas.	42
Tabela 08: Tratamento de água na comunidade de São Judas.	43
Tabela 09: Sistema de esgoto na comunidade de São Judas.	44
Tabela 10: Destino do lixo na comunidade de São Judas.	45
Tabela 11: População desagregada por gênero na comunidade do Cravo.	48
Tabela 12: Grupos de idade da população na comunidade do Cravo.	50
Tabela 13: Fontes de renda das famílias na comunidade do Cravo.	51
Tabela 14: População desagregada por estudantes, não estudantes e sem idade escolar na comunidade do Cravo.	52
Tabela 15: Nível de escolaridade dos estudantes na comunidade do Cravo.	53
Tabela 16: Nível de escolaridade dos não estudantes na comunidade do Cravo.	54
Tabela 17: Abastecimento de água na comunidade do Cravo.	56
Tabela 18: Tratamento de água na comunidade do Cravo.	57
Tabela 19: Sistema de esgoto na comunidade do Cravo.	57
Tabela 20: Destino do lixo na comunidade do Cravo.	58
Tabela 21: Mapa da População de Cor (livre e escrava) em 1856 na Freguesia de Bujaru.	100
Tabela 22: Concessão De Cartas De Data De Sesmarias No Rio Bujaru.	102

**LISTA DE FIGURAS**

Figura 01: Igreja de São Judas.	31
Figura 02: Escola no povoado de São Judas.	38
Figura 03: Escola no povoado da Sagrada Família.	39
Figura 04: Caixa d'água na localidade de São Judas.	42
Figura 05: Uso do Igarapé Cravo na localidade da Sagrada Família.	43
Figura 06: Residência típica da comunidade de São Judas.	44
Figura 07: Residência típica da comunidade de São Judas.	44
Figura 08: Igreja de N.S <sup>a</sup> das Graças na Vila do Cravo.	49
Figura 09: Templo da Assembléia de Deus na comunidade do Cravo.	49
Figura 10: Escola da Vila do Cravo.	53
Figura 11: Escola da Vila do Cravo.	53
Figura 12: Escola na localidade da Sagrada Família na comunidade do Cravo.	53
Figura 13: Caixa d'água na Vila do Cravo.	56
Figura 14: Lixo na Comunidade do Cravo.	58
Figura 15: Lixo na Comunidade do Cravo.	58
Figura 16: Posto de Saúde na vila do Cravo.	58
Figura 17: Reunião da ARQUIOB na comunidade de São Judas.	87
Figura 18: Reunião da ARQUINEC na comunidade do Cravo.	87
Figura 19: Quilombolas e convidados festejando a entrega do 1º título da ARQUINEC.	95
Figura 20: Comunidades quilombolas em Bujaru e Concórdia do Pará.	96
Figura 21: Calendário Agrícola.	111
Figura 22: Casa da Cantina.	116
Figura 23: Igreja de Santana.	117

## LISTA DE SIGLAS

ABA: Associação Brasileira de Antropologia.  
 ACS: Agente Comunitário de Saúde.  
 ADCT: Atos das Disposições Constitucionais Transitórias.  
 ARQUIOB: Associação Remanescente de Quilombo Oxalá de Bujaru.  
 ARQUINEC: Associação Remanescente de Quilombo Nova Esperança de Concórdia do Pará.  
 CSM: Conselho Municipal de Saúde.  
 CEBs: Comunidades Eclesial de Base.  
 CEDENPA: Centro de Estudos e Defesa do Negro do Estado do Pará.  
 CONAQ: Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas.  
 CF: Constituição Federal.  
 CPT – Guajarina: Comissão Pastoral da Terra da Região Guajarina.  
 EJA: Educação de Jovens e Adultos.  
 ESF: Estratégia Saúde da Família.  
 FUNAI: Fundação Nacional do Índio.  
 FUNASA: Fundo Nacional de Saúde.  
 FNDE: Fundo Nacional de Educação.  
 IFCH: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.  
 IFPA: Instituto Federal do Pará.  
 INCRA: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária.  
 INEP: Instituto Nacional de Estudos e Pesquisa.  
 ITERPA: Instituto de Terras do Pará.  
 FCP: Fundação Cultural Palmares.  
 GT: Grupo de Trabalho  
 MALUNGU: Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Pará.  
 MDA: Ministério de Desenvolvimento Agrário.  
 MEC: Ministério da Educação.  
 MPA: Movimento de Pequenos Agricultores.  
 OIT: Organização Internacional do Trabalho.  
 PBQ: Programa Brasil Quilombola.  
 PCNs: Parâmetros Curriculares Nacionais.  
 PPQ: Programa Pará Quilombola.  
 PERPPIR- PA: Plano Estadual de Políticas de Promoção da Igualdade Racial do Pará.  
 PPGeo: Programa de Pós-Graduação em Geografia.  
 PSF: Programa Saúde da Família.  
 RTID: Relatório Técnico de Identificação e Delimitação.  
 SECAD: Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade.  
 SEDUC-PA: Secretaria de Educação do Pará.  
 SEPPIR: Secretária de Políticas de Promoção da Igualdade Racial.  
 STR: Sindicato de Trabalhadores Rurais.  
 SUS: Sistema Único de Saúde.  
 TAC: Trabalho Acadêmico de Conclusão de Curso.  
 UNB: Universidade Nacional de Brasília.  
 UNIFAP: Universidade Federal do Amapá.  
 UFPA: Universidade Federal do Pará.  
 USP: Universidade de São Paulo.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>14</b>
<b>1 - AS COMUNIDADES NEGRAS RURAIS NO CONTEXTO DA PESQUISA.....</b>	<b>27</b>
1.1 - Comunidade de São Judas.....	28
1.2 - Comunidade do Cravo.....	47
<b>2 - A FORMAÇÃO DO TERRITÓRIO QUILOMBOLA EM BUJARU E CONCÓRDIA DO PARÁ.....</b>	<b>63</b>
2.1 - Por que essa terra é nosso território e nos pertence?.....	64
2.2 - Território quilombola.....	73
2.3 - O território quilombola se organiza: a ARQUINEC e a ARQUIOB.....	86
<b>3 -“DE UMA BRAÇA A OUTRA”: TERRITORIALIDADE QUILOMBOLA E MODO DE VIDA <i>IN LOCUS</i>.....</b>	<b>98</b>
3.1 - A formação das comunidades negras rurais de São Judas e Cravo.....	99
3.2 - Abertura de pequenas roças e a base do trabalho agrícola nas comunidades de São Judas e Cravo.....	108
3.3 - Relações de parentesco, vizinhança e religiosidade nas comunidades São Judas e Cravo.....	116
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>124</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>127</b>
<b>APÊNDICE.....</b>	<b>133</b>

## INTRODUÇÃO

Nos municípios de Bujaru e Concórdia do Pará, situados no nordeste do estado do Pará, como em outros municípios paraenses, cresce o número de comunidades auto-declaradas quilombolas, sobretudo nos anos de 2005, 2006 e 2009. Em 2005 foram identificadas, pelo Programa Raízes, 293 áreas quilombolas no estado do Pará. No ano seguinte Treccani (2006) elaborou um mapeamento a partir de dados fornecidos pela Fundação Cultural Palmares – FCP, Universidade Nacional de Brasília – UNB, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, Secretária de Políticas de Promoção da Igualdade Racial - SEPPIR, Universidade Federal do Amapá – UNIFAP, Programa Raízes (PA), no qual identifica 410 comunidades distribuídas por 49 municípios paraenses. A Mesorregião Nordeste Paraense é onde mais se concentram áreas quilombolas (204), seguido do Baixo Amazonas (131), a Mesorregião do Marajó (37), a mesorregião Metropolitana de Belém (25), Sudeste Paraense (02), Sudoeste Paraense (02) e (09) áreas a serem identificadas.

No mapeamento feito por Anjos (2009) o estado do Pará quantificou 414 comunidades quilombolas, 103 reconhecidas, 95 tituladas e 216 identificadas. Configura-se neste caso a necessidade de reunir os fragmentos das informações geográficas que conduzam à compreensão da territorialidade quilombola neste Estado.

Dentro de uma política de mapeamento das comunidades quilombolas foi incluídas no Programa Brasil Quilombola – PQB (2005), ministérios, secretárias e órgãos governamentais responsáveis diretos pela política de saúde, educação, desenvolvimento sustentável, geração de trabalho e renda, cultura, esporte e lazer, habitação, além de titulação dos territórios quilombolas e diagnóstico sócio-econômico dos territórios quilombolas no Pará.

A Amazônia tem grande importância neste contexto, pois os primeiros encontros das comunidades negras rurais ocorreram no Maranhão, no ano de 1986, e, após, em 1988 e 1989, bem como nos anos seguintes. No Estado do Pará foram realizados encontros de entidades do movimento negro, como o Centro de Estudos e Defesa do Negro do Estado do Pará – CEDENPA, tendo-se sucedido os primeiros encontros em 1988 e 1989.

No início da década de 1990, surgiram mudanças significativas, reflexos das pressões internas protagonizadas por estas organizações, além de externas, provocadas pelos compromissos assumidos pelo Estado brasileiro por meio de tratados e convenções internacionais (BRASIL, 2005). Por conseguinte, surge o Programa Brasil Quilombola – PBQ no ano de 2003, para adentrar no interior das instituições públicas e privadas e se materializar como um avanço da luta pela promoção da igualdade racial.

Um marco histórico importante no início da década de 1990 foi à criação da Reserva Extrativista do Quilombo Frechal/MA, em 1992, após uma história de resistência à opressão e de luta pela afirmação da comunidade (REVISTA PALMARES, 2000) e, em 1995, a comunidade Boa Vista localizada no município de Oriximiná no estado do Pará foi a primeira comunidade quilombola no Brasil a receber o título da terra.

Ainda na década de 1990, os encontros passam a ocorrer em outros estados do país, como Bahia, São Paulo, Pernambuco e Mato Grosso do Sul. Em 1994, em Brasília/DF, aconteceu o I Seminário Nacional das Comunidades Remanescentes de Quilombos. No ano seguinte, ainda em Brasília, organizou-se o I Encontro Nacional das Comunidades Negras Rurais. Em 1996, em Bom Jesus da Lapa/BA, durante a realização de encontro para a avaliação do I Encontro Nacional de 1995, criou-se a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ).

Participaram deste encontro de criação da CONAQ 26 comunidades remanescentes de quilombos, onde foi construída uma carta de reivindicações e entregue ao Presidente da República (REVISTA PALMARES, 2000). Nestes espaços, as comunidades negras rurais como “remanescentes de quilombo”, passaram a debater acerca das formas de ocupação, tempo e uso do território, assim como a identidade das mesmas e suas formas de legitimação e reconhecimento.

Em novembro de 1999, foi criado no Pará, a Coordenação das Associações das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Pará – MALUNGU, que no ano de 2002, realiza sua primeira assembléia e em março de 2004, aprova seu estatuto com o objetivo de “defender os direitos e interesses das associações e das comunidades remanescentes de quilombos do Estado do Pará.” (ESTATUTO DA MALUNGU/PARÁ, 2008, p.4).

Em 2000, o Estado do Pará cria o Programa Raízes e em 20 de novembro de 2003, o Governo Federal cria o Decreto nº. 4.887/2003, que tem o objetivo de regulamentar os procedimentos de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades quilombolas. Este decreto torna obrigatório a elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação – RTID. Em 2008, foi criada a Instrução Normativa nº. 49/2008 que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº. 4.887, de 20 de novembro de 2003.

A problemática da demarcação e titulação de territórios quilombolas traz novamente para o debate a dívida social que o Estado brasileiro tem para com os afro-brasileiros em consequência da escravidão, não exclusivamente para falar em propriedade fundiária (LEITE, 2000), mesmo que esta seja a pauta principal de reivindicação quilombola.

Leite (2000) defende a tese de que o quilombo se apresenta como uma questão relevante desde os primeiros focos de resistência dos africanos ao escravismo colonial, reaparecendo no Brasil/República com a Frente Negra Brasileira (1930/40) e retorna à cena política no final dos anos de 1970, durante a chamada “redemocratização do país”.

Portanto, trata-se de uma questão persistente e atual, presente na luta dos remanescentes de quilombos e, conseqüentemente, na reflexão científica acerca dos processos de construção da identidade quilombola, intensificada após a promulgação do Artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), da Constituição Federal de 1988, onde a autodeterminação das comunidades negras rurais remanescentes de quilombos se dá em razão dos costumes, tradições, condições sociais, culturais e econômicas específicas que as distinguem de outros setores da coletividade nacional.

Na luta pelo reconhecimento, as comunidades quilombolas adotam a legitimação através da auto-identificação, segundo critérios de auto-atribuição com trajetória própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com resistência à opressão historicamente sofrida

(ACEVEDO; CASTRO, 1998; ALMEIDA, 2000; LEITE, 2000; O'DWYER, 2002; ALONSO, 2005; ARRUTI, 2006, CARRIL, 2006; ANJOS, 2009). Essa interpretação do reconhecimento das comunidades quilombolas foi construída com base em conhecimento antropológico e sociológico, fruto de ampla discussão técnica, acadêmica e pelos próprios sujeitos envolvidos (quilombolas), até o seu reconhecimento no Decreto nº. 4.887/03.

As comunidades quilombolas auto-identificam-se a partir de um território usado há tempos por elas. O território usado e reivindicado por uma dada sociedade, estão compreendidos as relações de domínio e apropriação dos recursos que uma comunidade quilombola deseja e pode explorar, em que os membros têm direitos, de forma estável, ao seu uso e controle dos recursos. Essa apropriação é construída no decorrer de gerações, e está associada ao modo de vida, a cultura e a identidade da comunidade que nele habita. “O Território é o chão e mais a população, isto é, uma identidade, o fato e o sentimento de pertencer aquilo que nos pertence. (...) é a base do trabalho, da residência, das trocas materiais e espirituais e da vida, sobre os quais ele influi.” (SANTOS, 2004, p. 96).

No estudo sobre os grupos negros do rio Trombetas (ACEVEDO; CASTRO, 1998), o território aparece como condição de existência, sobrevivência física para os grupos negros rurais que partilham a mesma origem e elaboram uma unidade: de ser remanescentes de quilombos. Assim, a identidade na qual estão identificados e que são identificados pelos outros, é o baluarte de suas lutas pelo reconhecimento de direitos de ancestralidade da ocupação do território. (ACEVEDO; CASTRO, 1998).

O modo de apropriação territorial se sustenta sobre uma noção identitária ou de pertença, onde o “uso comum” depende, antes de tudo, da disponibilidade de terras e é garantia do direito de usufruto, assegurado pela permanência no tempo, de gerações ocupando o mesmo espaço. (ALMEIDA, 2000). A apropriação pode ser feita de diversas formas e com inúmeras combinações diferenciadas entre o “uso privado” e o “uso comum”, perpassadas por fatores étnicos, de parentesco e sucessão, por fatores históricos, político organizativo e econômico, consonantes às práticas e representações próprias. (ALMEIDA, 2000).

A configuração territorial quilombola associada ao modo de vida e distribuição espacial no território nacional é temática de estudo de Anjos (2009), sua pesquisa

aponta que no Brasil, existem cerca de 2.842 comunidades quilombolas. O pesquisador afirma que a dificuldade de levantamento de dados sobre a questão nos conduz a pensar que é problemático delinear uma política pública para comunidades quilombolas quando se desconhece suas particularidades, modo de vida e sua distribuição espacial.

Dessa forma, um país que não conhece a fundo seu passado, que não se reconhece em suas origens, dificilmente saberá se encaminhar para o futuro, pois passado o centenário do fim do sistema escravocrata os descendentes ainda sofrem com a exclusão e o abandono social (ANJOS, 2006). É necessário reconhecer que a maioria das comunidades quilombolas foi excluída do direito à educação formal, assim como, da participação de tomada de decisão no cenário político nacional.

A identidade territorial quilombola está relacionada diretamente com a configuração territorial e se apresenta neste momento como parte essencial na construção de uma dimensão política estratégica com interferência direta na construção dos remanescentes de quilombos como sujeitos políticos. Assim, a luta pela permanência na terra se constituiu no campo político e organizacional, por meio do qual a comunidade quilombola elabora suas estratégias de afirmação de uma Identidade Política (O'DWYER, 2002).

A demarcação de territórios quilombolas têm implicações sobre a configuração territorial brasileira. O processo de reconhecimento, demarcação e titulação tem revelado contradições inerentes ao processo de desenvolvimento econômico e territorial do país.

\*\*\*

Nossa aproximação com a temática deste trabalho começou com a pesquisa que deu origem ao Trabalho Acadêmico de Conclusão – TAC: “A Geografia da Territorialidade Quilombola na Microrregião de Tomé-Açu: o caso da ARQUINEC – Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos Nova Esperança de Concórdia do Pará”, defendido em dezembro de 2006 no Curso de Licenciatura Plena em Geografia do Instituto Federal do Pará - IFPA.

Naquele momento tivemos contato com os relatórios do “**Projeto Mapeamento de Comunidades Negras Rurais no Estado do Pará**”, sobretudo o relatório “**Quilombolas de Bujaru**” (CASTRO, 2003), que identificam dois movimentos que contribuíram para a formação dos territórios quilombolas região de

Bujaru e Concórdia do Pará: a) o primeiro, de convergência e refluxo de quilombolas para a Vila de Santana, seguindo o curso do rio Bujaru e dos igarapés Cravo e São João, igarapés Jutaí, Jutaí Grande e Arapiranga, irradiando-se pelos igarapés Dona, Campo Verde, Ipanema e Galho; (b) o segundo, foi o deslocamento de quilombolas de Santana em direção ao alto e baixo rio Bujaru, religando-se com os ramos familiares que se encontravam nos lugares de Dona, Ipanema, Campo Verde, Galho e Igarapé João, e em seguida configurando-se a partir do Cravo até São Judas, Santo Antônio, Curupeté e Curuperezinho (CASTRO, 2003).

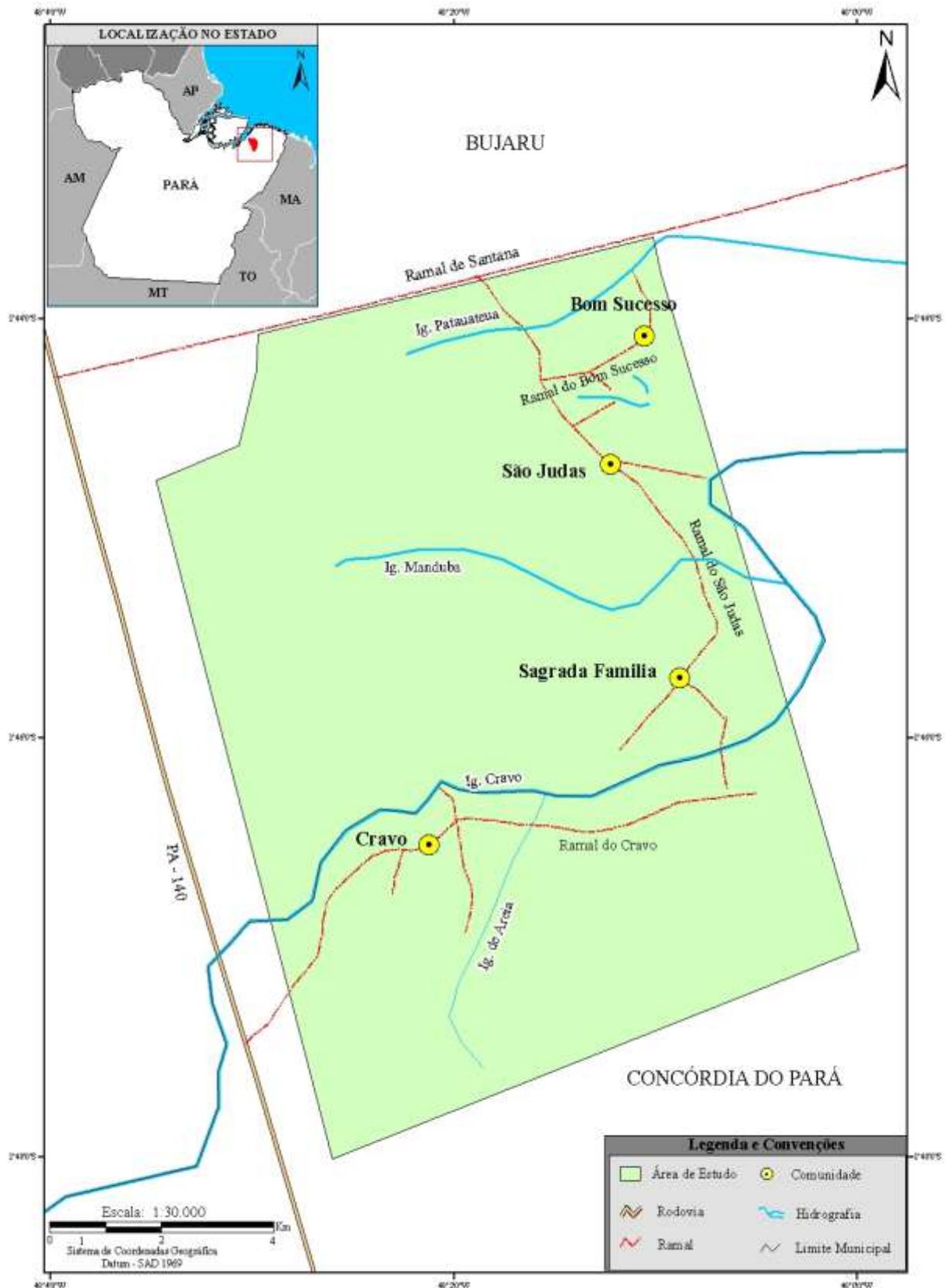
Segundo Salles (2005) o negro é uma presença marcante na formação da sociedade paraense e na geração de uma economia cujas bases de organização foram o trabalho de negros escravizados nas fazendas de gado, plantações e atividades domésticas, que possibilitou aos donos de terras executarem projetos agrícolas nas suas propriedades com plantios e lavouras diversas.

A partir da convivência e do trabalho de investigação acerca do modo de vida das comunidades de São Judas e Cravo, podemos delimitar como objeto da pesquisa a construção da territorialidade quilombola, suas conflitualidades e dissociações nestas comunidades.

São Judas localiza-se no município de Bujaru, cujo nome é indígena e significa “boca da cobra grande”. Este município pertence à mesorregião metropolitana de Belém e à microrregião de Castanhal. O acesso à comunidade por via terrestre se faz por meio da rodovia PA-140, onde à altura do Km 29 adentra-se o ramal de Santana, nas proximidades dos limites entre os municípios de Bujaru e Concórdia do Pará. Bujaru integrava o município de São Domingos da Boa Vista até o ano de 1938, configurando-se como Zona do município de São Domingos do Capim por cinco anos, até sua elevação à categoria de município em dezembro de 1943.

Em 1988, o Estado do Pará teve sua divisão territorial alterada, foram criados 18 municípios, entre os quais Concórdia do Pará, segundo a Lei nº. 5.441, do dia 10 de maio de 1988, os territórios dos municípios de Bujaru e de São Domingos do Capim foram divididos, dando origem ao município de Concórdia do Pará. A rodovia PA-140 é o eixo central de comunicação em toda extensão dos municípios de Bujaru e Concórdia do Pará.

## MAPA 01: LOCALIZAÇÃO DA ÁREA DE ESTUDO



cultural e religiosa. Isso contribuiu para que, diante da necessidade da regularização fundiária do seu território, criassem as associações quilombolas ARQUIOB (Associação Remanescente de Quilombo Oxalá de Bujaru) e ARQUINEC (Associação Remanescente de Quilombo Nova Esperança de Concórdia do Pará).

Objetivamos compreender a construção da territorialidade quilombola das comunidades do Cravo e São Judas, no Estado do Pará. Tal empreitada passa por estudar como emergiu essa territorialidade na área pesquisada. Cabe também observar a interação destas comunidades com agentes externos que interferem na construção destas territorialidades, mesmo que sejam interações a partir de estratégias de atuação política de acesso a políticas públicas do Programa Brasil Quilombola – PBQ.

A territorialidade quilombola manifesta-se (1) na luta pela permanência na terra, (2) no trabalho de roça e (3) nas relações de parentesco, vizinhança e religiosidade. Entendemos que estes elementos caracterizam-se como um conjunto de práticas sócio-espaciais indissociavelmente ligadas à territorialidade quilombola no estado do Pará. São Judas e Cravo são comunidades tradicionais que mantêm práticas de uso coletivo de determinados espaços familiares e comunitários, mas que passam por transformações no seu modo de vida. Dessa forma, a família, a religiosidade, o trabalho e a terra são valores agregados na territorialidade destas comunidades.

Nesse sentido, a metodologia proposta buscou responder como se processa a territorialidade em tela, nas quatro variáveis presentes nas comunidades de São Judas e Cravo, atuando como um instrumento para entender a organização a partir da ação daqueles que vivem no território.

A categoria que preside, sustenta e estrutura nossa reflexão é o território usado (SANTOS, 2004; 1994). O conhecimento do território usado e reivindicado, dos recursos da configuração espacial e de como são apropriados pela comunidade é de fundamental importância para compreender a dinâmica territorial quilombola. Essa apropriação é construída no decorrer de gerações, e está associada ao modo de vida (LA BLACHE, 1946; SORRE, 1984), a cultura (CLAVAL, 1999; HALL, 2008) e a identidade (ALMEIDA, 2000; HAESBAERT, 2002; O'DWYER, 2002; 1995) da comunidade que nele habita.

O recorte temporal, década de 1970 até o período atual, ajuda-nos a identificar elementos da territorialidade quilombola nas comunidades do Cravo e São Judas,

tomando como ponto de partida a luta pela permanência na terra. Um capítulo importante dessa história foi a criação, na década de 1970, dos grupos de evangelização nas comunidades ligadas à Paróquia de São Joaquim, no município de Bujaru, dos Grupos de evangelização. Ambos contribuíram para formar lideranças comunitárias locais, desde então, outros movimentos foram criados nesta região: Comunidades Eclesial de Base – CEBs, Sindicato de Trabalhadores Rurais, Comissão Pastoral da Terra da Região Guajarina - CPT Guajarina, Círculos de Cultura – Alfabetização de Jovens e Adultos e na criação das Associações Quilombolas ARQUINEC - Associação das Comunidades Remanescente de Quilombos Nova Esperança de Concórdia do Pará e ARQUIOB - Associação das Comunidades Remanescente de Quilombos Oxalá de Bujaru, fundadas respectivamente nos dias 22 e 29 de dezembro de 2001.

Interpretamos geograficamente a realidade dos quilombolas na sociedade paraense, tendo como ponto de partida a luta pelo reconhecimento (*recognition*) dos territórios quilombolas. Enfocamos os territórios que possuem uma vivência comum, que tem sua identidade política, alimentada pelo desejo do retorno à cultura, às atitudes e valores de um estilo de vida baseado no universo quilombola. Sendo o quadro da vida, o entendimento do território usado só é possível a partir da análise interdisciplinar, caracterizada, segundo Japiassu (1976) pela intensidade das trocas entre os especialistas e pelo grau de interação real das disciplinas no interior de um mesmo projeto de pesquisa (JAPIASSU, 1976). Portanto, estabelecemos um profícuo diálogo com o saber antropológico, sociológico e histórico, que através de muitos autores, contribuíram decisivamente para fundamentar esta pesquisa de dissertação.

Nesta pesquisa, realizamos trabalho de campo no decorrer dos anos de 2009 e 2010, o contato com o campo nos ajudou a compreender a história das Comunidades de São Judas e Cravo. No ano de 2009, realizamos pesquisa de campo no período de 25 a 26 de abril na comunidade de São Judas, 26 de abril, 13 a 14 de setembro nas comunidades do Cravo. No ano de 2010, período de 15 a 18 de Fevereiro, 01 a 10 de setembro, 15 a 17 de outubro, 05, 06, 20 e 21 de novembro e 11, 22, 23 e 24 de dezembro.

A observação participante e opção por um roteiro de entrevista aberta ou semi-estruturada exigiu um tratamento minucioso dos materiais coletados, após tais observações elaboramos e aplicamos um questionário fechado (Cf. Apêndice A) em 62

unidades familiares da comunidade de São Judas nos meses de setembro e novembro de 2010, que contribuiu para sistematização de um banco de dados de indicadores relacionados aos grupos de idade, fontes de renda, educação e saúde. O mesmo trabalho de elaboração e aplicação de um questionário (Cf. Apêndice B) em 131 unidades famílias da comunidade do Cravo foi realizado em equipe por seis pesquisadores, no mês de outubro do mesmo ano<sup>1</sup>.

O desenvolvimento de uma relação de confiança entre pesquisadora e a situação geográfica pesquisada, sobretudo com seus moradores, levou um longo período, somente se consolidando quase no final dela. Isso porque a coleta de dados por meio de observações e anotações, entrevistas abertas e semi-estruturadas tinham como foco compreender as formas de viver e reproduzir a existência do grupo. Nossa pesquisa é uma contribuição à análise do modo de vida das comunidades que vai se definido melhor no diálogo com o trabalho de campo e no estranhamento ou grau de interação com a situação estudada.

A relação de confiança no contexto da pesquisa foi construída a partir de conversas com moradores das comunidades do Cravo e de São Judas, participação das reuniões da ARQUINEC e ARQUIOB e da participação em cultos católicos e festas religiosas, dentre outros. Tais informações nos conduziram à identificação cartográfica do território, as transformações ocorridas e as formas de apropriação do espaço e perceber como as pessoas das comunidades utilizam o território, palco das relações sociais, econômicas, culturais, religiosas e políticas.

Além de trabalho de campo, realizamos pesquisa documental no livro de registro de atas da ARQUINEC e ARQUIOB e no Relatório Técnico de Identificação e Delimitação – RTID das Comunidades São Judas (ARQUIOB), Santo Antônio, Campo verde, Dona e Ipanema (ARQUINEC) e os registros fotográficos na pesquisa de campo nos auxiliaram na observação do modo de vida e das especificidades do cotidiano: religiosidade, lazer, trabalho, organizações político-associativas e entender o imaginário, as sensações e mesmo as realidades (SIMONIAN, 2007), essenciais no reconhecimento dos elementos que dão visibilidade a territorialidade quilombola. Portanto, a pesquisa de campo e as orientações metodológicas contribuíram para nossa

---

<sup>1</sup> Esta equipe na qual fiz parte foi coordenada pela Prof. Dr. Cátia Oliveira Macedo e composta por dois dos seus ex-orientandos e quatro orientandos. O objetivo deste trabalho foi elaborar um banco de dados do perfil socioeconômicos das famílias da comunidade do Cravo e ser utilizado como fonte de pesquisa pelo próprio grupo na elaboração de artigos científicos, trabalho de conclusão de curso e dissertações.

compreensão sobre o nosso objeto de estudo, o que resultou na abertura de novas áreas importantes de investigação (THOMPSON, 1992).

Compreender a territorialidade quilombola de um grupo ou comunidade demanda um olhar sobre a terra, à luz de uma concepção de território e dos usos dos recursos por parte das famílias envolvidas, assim, identidade e territorialidade são tratadas nesta pesquisa, considerando a existência de múltiplos territórios e de múltiplas territorialidades entrelaçadas no ser-quilombola manifestada em um grupo da comunidade ou por ela com um todo. Dessa forma, é relevante pensar a redefinição da terra, regularização na categoria coletiva e os impactos desta proposta nas comunidades negras rurais e/ou no seu entorno, pois a condição de acesso à terra no Brasil solidificou a propriedade individual, mesmo que na prática do cotidiano o uso coletivo seja uma constante.

Apresentamos esta pesquisa em três capítulos. O primeiro, **AS COMUNIDADES QUILOMBOLAS NO CONTEXTO DA PESQUISA**, analisamos as condições básicas de subsistência existentes nas comunidades São Judas e Cravo. Apresentamos tabulações dos indicadores sociais (fontes de renda, educação e saúde) e demográficas, contidas num território que é palco de opiniões fragmentadas acerca da titulação das comunidades São Judas e Cravo, não de forma individual como foi realizado na década de 1980, mas coletiva segundo a normatização específica de regulação das terras de comunidades quilombolas.

No segundo capítulo, **A FORMAÇÃO DO TERRITÓRIO QUILOMBOLA EM BUJARU E CONCÓRDIA DO PARÁ**, trabalhamos as formas de organização quilombola. Demonstramos que algumas se originam de influência externa, adquirindo no lugar, uma maneira própria imposta pelo grupo. Assim é relevante traçar um panorama das mobilizações feitas nos últimos anos, sobretudo no período que a identidade quilombola é acionada como sujeito de direitos. Alertamos para o fato das duas comunidades assumirem coletivamente uma identidade forjada por fortes laços com a terra, de parentesco e de atuações sócio-políticas anteriores a criação da ARQUINEC e ARQUIOB.

Mostramos neste capítulo que a compreensão da territorialidade de um grupo ou comunidade só é possível se olharmos terra enquanto território, bem como os usos dos recursos por parte das famílias. Assim, identidade e territorialidade são elementos

da totalidade, presentes no processo de construção da territorialidade quilombola. Interpretamos a territorialidade quilombola de São Judas e Cravo como totalidades pudes de conflitos e dissociações e demonstramos a dinâmica territorial destas comunidades nos planos de políticas públicas de ação afirmativa como um caminho a ser traçado.

O terceiro capítulo, **“DE UMA BRAÇA A OUTRA”:** **TERRITORIALIDADE QUILOMBOLA E MODO DE VIDA *IN LOCUS***, apresentamos a origem das comunidades e interpretamos os elementos da territorialidade quilombola que emergem em meio aos diversos processos sócio-espaciais que contribuíram para a atual configuração territorial em São Judas e Cravo. A análise da territorialidade quilombola e do modo de vida manifestados (1) na luta pela permanência na terra, (2) no trabalho de roça (produção) e (3) nas relações de parentesco, vizinhança e religiosidade é desenvolvida neste capítulo. Pensando nisso, a metodologia proposta buscou responder como se processa territorialidade em tela nas quatro variáveis presentes nas comunidades de São Judas e Cravo, atuando como um instrumento para entender a organização a partir da ação daqueles que vivem no território.

Por fim, sem cair em armadilhas próprias do empirismo ou na ansiedade de teorizar sem evidências suficientes, dada a urgência política que envolve tais grupos (GUSMÃO, 1995a), esta dissertação objetiva desvendar os elementos da territorialidade quilombola entrelaçada na elaboração contínua de sua identidade e modo de vida tradicional, que tem permitido a estes grupos a manutenção do território.

## 1- AS COMUNIDADES NEGRAS RURAIS NO CONTEXTO DA PESQUISA.

Os quilombolas não podem ser reduzidos mecanicamente à categoria “pobres” e tratados com os automatismos de linguagem que os classificam como “carentes”, de “baixa renda” ou na “linha de indigência”. Insistir nisso significa uma despolitização absoluta. Afinal, as comunidades remanescentes de quilombos não são o “reinado da necessidade” nem tampouco um conjunto de “miseráveis”, já que os quilombolas se constituíram enquanto sujeitos, dominando essa necessidade e instituindo um “reinado de autonomia e liberdade.” (ALMEIDA, 2005, p. 11).

Objetivamos compreender a construção da territorialidade quilombola das comunidades São Judas e Cravo, no Estado do Pará. Tal empreitada passa por estudar como emergiu essa territorialidade na área pesquisada diante das territorialidades existente no espaço amazônico. Neste sentido, este capítulo tem como objeto de preocupação expor características das comunidades negras rurais de São Judas e Cravo.

Aqui, dentre muitas escolhas optamos por discorrer e analisar as condições básicas de subsistência existentes nas comunidades São Judas e Cravo utilizando as tabulações dos indicadores sociais desmembrados nos itens: população, grupos de idade, fontes de renda das famílias, acesso à educação básica e serviços de Saúde. Concordamos com Almeida (2005), nosso argumento não é para justificar a situação sócio-econômica das comunidades em tela, mas perceber como as políticas públicas não são espacializadas nestes espaços, causando por vezes um discurso de empobrecimento das identidades socialmente discriminadas, neste caso, os quilombolas.

Para tanto, utilizamos o banco de dados e informações construídos a partir de trabalho de campo nos anos de 2009-10. Os dados utilizados nesta pesquisa foram obtidos de fonte primária, mediante a aplicação de dois questionários de entrevistas (Cf. Apêndices A e B) realizados em 62 famílias da comunidade de São Judas nos meses de Setembro e novembro de 2010 e 131 famílias na comunidade do Cravo, no mês de Outubro do mesmo ano. Os dados oriundos dos questionários foram analisados por meio de análise tabular e descritiva de acordo com a metodologia relatada.

O presente capítulo está dividido em duas partes: **Comunidade São Judas** e **Comunidade do Cravo**. A diversidade de informações obtidas sobre as comunidades

nos permite dividi-las neste capítulo em: número de famílias, religião, faixa etária da população, atividade econômica e renda, educação, saúde (saneamento básico e serviços de saúde). Sob o risco de nos mantermos atrelados nos dados analíticos, esboçaremos uma discussão sobre as condições básicas de subsistência das comunidades e o acesso destas a três políticas públicas que, no conjunto das informações absorvidas na pesquisa de campo, tornam-se mais relevante analisá-las neste trabalho: regularização fundiária, educação e saúde. Em suma, trata-se de subsídio para entendermos o objeto de nossa pesquisa, qual seja, a construção da territorialidade quilombola.

### **1.1 - Comunidades de São Judas**

A forma de ocupação, a permanência das famílias na terra, a organização da comunidade e a articulação política levou a comunidade de São Judas a lutar pelo reconhecimento do direito à terra nos critérios de normatização da regularização fundiária na categoria coletiva para comunidades remanescentes de quilombo. Nas entrevistas e conversas diretas com os moradores chegamos à conclusão que os primórdios do processo de auto-reconhecimento, como remanescente de quilombo, foi despertado na comunidade por meio dos trabalhos dos círculos de cultura da Comissão Pastoral da Terra (CPT - Guajarina) e dos debates ocorridos nos grupos de evangelização da comunidade, ligados à Paróquia São Joaquim no Município de Bujaru.

O árduo trabalho de evangelização, formação e organização políticas na comunidade, tendo como paradigma a teologia da libertação e a aproximação com as demandas do povo, criou a cultura política necessária à formação da Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos Oxalá de Bujaru – ARQUIOB, que representa os interesses da comunidade:

No trabalho dos Círculos de Cultura surgiu a proposta de defender nossa terra contra a invasão de fazendeiros, nos tínhamos aqui o círculo de cultura e foi daí que nos despertamos pra essa organização quilombola, vimos nos encontros que éramos um povo diferente, com história diferente, de descendência quilombola. (Faustina Abreu de Santana, moradora da comunidade de São Judas, entrevista concedida em 23/12/2010).

A entrevista com D. Faustina Abreu de Santana, sócia da ARQUIOB e moradora da comunidade São Judas, revela que o despertar para identidade quilombola

emerge na década de 1990 com os Círculos de Cultura, “e desde aí vínhamos nos reunindo e agora com a associação e com o grupo de mulheres quilombola”. Ressalta a entrevistada.

Os círculos de cultura é uma prática de educação popular em pequenos grupos de alfabetização de adultos criado na década de 1990 pela CPT - Guajarina com o objetivo de oferecer “condições aos alfabetizados e à comunidade onde estão inseridos, de ler e escrever a partir da vida para transformação da sociedade.” (CÍRCULOS DE CULTURA, 1996, p. 4). Na sua metodologia eram trabalhadas cinco questões geradoras: (1) o povo tem saber? (2) o povo sofre. Por quê? (3) o que impede o povo sofrido de enxergar? (4) Vale a pena se unir e se organizar? (5) é possível transformar a sociedade? Neste encontros, muitos elementos da história da comunidade ganharam espaço nas conversas do cotidiano, alcançando os objetivos parciais do método freiriano de educação de jovens e adultos.

Das questões geradoras surgem as palavras geradoras, por exemplo, cantina, escola, terra, organização, comunidade e escravatura. Dá análise das cartilhas produzidas neste período (década de 1990) pelas comunidades São Judas e Cravo<sup>2</sup>, observamos que da palavra geradora “escravatura” surge a temática quilombola a partir da descendência de famílias existentes no lugar, bem como as primícias da organização quilombola.

Aqui em São Judas ainda há descendentes dos escravos, como por exemplo, o seu Brígido, nosso monitor, e família. O avô dele, chamado João da Cruz era escravo mesmo. E... Mas ainda tem nego besta que tem vergonha de ser descendentes de escravos. Prefere ser parente dos opressores. Tem vergonha de pertencer à raça negra. Quer negar a sua raça e sua linda história de luta! Porque será? É verdade. Mas hoje, com muita luta já estamos conseguindo resgatar os valores e a história da raça negra. Em nossa diocese já existe uma organização de negros. Vale a pena à gente participar? Por quê? Pra quê (CIRCULOS DE CULTURA, 1995, p. 15).

Na metodologia usada pelos círculos de cultura, uma palavra geradora dá origem a outra palavra geradora, assim, ao ser trabalhado a palavra “escravatura” o grupo da Comunidade São Judas, se originou a palavra “quilombo”. Valemo-nos deste

---

<sup>2</sup>Comunidades que existiam círculos de cultura em Concórdia do Pará: Castanhalzinho, Dona, Santo Antônio, Ipanema, Curuperé e Cravo. Em Bujaru: Castanheiro, Santana, Galho e São Judas. Ao todo eram 56 comunidades dos municípios de Acará, Abaetetuba, Barcarena, Bujaru, Concórdia do Pará, Moju, Tailândia e Tome-Açu.

breve histórico sobre os círculos de cultura, pois, sua forma de organização cultural e política refletem na criação da Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo Oxalá de Bujaru – ARQUIOB, fundada no ano de 2001, que congrega os povoados de São Judas, Bom Sucesso e Sagrada Família no Município de Bujaru.

Existe neste espaço uma íntima relação entre a emergência da territorialidade quilombola e a criação da ARQUIOB. A conquista do território no futuro, isto é, sua regularização e titulação, fundamental para o reconhecimento do modo de vida da comunidade, só pode ser feita se esta estiver organizada de forma jurídica associativa. D. Rosa Cruz, sócia da ARQUIOB, nos conta que o reconhecimento da associação traz segurança aos moradores da comunidade de São Judas.

Com o reconhecimento da ARQUIOB a gente não pode colocar qualquer um aqui dentro, só a nossa família, por isso eu acho ele bom, porque o que a gente já foi atacado nesse pedacinho de terra não é brincadeira não, pra você vê que tudo por ai já foi vendido, ali em baixo, ali em cima, tudo agora tá na mão de fazendeiro, de biopalma, e se a gente não se mexe até hoje a gente tava acuado. (Rosa Cruz, moradora da comunidade de São Judas, entrevista concedida em 23/12/2010).

Ainda de acordo com D. Rosa Cruz: “e se a gente não se mexe até hoje a gente tava acuado”, a criação da ARQUIOB foi um fator fundamental para marcar a territorialidade quilombola em São Judas, Bom Sucesso e Sagrada Família.

Em Almeida (2000) percebemos que uma característica singular na formação da territorialidade quilombola é a unidade familiar que contém condições de suportar certo processo produtivo singular, que vai conduzir ao “acamponesamento” com o processo de desagregação das fazendas de algodão e cana-de-açúcar com a diminuição do poder de coerção dos grandes proprietários territoriais. Podemos afirmar que as relações de parentesco e de vizinhança são elementos de auto-reconhecimento para as comunidades quilombola, no caso de São Judas, a família, o trabalho e a religiosidade são as bases das relações sócio-espaciais que se formam neste espaço.

Retomando a fala de D. Rosa Cruz, observamos que a compra de terras na região para fins de implantação da atividade agropecuária (fazendas) e, posteriormente, a implantação do segundo pólo de produção de Biocombustível da empresa Biovale, causaram impactos nas relações sociais em comunidades circunvizinhas. Para as 70 famílias quilombolas desta comunidade, passíveis à titulação do território quilombola, a chegada do título coletivo garante a posse definitiva de suas terras, salvaguardando-as de compra, de futuras invasões ou ameaças de apossamento forçado.

Na pesquisa de campo foram entrevistadas 62 famílias: 15 famílias no Bom Sucesso, 27 no São Judas e 20 em Sagrada Família. Ao todo são 335 pessoas que moram na comunidade, sendo 145 do sexo feminino e 190 do masculino. Bom sucesso é o menos povoado e nele residem 79 pessoas, o equivalente populacional de 23,5%, Sagrada Família tem uma população de 104 pessoas ou 31%. São Judas agrupa o maior número populacional, com 152 pessoas ou 45,5% do universo populacional total de 100%. A Tabela 01 expõe o número de habitantes e a divisão por sexo:

Tabela 01: População desagregada por gênero na comunidade de São Judas.

<i>Comunidade</i>	<i>População por sexo</i>		<i>População por povoado</i>
	<i>Feminino</i>	<i>Masculino</i>	
Bom Sucesso	28	51	79
São Judas	68	84	152
Sagrada Família	49	55	104
Total	145	190	335

Fonte: Questionário aplicado pela autora, set. e Nov./2010.

Organização: *Malcher, M.A.F.*

Quanto à religião, das 62 famílias entrevistadas, as 15 famílias existentes no Bom Sucesso participam das atividades religiosas das igrejas Católicas de São Judas e Santana às margens do Rio Bujaru, Em São Judas, as 27 famílias participam da igreja católica na mesma localidade, assim como 13 famílias do povoado da Sagrada família, somando um total de 55 famílias católicas. As outras sete famílias participam da Igreja Evangélica situada na comunidade do Cravo ou fazem as Celebrações dos Cultos nas casas das próprias famílias, pois na comunidade ainda não há igreja evangélica.

Figura 01: Igreja de São Judas.



Foto: Malcher, M. A. F. (Novembro/2010).

Na parte central do povoado de São Judas localiza-se a igreja com o mesmo nome (figura 01). A Senhora Socorro Albernaz, coordenadora do grupo de mulheres da comunidade, nos informa como se deu as primeiras atividades: “nós fazíamos o culto dominical na casa do meu pai, aí depois nos fizemos a nossa primeira capela de tábua”. Hoje, como no passado, a capela é um espaço de sociabilidade que dinamiza as atividades na comunidade por meio de cultos dominicais, atividades da pastoral da criança, catequese, dízimo e grupos de evangelização. No que se refere à tradição de festa de Santo, a Senhora Socorro Albernaz nos conta que há na comunidade duas grandes festas de santo durante o ano, a do santo padroeiro que tem o nome da comunidade São Judas Tadeu, no mês de outubro, e a Romaria de Nossa Senhora do Carmo, no mês de maio:

Tudo começou com um grupo de mulheres, nós fazíamos o culto dominical na casa do meu pai, aí depois nós fizemos a nossa primeira capela de tábua, que não era essa de alvenaria, aí nós fomos, fizemos a primeira romaria, com o dinheiro da romaria nós tivemos a idéia de fazer a igreja, né. E de lá quando nós fizemos o centro comunitário de tábua não tinha a casa da Santa e aí nós se reunimos o grupo de mulheres e dissemos que íamos doar a nossa casa. Pra Santa porque ela não tinha casa né, e assim nos fizemos, Depois fomos fazendo o grupo, fazendo bingos, leilões e aí a gente já tinha a nossa romaria no mês de maio, a festa do padroeiro de dois dias no mês de outubro, aí nós pensamos e fizemos a comunidade. (Socorro Albernaz, moradora da comunidade de São Judas, entrevista concedida em 21/11/2010).

O Senhor Maximiano Albernaz, coordenador da comunidade de São Judas corrobora com a informação de D. Socorro Albernaz, afirmando que: “com muito sacrifício e trabalho conseguimos formar a comunidade, porque antes uma hora dessas nós estávamos vindo do culto de Santana”. Com a construção da capela, as atividades religiosas passaram a ser realizadas na comunidade, atraindo moradores de outros povoados como Sagrada Família e Bom Sucesso.

Os dados levantados, em 2010, permitem-nos mostrar não somente elementos da dinâmica religiosa, mas também as condições gerais de vida da comunidade foram levantadas informações sobre fontes de renda, educação e saúde, nos dando base para um campo de exploração extremamente rico. No cruzamento das informações em forma de tabela utilizamos os dados brutos da pesquisa devido ao universo pesquisado ser pequeno. Revelamos no trabalho de campo que a titulação é algo importante para a população da comunidade, além dessas informações, colhemos também que a demanda

por serviços públicos e alternativas de sustentabilidade são o baluarte do desenvolvimento da comunidade.

### ***Grupos de Idade da população.***

Apresentamos na tabela abaixo a divisão populacional em cinco grupos de idade diferentes. Percebemos a partir destes dados que a população da comunidade São Judas tem uma população cuja faixa etária predominante é infanto-juvenil, mas que possui uma variedade entre os mais novos com menos de um ano de idade até os mais velhos até 84 anos. A tabela 02 evidencia que o número de crianças de 0-11 anos é preponderante na comunidade, havendo um declínio na população adolescente seguido de um aumento de jovens e adultos de idade entre 18-30 anos, decai um pouco na faixa etária de 31-59 anos, diminuindo ainda mais o número de pessoas entre os 60-84 anos.

Tabela 02: Grupos de idade da população na comunidade de São Judas.

<i>Grupos de idade</i>	<i>Bom Sucesso</i>	<i>São Judas</i>	<i>Sagrada Família</i>	<i>Total</i>
0-11 anos	21	44	38	103
12-17 anos	14	31	17	62
18-30 anos	19	37	26	82
31-59 anos	19	36	16	71
60 - 84 anos	6	9	7	22

Fonte: Questionário aplicado pela autora, set. e nov./2010.

Organização: *Malcher, M.A.F.*

O número de crianças é notável na comunidade, seja a caminho da escola em pequenos grupos ou acompanhadas de seus pais. Durante a semana, no período escolar, fazem do arraial o único espaço de lazer, por não disporem de um espaço adequado para usufruir no intervalo da classe. Os adolescentes e jovens se deslocam para a escola Rosila Trindade no Km 29 da PA-140. Os espaços de lazer ou sociabilidade são bem restritos para crianças, adolescentes e jovens e se tornam uma preocupação para os adultos da comunidade.

As opções para esse público se restringe à igreja, os cultos dominicais e atividades pastorais, onde verificamos a presença significativa de crianças e adolescentes, mas poucos jovens. O campo de futebol e os igarapés Cravo e Manduba,

acabam por serem os espaços mais freqüentados na comunidade, especialmente o último.

No entanto, os jovens buscam outras opções de diversão, se deslocam geralmente para as comunidades vizinhas, sobretudo Santo Antônio e Cravo, este último por dispor de um número significativo de balneários e espaços de festas de aparelhagem.

Outra preocupação bastante discutida na comunidade são as mudanças de valores e costumes, já vem ocorrendo na comunidade e entorno uma pequena reincidência de furtos e delitos, drogas e outras situações que vêm causando posturas e opiniões diversas por parte dos moradores. Presenciamos estas discussões em uma das reuniões da ARQUIOB<sup>3</sup>, Onde as falas nos deram pistas para refletir sobre a ausência de políticas públicas direcionadas as alternativas de lazer para a juventude no meio rural.

#### *Atividade econômica e fontes de renda.*

Nos dados referentes à renda, a tabela 03 revela que prioritariamente as 70 famílias vivem da agricultura de subsistência e do extrativismo vegetal e animal, este último em pequena proporção. O extrativismo vegetal consiste da retirada do fruto e do açaí, da extração da madeira destinada à construção das residências e da produção de carvão vegetal para subsistência.

As fontes para geração de renda da comunidade são bastante restritas, As aposentadorias e o Bolsa Família também são fontes de renda, sem as quais muitas famílias não teriam condições de se manter, o que as caracterizam como a renda mais segura dos moradores da comunidade. Essa renda é combinada com outras, obtidas pela comercialização de produtos agrícolas ou emprego não agrícola.

A tabela 03 sintetiza as principais fontes de renda existentes na comunidade. Em termos econômicos, o nordeste paraense apresenta problemas de geração de renda, os produtores familiares, sobretudo para aqueles mais descapitalizados, tendem a reduzir a produção de alimentos. Uma das causas que faz com que a atividade agrícola

---

<sup>3</sup>Reunião de preparação da festa do dia 20 de novembro (consciência negra), realizada no dia 05/11/2010 na comunidade. Esta atividade contou com a parceria da Secretaria Municipal de Cultura, Esporte, Lazer e Turismo de Bujaru.

seja pequena é o fato do solo desta região ser muito pobre em fertilidade natural e por apresentar uma várzea bastante argilosa. Verifica-se ainda a presença de capoeira ou juquira nessas áreas agrícolas, isto pressupõe que o solo necessita de técnicas apropriadas e adubação.

Tabela 03: Fontes de renda das famílias na comunidade de São Judas.

<i>Fontes de Renda</i>	<i>Total</i>
Aposentadoria	31
Bolsa família	43
Pequeno comércio	5
Apicultura	2
Trabalho de roça	70

Fonte: Questionário aplicado pela autora, set. e Nov./2010.

Organização: *Malcher, M.A.F.*

A Configuração territorial do nordeste paraense<sup>4</sup> é marcado por pequenas propriedades que se destacam pelo fornecimento de produtos agrícolas diferente do que rege o modelo econômico da Amazônia extrativa. Já no passado, século XVIII, a coroa portuguesa concedeu cartas de sesmarias nesta região, com o objetivo de implantar projetos agrícolas, resultando na expansão de pequenas propriedades com plantio e lavouras diversas, mesmo em pequenas quantidades, para abastecer a cidade de Belém (CASTRO, 2003).

A produção de alimentos em São Judas é bastante diversificada (açai, arroz, milho, banana e mandioca) e voltada mais para o autoconsumo, percebemos na fala do entrevistado Félix Albernaz, que a produção da farinha de mandioca se destaca como produto de comercialização para sobrevivência familiar:

O nosso maior foco está na questão da mandioca e do açai, na área da mandioca, produzir a farinha, nós fomos acostumados na base da plantação da mandioca e só tirar o que a mãe natureza nos deu. Mas hoje a agente vê um desanimo na agricultura, o agricultor produz mal para o seu consumo, não tem vontade de expandir sua produção. (Félix Albernaz, morador da comunidade de São Judas, entrevista concedida em 01/09/2010).

<sup>4</sup>Até meados da década de 1970 – compreendia-se nordeste paraense como Bragantina Salgado e Guajarina, nosso objeto de estudo situa-se na antiga Zona Guajarina, que foi a primeira região ocupada no século XVII, seguindo a lógica de ocupação dos rios da Amazônia, no entanto já no final do século XIX havia a valorização da comunicação via estrada, sobretudo na Zona Bragantina com a abertura da Estrada de Ferro Belém-Bragança (EBF) e o aparecimento de núcleos rurais e urbanos ao logo dessa ferrovia.

De forma tímida e fugindo à regra de produtividade na comunidade três apicultores<sup>5</sup> associados a Associação Bujaruense de Agricultores e Agricultoras–ABAA que trabalham com a produção do mel e comercializam sua produção via ABAA para a Companhia Nacional de Abastecimento (CONAB)<sup>6</sup>. Percebemos que na medida em que esses apicultores trabalham na produção do mel, a produção da farinha se destaca para o autoconsumo e não para a comercialização, tornando a produção do mel, uma fonte prioritária de renda.

Isento de licitação, os apicultores vendem seus produtos a preços baseados pela cotação do mercado regional para a CONAB e Secretária Municipal de Educação de Bujaru, as entidades compradoras destinam os produtos a escolas da rede municipal e estadual e/ou instituições assistenciais que atendem grupos de pessoas carentes. Esse programa funciona de maneira a adquirir alimentos produzidos pelos agricultores familiares. Para participar do Programa de Aquisição de Alimentos (PAA)<sup>7</sup>, criado em 2003, pelo governo federal, que integra um conjunto de políticas que compõem o Fome Zero, muitos apicultores e produtores rurais do município de Bujaru se organizam junto a Associação Bujaruense de Agricultores e Agricultoras – ABAA.

### *Educação.*

Quanto à educação básica, existem três unidades escolares na comunidade, E.M.E.F. Bom Sucesso, E.M.E.F. São Judas e E.M.E.F. Sagrada Família, localizadas, respectivamente, no Bom Sucesso, São Judas e Sagrada Família. O nome da localidade dá origem ao da escola, que atendem às crianças da comunidade nos períodos matutino e vespertino. Oferecem somente o ensino infantil e do 1º ao 5º ano do ensino

---

<sup>5</sup>Os irmãos João e Amnians do Carmo Albernaz e o Primo Abraão Belém Albernaz, este último mora na cidade de Bujaru com sua mãe D. Eva Belém Albernaz.

<sup>6</sup>Trata-se de uma política pública do Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome pretende estimular a organização coletiva dos produtores rurais, segundo critérios estabelecidos para os grupos A, B, C e D do PRONAF - Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar, crédito rural, criado desde a década de 1990, para financiamento de custeio e investimento.

<sup>7</sup>O Programa de Aquisição de Alimentos (PAA) foi instituído pela Lei Nº 10.696, de 02 de Julho de 2003, associado a programas como o Bolsa Família, o PAA compõe um conjunto de ações no âmbito da política agrária e de segurança alimentar do governo federal ligadas ao Programa Fome Zero tendo como objetivo principal erradicar a fome no Brasil. O PAA tem como objetivo principal estimular e fortalecer a agricultura familiar por meio de um conjunto de ações relativas à aquisição da produção agropecuária e agro-extrativa e sua distribuição a grupos de pessoas que vivem em situação de insegurança alimentar e/ou nutricional atuando em duas frentes: ações emergenciais com a distribuição de cestas básicas e merenda escolar e ações estruturais, criando mecanismos de comercialização, etc.

fundamental. Até a década de 1980, o único meio de acesso à educação era aprender a ler e escrever com auxílio de pessoas denominadas professoras (os) leigas (os), mais tarde surge às escolas de 1ª a 4ª série na Vila de Santana e os alunos tinham que percorrer longas distâncias para estudar, a dificuldade no deslocamento fez com que os próprios moradores procurassem solução para o estudo de seus filhos e passaram a organizar mutirões para construir a primeira escola na comunidade. Esta ação, em que se concretiza a escola, é entendida como um sentimento de ser comunidade.

Foi no ano de 79 a 80, a educação era precária, era muito difícil pra fazer a escola aí foi os pessoal da comunidade que fizeram. Eles fizeram uma roça, umas duas tarefas de roças colocaram a mandioca pra fazer a farinha pra vender e fazer a escola, não e essa que ta ai não, a outra a antiga. [...] Aí eles pegaro se reuniram e fizeram a roça, fizeram a farinha compraram as telhas, compraram a madeira, compraro o cimento também, quando foi pra comprar as tábuas. [...] Aí o papai saia assim na frente né, pra representar, assim foi ele que saiu ele e o Maximiano eu me lembro que ele disse que a ajuda da prefeitura que ele teve nesse tempo era cruzeiro né, foi 150 cruzeiros que o finado Raimundo Lopes deu pra eles, o dito que era o prefeito nesse tempo. [...] aí o resto tudo a comunidade deu pra fazer, depois vinha pra nós era os livros e a merenda somente isso num vinha mais nada. (Socorro Albernaz, moradora da comunidade de São Judas, entrevista concedida em 21/11/2010).

Neste contexto, iniciativas locais e organizações da sociedade civil buscam alternativas viáveis para superar o índice de analfabetismo e baixa escolaridade da população quilombola. A primeira escola construída na comunidade de São Judas foi iniciativa dos moradores, devido à distância que seus filhos percorriam para chegar à escola. Isto lembra-nos Arruti (2008) que as motivações para tais iniciativas são compreendidas quando voltamos nosso olhar:

Para localizar iniciativas neste sentido, é preciso voltar nossa atenção para iniciativas ainda dispersas pelo campo da sociedade civil e mesmo internas ao Estado, e que ainda não estão sistematizadas na forma de uma política. Antes mesmo da LDB e dos PCN, algumas entidades ligadas ao movimento negro e à Igreja Católica dedicavam uma atenção especial a esses grupos. Uma delas é o Centro de Cultura Negra do Maranhão, que oferece desde 1995 cursos de formação para professores que lecionam em oito comunidades do estado. (ARRUTI, 2008, p. 93).

Uma vez conquistado o direito ao ensino de 1ª a 4ª série na própria comunidade, os alunos que desejassem prosseguir nos estudos tinham que mudar para a cidade afastando-se de suas famílias, somente nos últimos anos que na escola E. M. E.

F. Rosila Trindade situada no Km 29 da PA-140 o sistema de ensino é modular para as outras fases da educação básica (6º ao 9º ano do ensino fundamental e ensino médio).

Figura 02: Escola no povoado de São Judas.



Foto: Malcher, M. A. F. (Novembro/2010).

A pesquisa de campo revelou o descompasso entre a vida escolar e a vida fora da escola. A partir de programas e políticas tais como Brasil Quilombola e Programa Territórios da Cidadania, os recursos para educação quilombola são alocados para os municípios que têm comunidades quilombolas, com o objetivo de melhorar as escolas localizadas nas comunidades ou aquelas nas quais a população quilombola tem acesso. As três unidades escolares apresentam prédios com infra-estrutura precária para funcionamento, resumindo-se à duas salas, um banheiro e alguns livros didáticos. Todavia, atendem 60% dos 143 estudantes que residem na comunidade, segundo os dados levantados em 2010.

Tabela 04: População desagregada por estudantes, não estudantes e sem idade escolar na comunidade de São Judas.

<i>Categoria</i>	<i>Bom Sucesso</i>	<i>São Judas</i>	<i>Sagrada Família</i>	<i>Total</i>
Estudam	35	73	35	143
Não estudam	40	73	50	163
Sem idade escolar	4	11	19	24

Fonte: Questionário aplicado pela autora, set. e nov./2010.

Organização: *Malcher, M.A.F.*

Nos municípios de Bujaru e Concórdia do Pará, o poder público a partir da política de educação diferenciada começou a mapear as escolas em áreas quilombolas, para que elas acessem tais recursos. Porém, apesar dos mecanismos acompanhamento e

monitoramento da aplicação dos recursos em tais comunidades, estes não são utilizados, pois são instrumentos acessados por meio eletrônicos nos sites encontrados a partir do ministério da educação. E isso requer alfabetização digital, sistemas técnicos e equipamentos disponíveis. No entanto, infelizmente a comunidade ainda é um espaço opaco, como nos lembra Santos (2002), e se defronta com a resolução de problemas imediatos e básicos referentes à construção de vias de acesso, bem como transporte escolar público regular, pois quando falta transporte escolar, aproximadamente 40% dos estudantes ficam impossibilitados de frequentarem as aulas na escola pólo do Km 29 da PA-140.

Figura 03: Escola no povoado da Sagrada Família.



Foto: Malcher, M. A. F. (Novembro/2010).

No trabalho de campo observamos, infelizmente, que as unidades educacionais (figuras 02 e 03) estão longe das residências de grande parte dos alunos e as condições de estrutura são precárias, as escolas são construções de madeira, há escassez de água potável e as instalações sanitárias são inadequadas.

Tabela 05: Nível de escolaridade dos estudantes na comunidade de São Judas.

<i>Nível de escolaridade</i>	<i>Bom Sucesso</i>	<i>São Judas</i>	<i>Sagrada Família</i>	<i>Total</i>
Ens. Infantil e fundamental até 5º ano	22	45	25	92
Ens. Fundamental do 6º ao 9º ano	10	20	5	35
Ensino médio	3	8	4	15
Ensino superior	-	-	1	1

Fonte: Questionário aplicado pela autora, set. e nov./2010.  
Organização: Malcher, M.A.F.

Isso provavelmente tem relação com os dados referente à escolaridade da população que estuda na comunidade de São Judas mostrado na tabela 05. Acreditamos que as informações das tabelas 05 e 06 são insuficientes, mas nos revelam que aos poucos o nível de escolaridade tem se elevado nesta comunidade.

Tabela 06: Nível de escolaridade dos não estudantes na comunidade de São Judas.

<i>Nível de escolaridade</i>	<i>Bom Sucesso</i>	<i>São Judas</i>	<i>Sagrada Família</i>	<i>Total</i>
Não alfabetizados	-	2	6	8
Ens. Fundamental (até 4ª) - incompleto	24	46	30	100
Ens. Fundamental (5ª à 8ª) - incompleto	9	17	11	37
Ensino médio – incompleto	4	3	2	9
Ensino médio – completo	3	5	1	9
Ensino superior-incompleto	-	-	-	-
Ensino superior – completo	-	-	-	-

Fonte: Questionário aplicado pela autora, set. e nov./2010.

Organização: *Malcher, M.A.F.*

Segundo Arruti (2008), quando se fala de educação para quilombolas, trata-se de uma atenção diferenciada para as escolas situadas nesses lugares, mas não de ações para uma escola quilombola diferenciada. A construção de uma educação quilombola não se resume a uma ou duas ações pontuais e sim atingir a totalidade das relações nas quais a escola e o ensino estão inseridos.

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

Por sua vez, a Lei nº. 10.639, de 09 de Janeiro de 2003, que altera a Lei nº. 9.394, de 20 de dezembro de 1996, estabelece as diretrizes para inclusão no currículo oficial das Redes de Ensino a obrigatoriedade da temática da História e Cultura Afro-Brasileira.

A edição da Lei nº. 10.639, de 2003, introduziu a obrigatoriedade do estudo da história e cultura afro-brasileira e africana no currículo escolar da educação básica. Sendo a escola um espaço sócio-cultural em que as diferentes presenças se encontram, a

reflexão sobre a diversidade cultural não pode ficar restrita apenas ao reconhecimento do outro como diferente, neste caso, os quilombolas. Portanto, aprofundar o estudo sobre a questão quilombola e étnico-racial pautado nesta temática possibilita a criação de mecanismos de uma educação que caminha para o multiculturalismo do sistema educacional brasileiro.

Dessa forma, o debate acerca da educação quilombola tende avançar no que se refere à inclusão de conteúdos específicos, histórico-social da comunidade entre os temas adotados nos conteúdos curriculares em geral, especialmente nos municípios onde haja presença de tais comunidades, segundo diretrizes dos Parâmetros Curriculares Nacionais - PCNs. É dessa forma que a abordagem cultural torna-se fundamental para se compreender as relações socioculturais entre grupos étnicos e populações tradicionais, pois se dedica às vivências que estes têm com o território, a natureza e sociedade.

Esclarecemos que não está entre nossos propósitos discorrer sobre os caminhos e descaminhos da educação quilombola, seus atores, ações processos e territorializações. Nossa demora neste ponto, parte da compreensão que na educação quilombola tem reforçados os laços de solidariedade orgânica, identidade, pertencimento, criando condições para reprodução do modo de vida do lugar. Reconhecemos que apesar dos obstáculos, ações da Secretaria de Educação Continuada Alfabetização e Diversidade (SECAD) têm possibilitado às comunidades quilombolas: (a) apoio à capacitação de professores de educação básica; (b) apoio à distribuição de material didático para o ensino fundamental; (c) apoio à ampliação e melhoria da rede física escolar nas comunidades, o que não significa que será simples e linear.

### *Saúde.*

De acordo com as políticas do Programa Brasil Quilombola - PBQ (2005), existe um termo de cooperação técnica entre a Fundação Nacional de Saúde – Funasa e a Fundação Cultural Palmares – FCP, para promover obras de saneamento básico nas comunidades quilombolas. Essa parceria entre os órgãos proporcionará o desenvolvimento de pesquisas, assessoramento e aperfeiçoamento de recursos humanos. O abastecimento e o tratamento da água, o sistema de esgoto e a coleta de lixo são

importantes medidas que quando bem aplicadas garantem melhores condições de saúde para as pessoas.

As necessidades de acesso à água e esgoto por parte dos moradores, por sua vez, só serão superadas com o acesso adequado à política de sistema de saneamento e uso adequado, sempre preservando as características culturais dos territórios quilombolas. A comunidade enfrenta muita dificuldade para garantir sua sobrevivência, em São Judas as famílias dispõem de três tipos de abastecimento de água como podemos observar na tabela 07:

Tabela 07: Abastecimento de água na comunidade de São Judas.

<i>Abastecimento de água</i>	<i>Bom Sucesso</i>	<i>São Judas</i>	<i>Sagrada Família</i>	<i>Total</i>
Poço ou cacimba	13	13	11	37
Igarapé	6	3	-	9
Rede pública	-	11	12	23

Fonte: Questionário aplicado pela autora, set. e nov./2010.

Organização: *Malcher, M.A.F.*

Figura 04 : Caixa d'água na localidade de São Judas.



Fonte: Malcher, M. A. F. (Novembro/2010).

O acesso à água potável na comunidade se dá de forma precária, o sistema de abastecimento de água não atende todas as residências. Somente nos povoados de São Judas e Sagrada Família há poço artesiano com caixa d'água (Figura 04) que abastece as residências mais próximas, somando um total de 23 famílias, 37 famílias responderam no questionário que tiveram que cavar poços artesanais em suas propriedades para sanar o problema de abastecimento de água. Além disso, um número bem reduzido (9 famílias) responderam que ainda utilizam o igarapé por não terem outra alternativa,

mas, como segunda opção carregam água dos poços ou cacimbas dos vizinhos. Verificamos que o abastecimento de água na comunidade seja realizado pela captação da água dos igarapés (Figura 05), poços e cacimbas é sem nenhum tipo de tratamento.

Figura 05: Uso do Igarapé Cravo na localidade de Sagrada Família.



Fonte: Malcher, M. A. F. (Novembro/2010).

Um dos Programas da Fundação Nacional de Saúde, Ministério das Cidades, Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial, Fundação Cultural Palmares, Caixa Econômica Federal para construção de casas e banheiros, no entanto, nenhuma família foi beneficiada até o momento. A água utilizada pelas famílias é proveniente dos poços, cacimbas ou igarapés, 40% dos entrevistados não fazem nenhum tratamento antes do consumo, 24% usam o filtro de cerâmica e 36% utilizam hipoclorito de sódio (Tabela 08).

Tabela 08: Tratamento de água na comunidade de São Judas.

<i>Tratamento da água</i>	<i>Bom Sucesso</i>	<i>São Judas</i>	<i>Sagrada Família</i>	<i>Total</i>
Filtrada	3	6	6	15
Fervida	-	1	-	1
Clorada	5	7	9	21
Sem Tratamento	8	11	6	25

Fonte: Questionário aplicado pela autora, set. e nov./2010.  
Organização: Malcher, M.A.F.

Mediante os dados apresentados na tabela 08, a grande maioria das pessoas da comunidade consome a água sem nenhum tipo de tratamento. Apenas uma moradora informou que ferve água porque está com uma criança recém-nascida. 21 entrevistados informaram que tratam a água com uma solução de hipoclorito de sódio antes de ingeri-la. Essa solução é disponibilizada pela Agente Comunitário de Saúde – ACS, no posto de saúde do Km 29 da PA - 140. Outros moradores informaram que filtram a água com filtros de velas ou outros tipos de filtro e 25 moradores informaram que não utilizam o hipoclorito ou nenhum outro tipo de tratamento de água. Ainda de acordo com este último universo entrevistado, devido ao consumo da água sem tratamento as pessoas estão habituadas com este tipo de prática. Há banheiros com fossas sépticas somente em 11,5% das residências entrevistadas, 89,5% não têm banheiro, a alternativa é construir casinhas de madeira ou plástico a céu aberto.

Tabela 09: Sistema de esgoto na comunidade de São Judas.

<i>Sistema de esgoto</i>	<i>Bom Sucesso</i>	<i>São Judas</i>	<i>Sagrada Família</i>	<i>Total</i>
Fossas sépticas	-	1	6	7
Fossa rudimentar	15	26	14	55

Fonte: Questionário aplicado pela autora, set e Nov/2010.

Organização: *Malcher, M.A.F.*

Como já havíamos dito, as casas geralmente não contam com sanitários. O piso é feito de chão batido ou cimento queimado, vislumbra-se a existência de necessidades habitacionais consideráveis. As casas se apresentam um pouco dispersas uma das outras e são feitas na sua maioria de madeira (figuras 06 e 07) e coberta com telhas, outros tipos de casas são de alvenaria, ou mistas (madeira e alvenaria).

Figuras 06 e 07: Residência típica da comunidade São Judas.



Foto: Malcher, M. A. F. (Novembro/2010).

No que se refere ao serviços de eletrificação nos domicílios, a comunidade possui energia elétrica, por meio do programa Luz Para Todos. As casas de madeira são construídas pelos próprios moradores, mas as de alvenaria demandam mão-de-obra fora da comunidade. Dentro de dadas condições, a comunidade busca alternativa com técnicas simples, construindo respostas imediatas e pouco adequadas às diversas demandas comunitárias.

Em pesquisa realizada pelo Instituto Socioambiental (ISA) no ano de 2008, inúmeras iniciativas ligadas a tecnologia social<sup>8</sup>, sistemas de baixo custo implementados junto às comunidades podem ajudar a diminuir o déficit de saneamento no Brasil, essas alternativas alinhadas a uma política de saneamento municipal poderiam estimular a utilização de alternativas diferenciadas de implantação de projetos que buscam promover o desenvolvimento e a auto-sustentabilidade dos quilombolas.

A separação, reciclagem e destino do lixo é realizada pelos próprios moradores (Tabela 10). Uma das principais formas que moradores encontram para destino dos resíduos sólidos e orgânicos ainda é a queima. Em 58 domicílios da comunidade queimam o lixo doméstico a céu aberto. Em outras 4 residências o lixo é enterrado. O lixo queimado é na maioria das vezes materiais plásticos, enlatados e outros inorgânicos.

Tabela 10: Destino do lixo na comunidade de São Judas.

<i>Destino do lixo</i>	<i>Bom Sucesso</i>	<i>São Judas</i>	<i>Sagrada Família</i>	<i>Total</i>
Queimado	15	23	20	58
Enterrado	-	4	-	4

Fonte: Questionário aplicado pela autora, set. e nov./2010.

Organização: *Malcher, M.A.F.*

A falta de um levantamento mais sistematizado sobre as condições de saneamento básico em comunidades quilombolas dificulta o reconhecimento das necessidades reais dessas populações, gerando a invisibilidade política desses grupos na luta por seus direitos que acaba ficando isolada dentro dos contextos locais. A realidade das comunidades quilombolas no Pará não difere da de outros estados do Brasil. A falta de fomento de políticas públicas ou o desconhecimento pelos quilombolas dos projetos

<sup>8</sup>Compreende-se por tecnologia social produtos, técnicas e/ou metodologias reaplicáveis, desenvolvidas na interação com a comunidade e que represente efetivas soluções de transformação social. Fonte: <http://www.socioambiental.org/>, consultado em 02/05/2011 às 12:45hrs.

de governo que podem beneficiá-los impedem e travam a sustentabilidade desses grupos em seus territórios.

Em relação aos serviços de saúde a comunidade possui ações restritas do Estratégia Saúde da Família (ESF) na comunidade. Para os moradores mais antigos de São Judas, a situação era menos favorável, no passado em caso de doenças ou acidentes na comunidade, seus moradores tinham de enfrentar longas distâncias “a pé” para ter atendimento médico.

Ah minha irmã! a saúde, assim que eu comecei a ficar rapaz, fiquei homem aqui era um sofrimento doido, onde tinha posto só era no 29, adoecia aqui um era todo mudo na porta do outro, [...]esse senhor que mora bem aqui (Sr. Maximiano), só tava eu e o dedeco, tudo o povo aqui num tava. O dedeco disse é o seguinte, vamos carregando até o 29, eram umas 4 pessoas, era um sofrimento aqui e hoje não, o camarada diz assim: vai chamar o carro em tal lugar pra vim buscar fulano aqui rápido, se não der pra ir de moto.(Pascoal Souza da Silva, morador da comunidade de São Judas, entrevista concedida em 06/11/2010).

As dificuldades enfrentadas pelos moradores em caso de doença ou acidentes na comunidade não foram superadas ao longo do tempo, para procedimentos básicos como consultas médicas e ambulatorias, por exemplo, estes recorrem ao ESF situado no Km 29 da PA-140 e, nos casos mais graves, deslocam-se para as cidade de Bujaru, Santa Isabel e muitas vezes diretamente para Belém.

No relatório do Ministério da Saúde, observamos que a ações destinadas a comunidades quilombolas são marcadas pela extensão da cobertura de ações já existentes, tais como o Estratégia Saúde da Família (ESF), tido como uma das principais estratégias de serviços neste nível de assistência, visto que o programa aponta para uma atividade com início, desenvolvimento e finalização (FUNASA, 2005). O único serviço disponibilizado por esse programa são as visitas do A.C.S (Agente Comunitário de Saúde) nas residências, por sua vez, a comunidade tem dificuldade de transporte e comunicação em emergência, em geral, a necessidade de comunicação com o A.C.S está em informar os problemas específicos da comunidade.

O Sistema Único de Saúde (SUS) é universal e suas ações para esta parcela da população em tela parte da idéia de “equidade social”, as secretárias municipais de saúde recebem recursos diferenciados destinados às comunidades remanescentes de

quilombo, inúmeros exemplos, apontam problemas em relação à gestão dos recursos por parte dos municípios responsáveis:

A gente sabe que a prefeitura recebe uma quantia a mais quando tem uma área quilombola, e o que a gente vê é que os médicos, e isso é uma realidade na minha comunidade, eles não conhecem a cultura da comunidade. Outra coisa é sobre as benzedeadas e as parteiras que devem de alguma forma ser incluídas nessa política porque são muito importantes para essa comunidade. (Faustina Abreu de Santana, moradora da comunidade de São Judas, entrevista concedida em 23/12/2010).

A Entrevistada D. Faustina Abreu de Santana, aponta que os conhecimentos tradicionais têm de ser incluídos na política de saúde, não podemos esquecer que a realidade brasileira é prenhe de usos desiguais do território, manifestados na forma desigual de alocação de serviços de energia, saúde, educação, transporte, dentre outros, tão necessários à construção da cidadania no espaço ou a um espaço do cidadão.

A princípio, concluímos que o acesso aos bens mínimos e indispensáveis para subsistência destes beneficiários de políticas públicas nos leva a um caminho de aprofundamento empírico desta análise, no sentido de nos questionarmos se as políticas feitas de um modo diferenciado são ferramentas de fortalecimento, reconhecimento e proponentes de uma territorialidade quilombola, uma vez que as comunidades quilombolas não conseguem acessá-las e integrá-las no direito a terra e preservação dos seus conhecimentos tradicionais.

## **1.2 - Comunidade do Cravo**

O movimento de emergência da territorialidade quilombola na comunidade do Cravo alinha-se no mesmo debate presente na comunidade de São Judas, nos círculos de cultura, a partir da década de 1990. No caso dos quilombolas de Concórdia do Pará este processo culminou na criação da Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo Nova Esperança de Concórdia do Pará – ARQUINEC, em 2001.

Explorando os resultados do trabalho de Castro (2003) e a trajetória da auto-identificação da comunidade como remanescente de quilombo, percebemos que o processo em curso sobre as raízes históricas e a complexa formação da comunidade, recoloca a problemática da regularização fundiária das terras como não passíveis à titulação coletiva, alegando por parte de alguns moradores o interesse de que este direito

seja estabelecido ao “indivíduo remanescente de quilombo” e não ao conjunto de “indivíduos remanescente de quilombo”.

Está idéia do direito ao “indivíduo” gera um descompasso com os procedimentos normativos do RTID do decreto n°. 4887/2003 e IN n°. 49/2008 do INCRA. Segundo a normatização própria de regularização dos territórios quilombola tal idéia descaracteriza os “direitos coletivos”. O que estamos dizendo de foma breve e sucinta é que diferentemente de São Judas, o Cravo não é passível de regularização fundiária na categoria coletiva, suas conflitualidades e dissociações será tratado no capítulo seguinte.

A Comunidade do Cravo tem aproximadamente 165 residências velhas e novas, pessoas que nunca saíram pessoas que migraram e retornaram e novos moradores que aos poucos foram se estabelecendo na comunidade e criando infra-estrutura no lote de terra que a referida comunidade denomina de Patrimônio da Santa ou centro da Vila do Cravo, onde também estão o posto de saúde, a escola, a igreja católica e alguns comércios. A tabela 11 apresenta dados referentes ao número de habitantes desagregados por gênero.

Tabela 11: População desagregada por gênero na comunidade do Cravo.

<i>Masculino</i>	<i>Feminino</i>	<i>Total</i>
308	267	575

Fonte: Questionário aplicado pelo Grupo de pesquisa diferenciações sócio-espaciais do campesinato na Amazônia, out./2010.

Organização: *Malcher et al.*

Na pesquisa de campo, a aplicação dos questionários abrangeu 131 famílias em toda a comunidade, registrou-se neste mapeamento uma população de 575 habitantes que desagregados por gênero resultam em 308 masculino e 267 feminino. No que tange à religião, três igrejas cristãs dividem os moradores do Cravo: a Igreja Católica, a Assembléia de Deus e a Igreja do Evangelho Quadrangular no Km 35 da PA-140. No universo pesquisado, 104 famílias informaram participar das atividades da igreja católica de Nossa Senhora das Graças (figura 08), 06 da Assembléia de Deus com congregação na própria comunidade (figura 09), 05 da Igreja do Evangelho Quadrangular no Km 35 da PA-140 e 16 não informaram sua participar em nenhuma Igreja.

Antigamente só existia uma igreja na comunidade, construída na década de 1950, nos anos de 1958 e/ou 59, a capela de Nossa Senhora das Graças. No Cravo, a maioria das famílias continuou seguindo o catolicismo, mas algumas famílias converteram-se à Igreja do Evangelho Quadrangular ou a Assembléia de Deus. Dona Maria Geralda Macedo Farias, participante da Igreja Quadrangular nos conta que já tentaram construir uma igreja na comunidade, mas diante dos poucos recursos decidiram participar da Igreja do Evangelho Quadrangular no Km 35 da PA-140.

Já tentamos fazer uma igreja no Cravo, mas os nossos recursos são poucos. Quando queremos ir ao culto, vamos lá na igreja do 35, as vezes nos reunimos na casa das famílias, na minha, na do Everaldo, do irmão Lazaro, do Messias e do Murilo [...] As vezes fazemos cultos em parceria com a Assembléia de Deus, nas casas dos irmãos que estão precisando de orações. (Maria Geralda Macedo Farias, moradora da comunidade do Cravo, entrevista concedida em 17/10/2010).

Podemos dizer que, na comunidade do Cravo, os cultos evangélicos vêm ganhando adeptos e que ocorre um hibridismo religioso na comunidade, mesmo que tendo como base somente três igrejas, o que nos conduz a concordar com Hall (2008) quando afirma [que] “as tradições variam de acordo com a pessoa ou mesmo dentro de uma mesma pessoa, e constantemente são revisadas e transformadas em respostas a experiências migratórias”. (HALL, 2008, p.63). Nos dias de hoje, há uma notável migração de pessoas de famílias de tradição católicas para as igrejas evangélicas, ocorrendo que em uma mesma família já existem representantes das duas em ambas.

Figura 08: Igreja de Ns<sup>a</sup>. Sr<sup>a</sup>. das Graças na Vila do Cravo.



Foto: Malcher, M. A. F. (Novembro/2010).

Figura 09: Templo da Assembléia de Deus na comunidade do Cravo.



### ***Grupos de Idade da população.***

Os grupos de idade na Comunidade do Cravo apresentam idades de menos de um ano até 104 anos de idade. A tabela 12 nos permitiu dividir em três grupos de idades: o primeiro grupo (0 a 17 anos) reúne as duas primeiras faixas etárias da tabela e somam um total de 185 crianças e adolescentes; o segundo (18 a 59 anos) apresentam 313 adultos de duas faixa etária e o terceiro (60 a 104 anos) que compõe a população mais idosa com 77 pessoas referente à última faixa etária da tabela 12.

Observando os grupos de Idade se verifica que a maioria da população é idade adulta, em comparação com a demografia da Comunidade de São Judas que é maior em número de crianças e adolescentes. Naturalmente, tal combinação reflete-se no perfil etário da população, através da tabela 12, pode-se ver que o número de idosos somado ao número de adultos é consideravelmente maior que os dois primeiros grupos de idade, o que se assemelha a transição demográfica por qual passa a população brasileira, configurando um quadro de envelhecimento da população que se dará a um ritmo significativamente maior, com uma menor participação de crianças em relação à população adulta (GARCIA & CARVALHO, 2003).

Tabela 12: Grupos de idade da população na comunidade do Cravo.

<i>Grupos de Idade</i>	<i>Total</i>
0-11 anos	113
12-17 anos	72
18-30 anos	119
31-59 anos	194
60-104 anos	77

Fonte: Questionário aplicado pelo Grupo de pesquisa diferenciações sócio-espaciais do campesinato na Amazônia, out./2010.

Organização: *Malcher et al.*

### ***Atividade econômica e fontes de renda.***

De acordo com os questionários aplicados, em relação aos benefícios obtidos através de políticas do governo federal, a pesquisa revelou que o programa bolsa família atende 50 famílias da Comunidade do Cravo. Outra fonte de renda são as aposentadorias que abrange 59 pessoas beneficiárias. Quando relacionamos atividade econômica e fontes de renda, chegamos a algumas conclusões igualmente interessantes. Existe um

universo significativo de pessoas assalariadas, somando 38 pessoas: funcionário público (26), funcionário da Biovale (07), pedreiro (01), motorista de ônibus (01), cobrador de ônibus (01), moto-taxi (01) e empresa de construção civil (02). 10 famílias contam com a ajuda de parentes que moram fora da comunidade e 12 famílias se ocupam do pequeno comércio, mas a maior fonte de renda da comunidade do Cravo é adquirida através da agricultura, se destaca a produção e comercialização da farinha. A tabela 13 indica a fonte de renda das famílias, apontando diversidade de fonte:

Tabela 13: Fontes de renda das famílias na comunidade do Cravo.

<i>Fontes de Renda</i>	<i>Total</i>
Aposentadoria	59
Bolsa família	50
Trabalho de Roça	92
Ajuda de Parentes	10
Pequeno Comércio	12
Funcionário Publico	26
Funcionário da Biovale	7
Pedreiro	1
Motorista de ônibus	1
Cobrador de Ônibus	1
Moto-taxi	1
Emp. de Construção Civil	2

Fonte: Questionário aplicado pelo Grupo de pesquisa diferenciações sócio-espaciais do campesinato na Amazônia, out/2010.

Organização: *Malcher et al.*

Outra constatação é que as fontes de renda tornam-se especialmente relevante na medida em que a influência do espaço urbano é cada vez mais freqüente na comunidade, é interessante refletir se tais dados estariam sugerindo alguma tendência de mudança no modo de vida e na territorialidade quilombola. A produção agrícola é a principal fonte de renda de 70% das famílias da comunidade do Cravo. É no trabalho de roça que estas famílias garantem o meio para sua sobrevivência. Outro elemento fundante são as atividades não agrícolas que garantem o sustento de 30% das famílias e

dinamizam as relações comerciais do lugar, tomamos como exemplo desta dinâmica a venda da farinha e do açaí para a população local destinada ao consumo doméstico.

Assim como na comunidade de São Judas, poucas são as famílias que trabalham com a produção da pimenta do reino na comunidade do Cravo. De todo modo vale observar que uma família de São Judas e três do Cravo trabalham com a produção da pimenta do reino. Sobre esta atividade, destaca Nadir Rodrigues do Carmo, morador da comunidade do Cravo, “a pimenta não é bem sucedida na comunidade, outros moradores da comunidade não quiseram levar pra frente, pois a pimenta é diferente da mandioca, sem o adubo e o acompanhamento devido o pimental seca e dá prejuízo, né?” (entrevista concedida em 16/10/2010).

Segundo o Sr. Nadir, a produção da pimenta envolve: adubação, plantio, coleta e secagem e os agricultores não dispõem de um acompanhamento técnico devido e por isso muitos agricultores desistiram de trabalhar com esta cultura. A expansão do mercado da pimenta do reino no período de 1987 a 1991 levou muitos agricultores do nordeste paraense a trabalharem com este produto. Neste bojo, um número significativo de pequenos produtores passam a produzir com pouca utilização de insumos modernos e valendo-se da mão-de-obra familiar. “A cultura da pimenta-do-reino se transformou como se fosse uma agricultura de subsistência” (HOMMA, 1995). Os agricultores em ambas as comunidades comercializam a produção do pimental após o processo de secagem, o preço de venda pode atingir o valor máximo de 0,70 centavos o kilo da pimenta seca no comércio local.

### ***Educação.***

Na comunidade do Cravo existem duas escolas, a E. E. F. V. João Braga de Cristo, Localizada na Vila do Cravo (figuras 10 e 11) e a E. M. E. F. Sagrada Família I, situada na localidade Sagrada Família (figura 12), próximo ao povoado da Sagrada Família na Comunidade de São Judas e oferecem somente o ensino infantil e do 1º ao 5º ano do Ensino Fundamental. A escola da Vila atende estudantes oriundos de cinco comunidades circunvizinhas (Foz do Cravo, Santo Antônio, Curuperé, Curuperezinho e Cravo). Através das tabelas 14, 15 e 16, é possível observar somente os indicadores que compõem o índice educacional da comunidade do Cravo.

Tabela 14: População desagregada por estudantes, não estudantes e sem idade escolar na Comunidade do Cravo.

<i>Categoria</i>	<i>Total</i>
Estudantes	211
Não Estudantes	333
Sem Idade Escolar	31

Fonte: Questionário aplicado pelo Grupo de pesquisa diferenciações sócio-espaciais do campesinato na Amazônia, out/2010.

Organização: *Malcher et al.*

Figuras 10 e 11: Escola da Vila do Cravo.



Foto: Malcher, M. A. F. (Novembro/2010).



Figura 12: Escola da localidade de Sagrada Família na comunidade do Cravo.



Foto: Malcher, M. A. F. (Novembro/2010).

O ciclo de ensino infantil compreende do primeiro ao quinto ano, sendo que as crianças nele ingressam, freqüentemente aos quatro anos de idade. Na escola João Braga de Cristo ele funciona no período matutino e intermediário. A partir do sexto até o nono ano temos o ciclo de ensino fundamental, no qual, geralmente, a criança ingressa na idade de 11 anos. Ele funciona no vespertino, e o ensino médio, composto dos três anos finais de formação pré-universitária, pelo período noturno, vale ressaltar que o ensino fundamental do sexto ao nono e o ensino médio são regidos pelo sistema modular de ensino voltado à educação de jovens e adultos – EJA da Secretária Estadual de Educação (SEDUC-PA).

Tabela 15: Nível de escolaridade da população estudante na Comunidade do Cravo.

<i>Nível de escolaridade</i>	<i>Total</i>
Ens. Infantil e Fundamental até 5º ano	124
Ens. Fundamental do 6º ao 9º ano	52
Ensino Médio	26
Ensino Superior	9

Fonte: Questionário aplicado pelo Grupo de pesquisa diferenciações sócio-espaciais do campesinato na Amazônia, out/2010.

Organização: *Malcher et al.*

Desdobramos os dados da tabela 14 em duas outras tabelas (15 e 16) para traçar um retrato dos grupos da população estudante e não estudante no ano de 2010. Assim, verifica-se que tem ocorrido uma melhoria nos indicadores educacionais quando comparamos os dados da população não alfabetizada<sup>9</sup> (3,6% da população), da população sem idade escolar<sup>10</sup> (5,4% da população) e população alfabetizada<sup>11</sup> (91% da população) que se manifesta mais nas taxas de sobrevivência dos integrantes da comunidade que nos próprios índices educacionais.

Tabela 16: Nível de escolaridade da população não estudante na Comunidade do Cravo.

<i>Nível de escolaridade</i>	<i>Total</i>
Não alfabetizados	21
Ens. fundamental (até 4ª) - incompleto	158
Ens. fundamental (5ª à 8ª) - incompleto	84
Ensino médio – incompleto	19
Ensino médio – completo	44
Ensino superior- incompleto	1
Ensino superior – completo	5
Especialização em filosofia	1

Fonte: Questionário aplicado pelo Grupo de pesquisa diferenciações sócio-espaciais do campesinato na Amazônia, out./2010.

Organização: *Malcher et al.*

Os dados da tabela 16 apresentam uma evolução positiva na comunidade do Cravo, mas não são suficientes para superar as disparidades existentes na educação

<sup>9</sup>Adultos que não sabe ler nem escrever, na comunidade em geral é o retrato da população mais idosa (tabela 16).

<sup>10</sup>Crianças com idade entre quatro e cinco anos (tabela 14).

<sup>11</sup>População geral de estudantes e não estudantes, que na metodologia usada neste estudo vai desde pessoas pertencentes aos vários grupos de idade que sabem ler ou escrever até a pós-graduação Lato sensu (tabelas: 15 e 16).

brasileira<sup>12</sup>, pois se formos confrontar os dados empíricos com a leitura de documentos oficiais da política educacional, mesmo as que incluem os itens diferenciação e identificação das escolas localizadas em áreas remanescentes de quilombo<sup>13</sup>, não se pode dizer que ocorra uma idêntica elevação na qualidade do ensino.

No tocante à educação básica, queremos fazer duas observações, em primeiro lugar, diferentemente do que ocorre na Comunidade de São Judas, os estudantes da comunidade do Cravo podem concluir o ensino fundamental e médio na própria comunidade. Apesar de, as três escolas de São Judas e as duas escolas do Cravo estar registradas como escolas quilombolas, ou em território quilombola, segundo registros do Fundo Nacional de Desenvolvimento da educação – FNDE, não ocorre uma atenção diferenciada. Também valem frisar, as ações que mais chegam ao lugar são voltados para educação, através de transporte e merenda escolar (PERPPIR – PA, 2008, p.19) e realização de cursos técnicos (oficinas) nas comunidades quilombolas (PERPPIR – PA, 2008, p.19), resultado de tamanho esforço da comunidade do Cravo, assim como em São Judas.

Não obstante, as ações de fomento ao desenvolvimento local e sustentável também estão relacionadas à formação e capacitação que compõem uma das quatro linhas direcionadas à educação quilombolas divididas em: direitos humanos, artesanato, ecologia e comercialização. Nestes eixos preside também o acesso às novas tecnologias e informação por parte destas populações, em especial as que proporcionem a sobrevivência das comunidades quilombolas.

### *Saúde.*

Os dados nos permitem afirmar que, efetivamente, a infra-estrutura de saneamento básico na comunidade se dá de forma precária. Segundo informações do coordenador da comunidade do Cravo, Elias da Paixão, a ampliação do acesso ao sistema de abastecimento de água para todas as famílias é uma demanda prioritária da comunidade.

---

<sup>12</sup>Disparidades gênero, raça, região, os quais apresentam, exigindo estudos e políticas adequadas. (UNESCO, 2008).

<sup>13</sup>A partir do ano de 2004 o censo escolar brasileiro passou a incluir o item diferenciação e identificação. Os dados preliminares deste censo mostraram que o Brasil teve em 2004, 49.722 estudantes matriculados em 364 escolas localizadas em áreas remanescentes de quilombos (INEP/MEC, 2004).

A prioridade agora esta na água, esta água não esta em perfeitas condições de uso, então seria a água a nossa primeira prioridade [...] acho esse sistema de água abastece mais ou menos 40% da comunidade [...] temos poço próprio [...] isso porque tá no projeto do Prefeito todas as famílias [...] é 200 famílias. (Elias da Paixão, morador da comunidade do Cravo, entrevista concedida em 16/02/2010).

Segundo Elias da Paixão, consta no planejamento orçamentário de 2010 da Prefeitura Municipal de Concórdia do Pará recursos destinados a ampliação e reforma do sistema de abastecimento de água que atenderá todas às famílias da comunidade no ano de 2010: “desde a localidade de Tucumã-Caboco, Vila Miriti, Arraial e Sagrada Família, já está assegurado no orçamento da prefeitura de Concórdia” (Elias da Paixão, morador da comunidade do Cravo, entrevista concedida em 16/02/2010).

Tabela 17: Abastecimento de água na Comunidade do Cravo.

<i>Abastecimento de água</i>	<i>Total</i>
Poço ou cacimba	79
Igarapé e poço	21
Rede pública	52

Fonte: Questionário aplicado pelo Grupo de pesquisa diferenciações sócio-espaciais do campesinato na Amazônia, out/2010.

Organização: *Malcher et al.*

As observações realizadas na comunidade do Cravo nos permitem afirmar que somente 39,5% das famílias do universo pesquisado (131) são atendidas pelo sistema de abastecimento da rede pública, outras 60,5% utilizam água de poços artesanais ou cacimbas, não encontramos famílias que utilizem somente igarapé como única forma de abastecimento de água, no entanto, 16% do total das famílias entrevistadas responderam que, além de poços, utilizam a água do igarapé para determinadas atividades domésticas e de produção agrícola ou no tratamento de animais. Hipoteticamente o outro percentual de famílias (84%) utilizam este recurso hídrico como forma de lazer e sociabilidade.

Figura 13: Caixa d'água na Vila do Cravo.



Foto: Malcher, M. A. F. (Outubro/2010).

A tabela 18 apresenta um percentual de 37,4% dos entrevistados não fazem nenhum tratamento antes do consumo, 53,4% utilizam hipoclorito de sódio, 3,8% têm o hábito de ferver a água antes do consumo, 4,5% usam o filtro de cerâmica e 0,9% utilizam água mineral.

Tabela 18: Tratamento de água na Comunidade do Cravo.

<i>Tratamento de Água</i>	<i>Total</i>
Mineral	1
Filtrada	6
Fervida	5
Clorada	70
Sem Tratamento	49

Fonte: Questionário aplicado pelo Grupo de pesquisa diferenciações sócio-espaciais do campesinato na Amazônia, out/2010.

Organização: *Malcher et al.*

Assim como ocorrido na comunidade de São Judas a maioria das pessoas da Comunidade do Cravo consome a água clorada ou sem nenhum tipo de tratamento. Os esgotos são construídos pelos membros da comunidade que muitas vezes utilizam o igarapé Cravo como efluente. O número de domicílios com fossas sépticas (50,3%) é minimamente superior ao percentual fossas rudimentares (49,7%), (tabela 19).

Tabela 19: Sistema de esgoto na Comunidade do Cravo.

<i>Sistema de esgoto</i>	<i>Total</i>
Fossa séptica	66
Fossa rudimentar	65

Fonte: Questionário aplicado pelo Grupo de pesquisa diferenciações sócio-espaciais do campesinato na Amazônia, out/2010.

Organização: *Malcher et al.*

Um problema que identificamos é o tratamento dispensado ao lixo provenientes do consumo dos produtos industrializados como bebidas e alimentos. Na comunidade do Cravo a falta de tratamento adequado dos resíduos decorrentes do consumo de produtos industrializados, ocasiona problemas ambientais, obrigando os moradores a elaborarem estratégias de acondicionamento do lixo. O aumento de estabelecimentos comerciais têm intensificado uma produção residual do lixo na comunidade. Essa realidade é grave, pois os serviços públicos de limpeza não conseguem atender as demandas de coleta do lixo industrializado produzidos pela comunidade, o carro do lixo recolhe o produto somente uma vez a cada mês. Em geral, a queima é uma das práticas mais utilizadas.

Tabela 20: Destino do lixo na Comunidade do Cravo.

<i>Destino do lixo</i>	<i>Total</i>
Enterrado e queimado	1
Coletado e queimado	91
Queimado	39

Fonte: Questionário aplicado pelo Grupo de pesquisa diferenciações sócio-espaciais do campesinato na Amazônia, out/2010.

Organização: *Malcher et al.*

Figuras 14 e 15: Lixo na Comunidade do Cravo.



Foto: Malcher, M. A. F. (Novembro/010).

No plano de acesso aos serviços de atenção básica de saúde, a unidade do Programa Estratégia Saúde da Família (PSF) situada na Comunidade do Curuperé foi transferida para a Comunidade do Cravo no ano de 2010, no passado, para serem atendidos por esse programa os moradores da comunidade do Cravo se deslocavam para a comunidade do Curuperé, já no presente o processo se inverte, os moradores do Curuperé se deslocam para o Cravo quando necessitam ter acesso aos serviços de saúde. A distância de uma comunidade para a outra é de aproximadamente cinco quilômetros. Essas e outras situações demonstram que o território revela também ações passadas e presentes, (SANTOS e SILVEIRA, 2004) por vezes polêmicas.

Figura 16: Posto de Saúde na vila do Cravo.



Foto: Malcher, M. A. F. (Dezembro/2010).

O presente se apresenta como a dialética do lugar. O posto de saúde do Cravo foi fundado no período entre 1984 a 1988 pela Prefeitura Municipal de Bujaru para atender as comunidades do Cravo, Curuperé, Curuperezinho, Santo Antônio e Foz do Cravo, no ano de 2004, as instalações deste serviço, Programa Saúde da Família - PSF atual ESF (figura 16), foram transferidas para a comunidade do Curuperé, acredita-se que tal transferência ocorreu pelo fato da comunidade ser um ponto de convergência ou relativa proximidade entre as distâncias da comunidade do Cravo, Santo Antônio e Foz do Cravo.

Conforme já dissemos, a Equipe Estratégia Saúde da Família – ESF foi remanejada da comunidade do Curuperé para a Vila do Cravo. Os moradores do Cravo inconformados com o fechamento do posto de saúde no ano de 2004, encaminharam inúmeros ofícios no período de 2004-2009 à Secretária Municipal de Saúde e até denunciar tal fato para o Ministério Público e Fundação Cultural Palmares, em outubro de 2006.

Em Novembro de 2009, foi formado uma comissão provisória de saúde no Cravo com o objetivo de reivindicar e encaminhar um ofício para a Prefeitura Municipal de Concórdia do Pará. Esta Comissão participou da reunião do Conselho Municipal de Saúde – CSM de Concórdia do Pará em Novembro de 2009, o vice-presidente da ARQUINEC – Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo Nova Esperança de Concórdia do Pará e Conselheiro do CSM lançou a proposta da “reabertura do posto de saúde”, já há muito tempo discutida na comunidade. Dentre as reivindicações, além da reabertura do posto de saúde, exigiam melhor infra-estrutura de atendimento acompanhada de uma Equipe de Saúde da Família - ESF<sup>14</sup> para prestar assistência contínua às comunidades quilombolas.

Segundo o representante da ARQUINEC no conselho municipal de saúde do município de Concórdia do Pará e morador da Comunidade do Cravo, Professor Elias Borges de Santana, por votação no conselho, foi assegurado “reabertura” ou “remanejamento” das atividades da Unidade Estratégia Saúde da família da comunidade do Curuperé para a Vila do Cravo:

---

<sup>14</sup>Cada Equipe de Saúde da Família (ESF) é composta, no mínimo, por 1 médico generalista (com conhecimento de clínica geral), 1 enfermeiro, 1 auxiliar de enfermagem e 5 agentes comunitários de saúde. Cada Equipe de Saúde Bucal (ESB), por sua vez, conta com 1 dentista, 1 THD (Técnico de Higiene Bucal) e 1 ACD (Atendente de Consultório Dentário) (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 1999).

Quando nos organizamos para ir na reunião e propor a reabertura do posto de saúde, conversamos na comunidade e vimos a importância, pois muitas pessoas enfrentam sacrifícios como relação a saúde. No dia da reunião foi uma tensão só, mas foi muito positivo, alegamos que a comunidade precisava de um posto de saúde porque aqui na comunidade estudam quase 700 alunos e também têm as pessoas idosas que têm de se deslocar para o Curupeté. (Elias Borges de Santana, morador da comunidade do Cravo, entrevista concedida em 15/02/2010).

A reivindicação formal junto aos poderes constituídos das políticas diferenciadas, mesmo ficando longe de alcançar o conjunto da população. Outrossim, exige forte organização das comunidades remanescentes de quilombos, pois os passos seguintes desdobra-se na elaboração de mecanismos de controle sobre a aplicação dos recursos destinados as políticas de ações mais amplas e “na construção de roteiros de investigação científica e acadêmica de políticas públicas que tenham o objetivo central de superar este quadro.” (PAIXÃO, 2003), uma vez que as políticas públicas de saúde e educação, diferentemente de regularização fundiária, também estão voltadas para a população em geral, a população mais pobre, a população rural e a população quilombola.

Na verdade, segundo nosso ponto de vista, em grande medida empiricamente comprovado, instruir-se para um diálogo permanente entre os indivíduos que anseiam por liberdade e poderes institucionalizados é um desafio para as comunidades quilombolas no presente. É necessário reconhecer que a população negra foi excluída do direito à educação formal (QUEIROZ, 1999) e as comunidades quilombolas só foram reconhecidas com sujeito de direitos no ano de 1988. Um espaço de necessidades e lutas, carências e anseios. Entretanto, “se há as condições materiais para realizar as possibilidades sonhadas, então o otimismo não seria quanto aos materiais à nossa disposição, mas muito mais em relação à possibilidade da política, de uma outra política” (SANTOS, 2000, p. 65-66).

### ***Conclusão.***

Este capítulo analisou as características sócio-espaciais das comunidades negras rurais de São Judas e Cravo. Não raro encontramos neste território laços de sociabilidade que produzem um espaço de interações sócio-políticas e discussões referentes às condições de moradia, de saúde, de educação e de produção agrícola. Destacamos três constatações: Primeiro, a territorialização da política envolve mais questões do que as relacionadas com o ato político em si, pois um desafio lançado perpassa pela viabilização das titulações e do acompanhamento dos diferentes processos de reconhecimento do domínio dos territórios quilombolas em Bujaru e Concórdia do Pará.

Segundo, tendo por base empírica a caracterização das condições materiais de existência das comunidades São Judas e Cravo, a maioria das famílias apresenta situações de vulnerabilidade e insegurança sócio-econômica em relação à precariedade de acesso à infra-estrutura básica dos indicadores analisados como o acesso à água potável (grande parte das comunidades não recebe água encanada e tratada, sendo abastecidas pelos igarapés, poços ou cacimbas), o esgotamento sanitário e tratamento do lixo adequado e serviços de educação e saúde. No caso do município de Bujaru, no que se refere à educação quilombola, é mais rentável para a Prefeitura Municipal o deslocamento dos alunos com níveis de escolaridade superior ao 6º ano do ensino fundamental para outras escolas do que a implantação de uma escola quilombola na comunidade, o mesmo se observa quanto à criação de uma unidade de Estratégia Saúde da Família, só que neste caso específico, o deslocamento fica a critério dos moradores.

Ainda de acordo com o mapeamento sócio-econômico realizado na pesquisa de campo, constatamos que a média da renda mensal da maioria das famílias não ultrapassa dois salários mínimos. Assim, a produção agrícola associada à renda familiar constituiu-se como importante demanda para manutenção econômica das famílias. A partir das análises expostas, ratificamos que assegurar a efetivação do direito às políticas de ações afirmativas para quilombolas é mais do que garantir rubricas orçamentárias e corpo técnico qualificado nos órgãos fundiários, federal e estadual, é reconhecer que as comunidades remanescentes de quilombo não são uma simples continuidades do

passado no presente, mas configuram-se com um extenso do território usado (SANTOS 1994).

Ressaltamos que, se por um lado, as análises postas para compreensão também se fazem presente em qualquer outra comunidade quilombola das 414 existentes no estado do Pará, por outro lado as políticas de ação afirmativa para os territórios quilombolas expressam uma atenção diferenciada às condições de elaboração, planejamento e execução das ações no território, cuja finalidade é configurar um plano horizontal com início, meio e fim, que considere a dinâmica dos elementos da territorialidade quilombola específicas de cada comunidade, a titulação das terras, o diagnóstico sócio-econômico dos territórios quilombolas e o plano do manejo dos recursos de comunidades que na sua invisibilidade sobrevivem em espaços opacos, interstícios das necessidades ou do elenco de problemas seletivos à mínima vontade política das autoridades governamentais ao nível estadual e federal.

Terceiro, o conjunto dos dados obtidos com a caracterização das comunidades de São Judas e Cravo refletem que há um longo caminho a ser percorrido pelas políticas de ações diferenciadas de uso coletivo (saúde, educação e segurança alimentar) e/ou de cunho normativo próprio (regularização fundiária), sobre esta última, não seria difícil supor que o despreparo dos órgãos públicos para tratar da titulação das terras quilombolas e a resistência de interesses antagônicos prende os governos federal e estadual às amarras burocráticas e às pretensas discussões jurídico-normativas que emperram o andamento dos processos abertos no Instituto de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, exigindo um estudo complexo, custoso e demorado dos territórios quilombolas (Relatório Técnico de Identificação e Delimitação – RTID), mesmo dos casos que não envolvam acirrados conflitos fundiários ou contestações de outras partes envolvidas na regularização fundiária dos territórios quilombolas.

No capítulo que segue trataremos da formação do território quilombola nos municípios de Bujaru e Concórdia do Pará.

## **2 – A FORMAÇÃO DO TERRITÓRIO QUILOMBOLA EM BUJARU E CONCÓRDIA DO PARÁ.**

A visão de mundo revela o tempo histórico, que conjuga em si o tempo cósmico e o tempo vivido, constitutivo da memória e faz da tradição e da oralidade partes comuns de um saber especialíssimo que, no dizer de Muniz Sodré, organiza e orienta o grupo no interior da dimensão tempo-espaço. A datação da existência comum obedece ciclos de plantio, festas e rituais que revelam uma ordem de tempo investida por fatos e acontecimentos significativos no eixo que compreende o passado, o presente e o futuro. (GUSMÃO, 1995a, p. 123).

Nosso objetivo central é compreender a construção da territorialidade quilombola das comunidades do Cravo e São Judas, neste processo é fundamental estudar a formação do território quilombola nos municípios de Bujaru e Concórdia do Pará. No capítulo anterior caracterizamos as comunidades de São Judas e Cravo com o objetivo de compreender a dinâmica territorial e a construção da territorialidade quilombola.

Neste capítulo sustentamos que a territorialidade de um grupo, comunidade negra rural ou território quilombola só pode ser entendida se concebermos a terra enquanto território, que adquire uma dinâmica própria impressa pelo grupo no interior da sociedade onde está inserido. Assim, este Capítulo trata da formação do território quilombola em Bujaru e Concórdia do Pará, sua territorialidade embasada no modo de vida que se constrói e reconstrói historicamente como uma espécie de resíduo de transcendência que dá espaço à criatividade das gerações presentes em transformar aquilo que não foi respondido pelas gerações passadas.

A territorialidade quilombola é uma dinâmica, isto é, uma força propulsora, de fidelidade da mudança, em que se recolhe todo o movimento da identidade (MUNIZ SODRÉ, 1999). De uma maneira mais incisiva, para haver qualquer tipo de transformação se faz necessário a comunicação com o tempo vivido (GUSMÃO, 1995a), ou seja, esta transformação se repete através da tradição. Os “conteúdos, formas, dados, resultados e know-how”, estes sim podendo acionar “os poderes de diferenciação” (MUNIZ SODRÉ, 1999).

Para compreendermos os elementos da territorialidade quilombola e sua relação com a terra-território impressa nos municípios de Bujaru e Concórdia do Pará, dividimos o presente capítulo em três partes: **Por que essa terra é nosso território e nos pertence?** Tratamos da formação do território quilombola nos municípios de Bujaru e Concórdia do Pará. **Território quilombola**, discorremos sobre a relação existente entre o território quilombola e os sujeitos que constrói o mesmo, mediado pelo modo de vida e o sentido de pertencimento a terra-território. **O território quilombola se organiza: a ARQUINEC e a ARQUIOB**, analisamos a trajetórias das Associações: ARQUIOB - Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo Oxalá de Bujaru e ARQUINEC – Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo Nova Esperança de Concórdia do Pará, o que as tornam tão necessária na compreensão da territorialidade quilombola nos municípios de Bujaru e Concórdia do Pará.

E, de modo geral, buscamos elaborar ainda neste capítulo, as formas de organização das comunidades São Judas e Cravo diante das transformações sócio-espaciais que se apresentam frequentemente como “ameaça” às comunidades quilombolas na Amazônia, pois, na medida em que se difunde o mercado de terras nestes dois municípios da Amazônia Oriental, vão se criando horizontalidades que desencadeiam um processo de resistência destas comunidades frente à expansão do agronegócio, por meio da reprodução quilombola e da regularização da terra na categoria coletiva como um caminho a ser traçado.

## **2.1- Por que essa terra é nosso território e nos pertence?**

O território quilombola é palco, produto e condicionante de um modo de vida, imbricado na conscientização das raízes históricas e de pertencimento a um espaço que no passado foi construído por escravizados fugidos ou não das fazendas e engenhos, por desertados ou pessoas livres de origem escrava. Segundo dados do INCRA (2010), no Brasil existem 113 títulos quilombolas emitidos no período de 1995 a 2010, isso implica na formação de 104 territórios quilombolas, contemplando 183 comunidades remanescentes de quilombo em todo o território nacional, por outro lado, os dados nacionais referente a processos abertos de territórios quilombolas que reivindicam a

titulação de seus territórios somam um total de 996 processos abertos nos períodos de 2003 a 2010.

No território paraense somam 53 títulos emitidos, 49 territórios quilombolas e 47 processos abertos. Muitos destes territórios têm suas origens em comunidades negras rurais, terras de preto, terras de Santo, mocambos e quilombos, esta diversidade de denominações refere-se a um ou vários grupos que mantêm suas tradições e a forma comunitária de uso e ocupação das terras, o que na sua condição étnica e historicamente particular os diferencia de outros processos de apropriação do território, mesmo que apresente elementos comuns a outros grupos na forma que se conduz as relações de trabalho, a religiosidade e a manutenção da família como unidade primária de produção e reprodução.

A territorialidade quilombola se constrói no campo identitário, cuja organização social, política, econômica e cultural se estabelece na relação com o território. Tais relações são respaldadas por um conjunto de leis jurídico-normativa que se espacializam no território como políticas públicas de regularização fundiária, saúde, educação, soberania alimentar e renda mínima, como é percebido no Programa Brasil Quilombola desde o ano de 2003. Não obstante, ainda vigora no âmbito da espacialização das políticas para quilombolas, processos burocráticos capazes de excluir determinadas comunidades do acesso às políticas públicas e focalizar de maneira unilateral, um debate que deveria envolver uma pluralidade de temáticas. Tais processos não contribuem na redução da situação de vulnerabilidade social da população de remanescentes de quilombos e enfraquecem sua autonomia, saberes e tradição.

Para Castro (2003), no processo de ocupação das terras no interior da Freguesia de Santana no século XVIII, revelou-se um outro processo notavelmente “subversor”, por meio de constantes fugas dos escravizados para lugares longínquos nas matas, furos e igarapés, constituíram-se mocambos e quilombos, pois os mesmos caminhos de rios explorados pelos colonos portugueses serviram também como rota de fuga dos escravizados.

As comunidades negras rurais originárias do processo de ocupação primária da terra acionam uma territorialidade baseada no direito costumeiro de posse da terra ocasionada pela irradiação das famílias na própria comunidade e na formação de outras comunidades. O direito costumeiro não está necessariamente ligado à ausência legal da

posse da terra e da conformação territorial, mas das dimensões simbólicas do território reivindicado, dos costumes, tradições e manifestações culturais própria de cada grupo negro rural e do direito ao uso e controle dos recursos que os membros de um mesmo grupo podem e desejam explorar (GUSMÃO, 1996a, 1996b; LEITE, 2000).

A “terra-território” transpõem a dimensão geométrica territorial mesmo que o direito de propriedade trate a terra enquanto mercadoria voltada para a geração de capital, a relação com a terra estrutura diferentes visões de mundo e constrói o direito de nela estar e nela permanecer. A base do direito costumeiro que se funda na posse e uso de uma terra partilhada por grupos de parentes, descendentes em sua maioria, dos que primeiramente de estabeleceram no lugar.

Aqui era só um caminho que tinha, longe!!! Quem passava tinha que vir lá das bandas do rio Bujaru, de lá que vem o cravo, o cravinho cheiroso, como dizia a mamãe [...] Quando roçaru ele, tinha um monte de cipó cravo e aí botaru o nome de Cravo, meus avós contavu isso, que tinha cravo e foi isso que aconteceu. Que tinha cravo, lá na foz do Cravo, o ônibus já vai lá. Ele já anda tudo por aí, [...] e o Bujaru entra lá em cima no rio, com as cabeceiras do Acará. (Alzira Santana Albernaz, moradora da comunidade do Cravo, entrevista concedida em 17/11/2006).

D. Alzira Albernaz é atualmente a moradora mais antiga dos que vivem na comunidade do Cravo, a mesma nos relatou algumas histórias contadas pelos seus avós, dentre estas, uma das que nos chamou atenção foi a escolha do nome da comunidade. Nesta pesquisa procuramos estabelecer um diálogo maior com os moradores mais antigos das comunidades São Judas e Cravo, nosso objetivo persegue compreender a partir das falas dos moradores a formação histórica e sócio-espacial, a ocupação das terras e a irradiação das famílias que se estabeleceram no lugar.

Nesta busca por identificar os elementos que constituem a territorialidade quilombola das comunidades São Judas e Cravo, percebemos a íntima relação entre a formação das Vilas de Santana e do Cravo e a formação das comunidades circunvizinhas que formam os respectivos territórios quilombolas de Bujaru e Concórdia do Pará, o que aprofundaremos com mais rigor no capítulo terceiro, este elemento dá sentido a regularização das terras na categoria coletiva, pois mesmo que as comunidades quilombolas exerçam sua autonomia, a mesma é expressa nas relações de parentesco ou de aliança familiares e, na maioria dos casos, na junção das duas, tal como delineada em Lévi- Strauss (1991).

Dessa forma, as narrativas contadas pelos moradores não só refletem a totalidade da vida social, mas interpretam as histórias das Comunidades São Judas e Cravo, por apresentar uma explicação plausível de como os quilombolas de Bujaru e Concórdia do Pará se tornaram donos da terra. De fato, o território seria antes de tudo um princípio organizador em torno dos quais os quilombolas se organizam. A terra-território torna-se um valor de vida, um espaço de relações vividas, fruto da memória e da experiência pessoal e compartilhada em comunidade. Esses grupos, segundo Almeida (1996) e Gusmão (1996a) vivem a solidariedade nas relações entre si, obtêm o seu sustento, mantêm e reconfiguram as tradições culturais herdadas.

O processo conscientização sobre as raízes históricas de ocupação das comunidades de São Judas e Cravo possibilitou um debate profícuo entre os sujeitos envolvidos, longe de se tornar “consensual” e por vezes polêmica e necessária, fomentado pelo trabalho das Comunidades Eclesiais de Base – CEBs, iniciado anteriormente aos Círculos de Cultura, este processo contribuiu para a escrita da história das comunidades remanescentes de quilombos de Bujaru e Concórdia do Pará:

O trabalho das CEBs foi anterior ao trabalho de alfabetização de adultos. Esses são os dois elementos que gerou suporte, que fizeram com que o discurso sobre da identidade negra aparecesse, nos como CPT entramos diretamente com o segundo elemento que e a questão da alfabetização dos adultos, é justamente na alfabetização de adultos que o povo começou contar a história dessa D. Sinhá, da escravidão. (Pe. Sérgio Toledo, Ananindeua, entrevista concedida em 10/10/2006).

Recolocada na problemática da terra pela Comissão Pastoral da Terra (CPT – Guajarina), através do trabalho de seus Coordenadores, a regularização na categoria coletiva dos territórios quilombolas nos municípios de Abaetetuba, Acará, Barcarena, Bujaru, Concórdia do Pará, Igarapé-Mirim, Moju, Tomé-Açu e Tailândia, aparece de forma subliminar no universo de uma população rural destes municípios a partir da década de 1990:

A partir do começo dos anos 1990, quando o trabalho de alfabetização de adultos se afirmou em nível de região Guajarina, [...] inclusive no município de Bujaru, naquela época não se tinha a mesma clareza que se tem hoje a respeito das populações quilombolas, [...] no começo, foi uma alfabetização de adultos geral, sem levar em conta as especificidades históricas e culturais, nos demos conta, que os grupos de alfabetizados dessa microrregião [...]: Ipanema, Cravo, São Judas, Dona, Jutáí, Santo Antonio. (Pe. Sérgio Toledo, Ananindeua, entrevista concedida em 10/10/2006).

Nos lugares próximos ao rio Bujaru e Igarapés Cravo, Curuperé, Dona e Ipanema, dentre outros, é forte a presença de comunidades quilombolas, o que contribuiu na formação dos territórios quilombolas Bujaru (São Judas) e Concórdia do Pará (Cravo, Curuperé, Km – 35, Timboteua-Cravo, Velho Exedito, Campo Verde, Dona, Ipanema e Santo Antônio). Na concepção vidaliana, “a aglomeração de núcleos humanos ao longo do curso de rios, constitui áreas mais propensas à vida” (LA BLACHE, 1946). Histórias do cotidiano, das relações dos seres humanos com a natureza e da superação de obstáculos que vão desde os relacionados a natureza aos que tenham ligação com o regime escravista foram contadas nas salas de alfabetização de jovens e adultos dos Círculos de Cultura, a partir da década de 1990:

[...] nos demos conta que aquele povo era um povo diferente dos demais quando, nas conversas, no momento da chamada decodificação das palavras geradoras, [...] apareceram elementos históricos de que naquela região era uma região que se caracterizava pela presença dos escravos, tanto que da elaboração dos subsídios que os círculos de cultura usam para continuar o processo de alfabetização, [...] eles contam um pouquinho a figura da D. Sinhá, [...]. Lá já havia sido feito o trabalho de Comunidades Eclesiais de Base - CEBS. (Pe. Sérgio Toledo, Ananindeua, entrevista concedida em 10/10/2006).

O trabalho de alfabetização de adultos relatado por Pe. Sérgio Toledo, denominado Círculos de Cultura, foi iniciado nas comunidades de São Judas e Cravo no ano de 1992. As experiências que se forjam no seio desta metodologia são centradas em ritos, mitos, lendas e fatos de uma terra que os remanescentes de quilombos possuem e são possuído. Para Gusmão (1999) as memórias que contam a sua saga, revelam a sua origem e desvendam, além da própria trajetória, a vida em seu movimento. Dessa forma a resignificação do ser quilombola é produto de ações coletivas de sujeitos que forjam uma identidade imbricados no território, construindo assim, a identidade territorial, uma totalidade que se aplica de diferentes formas no campo do “território identitário”. Compreendemos que o processo de construção da territorialidade, no caso das populações tradicionais e/ou comunidades quilombolas dar-se-á através do sentimento de pertencimento ao território em que vivem. O que define o negro não como um sujeito genérico, mas sim o negro de uma comunidade ou grupo que ocupa um determinado território, uma terra que lhe pertence (GUSMÃO, 1999, p. 145).

No processo de construção da territorialidade quilombola a ocupação da terra não é feita através de lotes individuais, predominando seu uso comum que, com o

tempo, fizeram daquele espaço, um espaço de pertencimento. Um legado, uma herança cultural e material que lhes confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar e a um grupo específico (O'DWYER, 1995, p. 1).

A pesquisa de campo e as entrevistas com moradores das duas comunidades revelou a preocupação de alguns moradores, caso haja conflitualidade ou fragilidade, frente a apropriação individual ou familiar dos lotes. A demarcação do lote e a conquista do título individual garantido no passado, não tão distante, inquieta alguns proprietários de lotes, sobretudo da comunidade do Cravo, no ato da redefinição do domínio da terra. Esta situação tem dificultado o avanço da discussão acerca da titulação coletiva da comunidade do Cravo, assim como de seus vizinhos Curuperé, Km – 35, Timboteua-Cravo, Velho Expedito.

Para haver mudanças no que se refere à redefinição do domínio da terra na comunidade do Cravo é necessário de certa forma ampliar a discussão de um território de multi-territorialidades, pois a razão que preside tal discussão perpassa tanto pelos conhecimentos acerca da regularização fundiária na categoria coletiva quanto pela estruturação da posse e uso das terras. Segundo Almeida (1996), Gusmão (1996b) e Leite (2000), no momento em que se promulga a Carta Magna ainda não estão devidamente esclarecidos o significado dos termos “quilombo” e “remanescente”. Neste termo “remanescente” está expressa uma concepção do “[...] que não morreu ou que sobreviveu” (GUSMÃO, 1996b, p. 9).

Carril (2006), faz uma ampla abordagem das formas de uso da terra e dos recursos do território e afirma que o acesso à terra apresenta demandas históricas, nas quais as relações de trabalho e as estratégias de sobrevivências vêm se colocando como aspectos importantes para a definição de um traço de lutas existentes no Brasil.

Para compreender a reprodução dos territórios quilombolas e suas estratégias de permanecer na terra, é necessário considerar a nomeação oficial de um determinado segmento social como quilombo a partir dos artigos 68, 215 e 216 da Constituição Federal de 1988 e do direito de reminiscência aos afrodescendentes, atribuindo ao Estado à responsabilidade de emissão dos direitos fundiários dessas populações, instituído no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT.

O processo de construção da territorialidade quilombola nos municípios de Bujaru e Concórdia do Pará apresenta elementos de uma territorialidade emergente e

sua íntima relação com a atuação de trabalhadores e trabalhadoras rurais vistos como sujeitos de direitos segundo o artigo 68 da Constituição Federal de 1988. Cabe aqui ressaltar que a promulgação do referido artigo se desdobrou em uma série de instrumentos jurídicos – normativos “passíveis” de assegurar os direitos de remanescente aos quilombolas.

De acordo com a legislação federal, a regularização do território quilombola é instituída pelo governo federal em áreas de jurisdição do INCRA e pelo governo estadual em áreas de jurisdição do ITERPA – Instituto de Terras do Pará, no caso do Estado do Pará. O Estado no âmbito federal assegura os direitos fundiários das comunidades remanescentes de quilombo, instituído no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT, 1988 – Art. 68:

Aos Remanescentes das Comunidades dos Quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado, emitir-lhes os respectivos títulos.

O reconhecimento dos direitos das comunidades remanescentes de quilombos teve na Constituição Federal de 1988 a outorga do direito de propriedade das terras ocupadas (art. 68) e dos direitos culturais (artigos: 215 e 216) definindo como responsabilidade do Estado a proteção das “manifestações das culturas populares, indígenas e afrodescendentes”, sendo percebido nos artigos 215 e 216:

O artigo 215, CF/88, por sua vez, prevê que “o Estado garantirá a todos, o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais”. Nesse sentido, estabelece em seu § 1º que “o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”. Já o artigo 216, CF/88, ao referir-se ao patrimônio cultural brasileiro, dispõe, em seu § 5º, que “Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”. (MALCHER, 2006, p. 16)

O artigo 215 prevê que “o Estado garantirá a todos, o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais”. Nesse sentido, estabelece em seu § 1º que “o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional”.

O artigo 216 da Constituição Federal refere-se ao patrimônio cultural brasileiro, e no §5º estabelece que “Ficam tombados todos os documentos e os sítios

detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos”. Representando neste sentido um avanço na história do país, no que se refere aos aspectos de reconhecimento dos direitos culturais (art. 215 e 216) e direitos fundiários (art. 68) há uma visibilidade que discorre no debate a cerca da existência dos quilombos, sua relação com a terra e a constituição de um território quilombola.

No âmbito estadual, o Pará é possuidor de referência legislativa específica e traz disposições em sua Constituição Estadual reconhecendo o direito à propriedade da terra, nos termos do art. 68, ADCT. Constituição Estadual, 1989 - Art. 322:

Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos no prazo de um ano, depois de promulgada esta constituição.

A Associação Brasileira de Antropologia (ABA) foi convocada pelo Ministério Público para dar o seu parecer em relação às situações já conhecidas e enfocadas nas pesquisas. Em outubro de 1994, reuniu-se o Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais para elaborar um conceito de remanescente de quilombo (Leite, 2000). Assim, de acordo com a ABA, o termo quilombo assume novos significados ainda que o mesmo tenha um conteúdo histórico:

Quilombo tem novos significados na literatura especializada, também para grupos, indivíduos e organizações. Ainda que tenha conteúdo histórico, vem sendo ressemantizado para designar a situação presente dos segmentos negros em regiões e contextos do Brasil. Quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de população estritamente homogênea. Nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados. Sobretudo consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e na reprodução de modos de vida característicos, e na consolidação de território próprio. A identidade desses grupos não se define por tamanho nem número de membros, mas por experiência vivida e versões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade como grupo. Constituem grupos étnicos conceituados pela antropologia como tipo organizacional que confere pertencimento por normas e meios de afiliação ou exclusão (O'DWYER, 1995, p.1)

O conceito de remanescente de quilombo expresso no Decreto 4887/03, não apenas para afirmar sua legitimidade, mas também por levar em consideração outro conceito importante para compreensão dos territórios quilombolas. Assim, para o Estado brasileiro, remanescentes de quilombos são compreendidos como:

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 4887/03 art. 2º).

A vinculação das comunidades ao território, se característica como fator fundamental, afinal, além de ser condição de sobrevivência física para os grupos, se constitui a terra como instrumento relevante à afirmação da identidade quilombola, manutenção e continuidade de suas tradições. Além disso, a terra é pensada não como propriedade individual, mas como apropriação comum ao grupo. Nesse sentido, o regime de coletividade da terra permite a consolidação do território, tendo-se em vista o caráter de titulação coletiva. Por todo o exposto, conclui-se que a proteção e afirmação dos direitos das comunidades quilombolas implicam na regularização fundiária dos territórios ocupados.

A re-significação do ser “quilombola” ganha força a partir do debate em torno da aplicabilidade do artigo 68 instituído no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias – ADCT da Constituição Federal de 1988 e da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre Povos Indígenas e Tribais (1989). Estes dois textos legislativos se constituem como significativos quanto à proteção do direito a terra das populações tradicionais e indígenas<sup>15</sup>, atribuindo ao Estado o papel do reconhecimento dos direitos de propriedade e de posse sobre as terras tradicionalmente ocupadas e utilizadas por tais grupos.

## 2.2 - Território quilombola

Entendemos território quilombola através da associação entre os povos remanescentes de quilombo, mediados por um modo de vida, e as relações de pertencimento a terra. A terra não é concebida tão somente para produzir, força

---

<sup>15</sup> **Artigo 2º:** 1. Os governos deverão assumir a responsabilidade de desenvolver, com a participação dos povos interessados, uma ação coordenada e sistemática com vistas a proteger os direitos desses povos e a garantir o respeito pela sua integridade; 2. Essa ação deverá incluir medidas: a) que assegurem aos membros desses povos o gozo, em condições de igualdade, dos direitos e oportunidades que a legislação nacional outorga aos demais membros da população; b) que promovam a plena efetividade dos direitos sociais, econômicos e culturais desses povos, respeitando a sua identidade social e cultural, os seus costumes e tradições, e as suas instituições; c) que ajudem os membros dos povos interessados a eliminar as diferenças socioeconômicas que possam existir entre os membros indígenas e os demais membros da comunidade nacional, de maneira compatível com suas aspirações e formas de vida.

produtiva e meio de produção. As atividades na terra têm o sentido de cultivar, cultivar e cultura, tal como nos lembra Alfredo Bosi no seu *Dialética da Colonização* (1992). O cultivo da terra não está dissociado de um culto a terra, ambos pertencentes à cultura e modo de vida do lugar. Portanto, não há um estranhamento, uma relação de dominação do ser humano sobre a terra, o que vigora é uma relação de completude; ao cultivar a terra o ser negro cultiva a si mesmo, o que dá sentido à máxima de Eliseé Reclus, quando nos lembra que o ser humano é a natureza tomando consciência de si.

Contudo, é preciso analisar o papel das comunidades “remanescentes de quilombo” na sociedade atual, as implicações legais e impasses da formação do território quilombola a partir da afirmação de suas tradições e organização, e desvendar a trajetória de resistência negra no período em que os negros foram escravizados. Do ano de 1583 ao ano de 1818 os quilombos marcaram praticamente todo o território, como sinal de protesto às condições desumanas e degradantes a que estavam sujeitos os escravizados e as populações e grupos provenientes ou descendentes de africanos. Um elemento que contribui na análise deste processo é a abertura para uma leitura pós-colonial e antiimperialista, uma leitura pós-colonial busca elementos que considerem a história da população discriminada, buscando um diálogo que presenteia a todos com este conhecimento que foi velado durante muito tempo.

Ao nos apropriar de instrumentos que permitem perceber as múltiplas formas de equacionar o “ser e estar” no mundo em suas múltiplas dimensões nos dispomos a estudar, pesquisar e valorizar as lutas de resistência da população negra e quilombola. No processo de dominação, imposição dos valores de um grupo sobre os de outro, a discussão sobre identidade está na base da discussão dos direitos dos grupos e das lutas contra as hegemonias culturais que são, acima de tudo, políticas e econômicas. O Brasil é o país que mais recebeu escravos vindos da África, o tráfico negreiro transatlântico começou no fim do século XV e terminou por volta de 1850, nesse período a África e o Brasil tiveram um intercâmbio intermediado pela sociedade escravocrata.

A escravidão negra foi disseminada no território brasileiro e perdurou por mais de três séculos, neste período a escravidão das populações negras foi um dos meios utilizados pelos europeus para garantir o desenvolvimento da economia colonial latino-americana, se transformando na mola propulsora das mais diferentes atividades produtivas, seja no campo ou na cidade. Salles (2005) afirma que o negro é uma

presença marcante na formação da sociedade paraense e na geração de uma economia cujas bases de organização foram o trabalho escravo nas fazendas de gado, plantações e atividades domésticas, que possibilitou aos donos de terras executarem projetos agrícolas nas suas propriedades com plantios e lavouras diversas proporcionando a organização sócio-político-espacial e apropriação de diferentes espaços que se diferenciam histórica e geograficamente.

O fato é que as comunidades quilombolas não apresentam isolamento no que se refere à economia da região desde o período colonial, onde a entrada de escravizados africanos na calha do rio Amazonas e seus afluentes, até finais do século XVIII, se dava de forma regular. Na Província do Grão-Pará, foram criadas condições para a entrada de escravizados africanos, pois a dimensão geográfica da região amazônica a ser explorada era imensa, necessitava-se de uma significativa força de trabalho compulsório destinado à agricultura e a coleta de produtos do extrativismo florestal. Desde o início da colonização do Grão-Pará, buscou-se resolver o problema de mão-de-obra com a escravidão negra africana e mesmo que a quantidade de escravizados trazidos para esta região seja relativamente inferior a de outras regiões do Brasil.

Neste contexto, a presença dos africanos era para desempenhar várias atividades no território do Grão-Pará. Nos estudos de Vicente Salles (2005) verificamos a forte presença africana no Baixo Tocantins, destinada a coleta das drogas do sertão, no Marajó, para o trabalho de criação de gado, no Baixo Amazonas, onde a coleta do cacau era a principal atividade econômica. Em regiões próximas a cidade Belém para o trabalho de artesanato de cerâmica e até mesmo na própria capital paraense, o que era de grande importância para a economia regional. Os negros, aqui escravizados também foram utilizados para trabalhar na lavoura de cana-de-açúcar, em engenhos ao longo do Vale do Acará. Assim, as pesquisas e os estudos da presença do negro no Grão-Pará tomam uma nova dimensão, de investigar a formação de quilombos e do papel do negro na formação da sociedade paraense.

Do ponto de vista sócio-histórico, os territórios quilombolas têm origem na ocupação de fazendas falidas e/ou abandonadas, na compra de propriedades por escravos alforriados, nas doações de terras para ex-escravos, no pagamento por prestações de serviços em guerras oficiais, em terrenos de ordem religiosa deixados para

ex-escravos, nas ocupações de terras no litoral sob o controle da Marinha do Brasil, ou ainda em extensões de terrenos da União não devidamente cadastrados (ANJOS, 2009).

De acordo com Bandeira *apud* Gusmão (1995a), o Estado brasileiro, antes do ano de 1988, não cogitou assegurar condições de proteção jurídica e normativa para inserção do quilombo como produtor independente na agricultura brasileira, tornando a população quilombola como um sujeito genérico da população camponesa no Brasil. Compartilhamos a análise de Gusmão (1999), ao afirmar que o direito das comunidades quilombolas em permanecer na “terra-território” está ligado às origens de ocupação primária da terra dos grupos que hoje no Brasil são considerados “remanescentes de quilombo”.

Isso demanda reconhecer diferentes processos de ocupações das terras de posse destas comunidades, tais como: fugas para lugares isolados, ocupação de terras livres e devolutas, heranças, doação de terceiros aos escravos, recebimento de terras como pagamento de serviços prestados ao Estado ou a terceiros ou até mesmo na prestação de serviço de guerra, lutando contra insurreições ao lado de tropas oficiais do governo brasileiro, na compra de terras pelos próprios escravos, ou a simples permanência do grupo nas terras que ocupavam e cultivavam no interior das grandes propriedades tanto durante a vigência do sistema escravocrata quanto após a sua extinção.

O estudo de Almeida (2000) indica outras formas de aquisição de terras pelos negros escravos ou libertos, como as chamadas “terras de preto ou terras de santo”, que relevam uma territorialidade derivada da propriedade detida em mãos de ordens religiosas, da doação de terras para santos e do recebimento de terras em troca de serviços religiosos prestados a senhores de escravos por negros (as) sacerdotes de cultos religiosos afro-brasileiros.

Dessa forma, a concepção de que os quilombos seriam constituídos somente a partir de fugas, processos insurrecionais ou de grupos isolados simplifica processos complexos e tão somente uma concepção elaborada no período colonial pelo Conselho Ultramarino, em 1740, descrevendo quilombo como “toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões neles”. O conceito de quilombo, estabelecido pelo Conselho Ultramarino Português de 1740, mostra que a definição se baseia em cima de cinco elementos: 1) a fuga; 2) uma quantidade mínima de fugidos; 3) o isolamento geográfico,

em locais de difícil acesso e mais próximos de uma “natureza selvagem” que da chamada civilização; 4) moradia habitual, referida no termo “rancho”; 5) auto-consumo e capacidade de reprodução, simbolizados na imagem do pilão de arroz, o qual chegou a denominar de terra de pretos. (ALMEIDA, 2000, p. 165-166).

Neste sentido, podemos concluir que a Lei de Terras (Lei nº 601, de 18/09/1850) dentre outras coisas, veio ainda no século XIX para criar obstáculos de todas as ordens o acesso legal às terras, coibindo a posse, sobretudo dos indígenas e escravizados libertos, instituindo a aquisição pela compra como formas de acesso à terra. Tal “legislação instituiu a alienação de terras devolutas por meio de venda e favoreceu a fixação de preços suficientemente elevados das terras, buscando impedir a emergência de um campesinato livre.” (ALMEIDA, 2006, p.6).

Leite (2000) consiste em identificar que o debate sobre o quilombo pode ser dividido em três momentos que marcam a história nacional. Em um primeiro momento emerge desde os primeiros focos de resistência dos africanos ao escravismo colonial com se é percebido na concepção elaborada no período colonial pelo Conselho Ultramarino, em 1740, depois reaparece com força no Brasil/República com a Frente Negra Brasileira (1930/40) e nos debates sobre quilombismo de Abdias do Nascimento e retorna à cena política no final dos anos 1970 na luta por direitos civis durante a redemocratização do país, que culmina no ano de 1988 com a promulgação do artigo 68 dos Atos das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988, neste último período histórico o quilombo é trazido novamente ao debate para fazer frente à reivindicação secular dos afro-brasileiros ao Estado, os direitos fundiários:

Os “remanescentes das comunidades de quilombos”, que emerge com a constituição de 1988 é tributário não somente dos pleitos por títulos fundiários, mas de uma discussão mais ampla que foi travada nos movimentos negros e entre parlamentares envolvidos com a luta anti-racista. (LEITE, 2000, p. 339).

Neste contexto, as comunidades quilombolas se organizam e adentram num debate acirrado de requerer a propriedade definitiva da posse da terra e afirmação dos direitos sobre os territórios ocupados. Isto consiste na organização dos descendentes das comunidades remanescentes de quilombo em todo o território nacional, no agrupamento de uma, duas e até mais comunidades em associações quilombolas no âmbito municipal para reivindicarem o direito à permanência nas terras que garantem a sobrevivência física, a manutenção e a continuidade das tradições quilombolas.

Se tomarmos como exemplo a existência ou relevância dos instrumentos jurídicos responsáveis por regularizar os territórios quilombolas, decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003 que cria condições legais para o processo de organização destas comunidades, a conceituação de quilombo deixa de ser residual e toma uma outra forma na contemporaneidade, enfatizando os elementos identitários e territoriais como uma herança cultural e material que lhe confere uma referência presencial no sentimento de ser e pertencer a um lugar específico, como salienta Carvalho et al (2002).

[...] um processo histórico de resistência, deflagrado no passado, é evocado para constituir resistência hoje, praticamente como a reivindicação de uma continuidade desse mesmo processo [...]. (SCHIMITT; TURATTI; CARVALHO, 2002, p. 5).

Entendemos que o território quilombola é uma conformação territorial protagonizada por coletividades autônomas que cultivam uma territorialidade específica em relação às demais territorialidades dos povos e populações tradicionais. O reconhecimento desta autonomia está embasada na territorialidade expressa nas relações que o grupo estabelece no território onde ocupa, usa, controla e identifica-se com uma porção específica de seu ambiente biofísico, convertendo-se em seu território, compreendido como “um produto histórico de processos sociais e políticos”. (LITTLE, 2002). A construção da territorialidade quilombola é o fator fundante de uma identidade coletiva e está no mesmo passo de mudança paradigmática, pois a luta pelo direito ao território parte da necessidade de legitimar a comunidade com os seus próprios parâmetros de sociabilidade, segundo as normas de produção e reprodução do grupo.

A estreita relação do grupo com a terra representa uma relação social bastante complexa, estruturada na concepção de terra como território, identidade com a terra vislumbra a identidade com a luta pela permanência nela. A identidade étnica dos remanescentes de quilombos, segundo Acevedo e Castro (1998, p.161) é recriada pela memória das lutas de seus antepassados, “marca de uma conjuntura histórica e forma primeira do seu processo de construção social e de diferenciação face aos outros, que estruturou de forma complexa, as resistências à dominação no presente século”.

Na luta pelo reconhecimento adota-se uma estratégia de legitimação através da auto-identificação como quilombola, distintos por serem grupos étnicos raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à

opressão histórica sofrida. Tal conceito é fruto de uma ampla discussão técnica, construída com base em conhecimento científico antropológico e sociológico foi reconhecido pelo Decreto nº. 4.887/03 em seu art. 2º. Trata-se da reinvenção de elementos étnico-culturais que conduzem a vida e dão sentido de pertencimento ao lugar. Dessa forma, a terra na condição de território étnico, tem assegurado, ao longo do tempo, o sentimento de pertença, de identidade, a um lugar e a um grupo, Assim, a identidade é construída na luta contra escassez, e é este um dos fatores que unifica o quilombo.

Neste contexto, a identidade quilombola também tem relação com a emergência do artigo 68 da Constituição Federal Brasileira de 1988 e percorrer um caminho prenhe de conflitos e dissociações. A redefinição da terra conformada na regularização das áreas de remanescentes de quilombos ultrapassa o limite dos elementos étnico-culturais e questiona a condição da terra no Brasil, onde a apropriação privada da terra, de certa forma solidificou a propriedade privada como condição única de domínio dela, mesmo que na prática o uso coletivo da terra seja uma constante. Através da afirmação de identidade territorial, tais identidades são construções de caráter simbólico e de domínio da luta política para afirmar a diferença do grupo acionada para garantir a continuidade de seu modo de vida. A terra para estes grupos é um recurso social, meio de sobrevivência, de reprodução da vida. O território é também a multiplicidade de condição simbólica e material que ao longo do tempo, tem assegurado o sentimento de pertencimento a um lugar e a um grupo.

O enfoque deste estudo recaiu sobre a territorialidade quilombola como um sistema de direitos territoriais que codificam o espaço das lutas das comunidades quilombolas pela sobrevivência de seus traços culturais e modos de vida, os quais se produzem e reproduzem no território quilombola. O debate acerca do conceito de território na geografia está enraizado e tem forte inspiração no pensamento de Frederick Ratzel, onde solo, estado e território eram quase sinônimos.

No entendimento de Raffestin (1993) “o território é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível, assim, ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente (por exemplo, pela representação), o ator territorializa o espaço.” (RAFFESTIN, 1993, p. 50). O território se apóia no espaço, mas não é o espaço, é uma produção, a partir do espaço. “Por conta

das relações que envolvem, essa produção inscreve-se num campo de poder” (RAFFESTIN, 1993, p. 51). Raffestin (1993) trata da territorialidade como estratégia de controle, chamando atenção para suas multiescalas e para variação temporal.

Para além da apropriação territorial, a identidade territorial quilombola está indissociavelmente ligada ao modo de vida, que fazem com que certas porções do espaço se tornem “inseparáveis da construção das identidades” (CLAVAL, 1999), marcada pela interferência das dimensões simbólicas da coletividade. Igualmente assinalamos que a identidade territorial quilombola se manifesta na coletividade e é materializada nas relações sócio-espaciais, neste aspecto a territorialidade em seu sentido mais amplo representa o modo de vida.

Não podemos esquecer que o território constitui uma totalidade, que se aplica de certa forma na discussão de multiterritorialidades. O modo de vida quilombola vivifica as comunidades representadas pela ARQUINEC e ARQUIOB. Esse modo compreende um conjunto de técnicas e objetos técnicos de uso individual e coletivo criados no decorrer de gerações, por meio do quais se produz e reproduz material e espiritualmente no meio geográfico. Saberes e fazeres, conhecimento empírico, transmitido oralmente que permitiu aos quilombolas desenvolver técnicas de pesca, cultivo, extração, armazenamento e conservação de alimentos; construir habitações, casas de farinha, pontes, trapiche adaptados aos meios geográficos de várzea e terra firme; bem como canoas, barcos e embarcações para transportar pessoas, bens e serviços.

Nas palavras de Sorre (1984):

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

O modo de vida imprime os costumes construído no território, estando ou não propenso a sofrer alterações seja de ordem “ordem física ou da absorção de outras culturas, imposta a si própria ou por influencias externas”. (LA BLACHE, 1946). No caso dos territórios quilombolas, o modo de vida se configura com características peculiares, possuidor de um dinamismo local, pois necessita de um meio geográfico se reproduzir, a que se refere La Blache (1946). O meio geográfico ajuda a pensar o local e nos arroga a investigar as conformações, procurando uma nova aticulação entre o “correlativo de adaptação que se manifesta através dos fenômenos” e os “movimento por causas gerais” (LA BLACHE, 1946, p. 45). Abrindo espaço para pensar o modo de vida das comunidades São Judas e Cravo e confrontá-lo com as transformações ocorridas nas formas de apropriação do território<sup>16</sup>, ou seja, perceber se as interferências ocorridas no que está a sua volta impactaram a dinâmica territorial destas comunidades, alterando seu modo de vida.

Neste sentido, a dilatação das práticas sócio-espaciais é obtida através da forma como São Judas e Cravo se relacionam com o território aportadas nas relações de parentesco, vizinhança e religiosidade. As atividades produtivas destas comunidades consistem ainda na “vida não-capitalista de produção”.(MOURA, 1978; 1988), partem da primazia dos objetivos da distribuição em relação aos da acumulação e cabem no horizonte das atividades concretas dos sistemas alternativos de produção (SOUSA SANTOS, 2006).

Nosso ponto de partida é uma dupla constatação: determinadas práticas sócio-espaciais se territorializam neste espaço sob a égide da grande propriedade, do agronegócio, da especulação fundiária e da produção do biocombustível, ligadas diretamente ao paradigma do desenvolvimento e crescimento econômico, dos objetivos da acumulação sobre os da distribuição, que sustentam o capitalismo global. Outras práticas são regidas por uma mescla de territorialidades, da apropriação de pequenas

---

<sup>16</sup>Uma questão que imprime uma complexidade são as ações do Estado de fomento ao Bicomustível que se intensificaram na Microrregião de Tomé-Açu na última década, com o prenúncio em forma de ameaça: deslocamento forçado, limitações territoriais e inviabilidade do modo de vida das comunidades rurais e quilombolas. O Estado, ao contrário, trata a questão como interesse público, mas, se na ótica estatal tais projetos são solução, também geram problemas de difícil resolução, acompanhado de grandes transformações que agrava ainda mais a situação fundiária e modifica abruptamente o modo de vida quilombola e suas estratégias de ocupação do espaço. O olhar para as populações tradicionais (quilombolas) é pouco privilegiado diante do desenvolvimento da agricultura capitalista. Esse processo se intensificou com transformação da renda da terra em capital na região, pois não podemos esquecer que o processo de expansão do capitalismo no espaço agrário causa a remoção de pequenos produtores, sejam eles posseiros, pequenos proprietários ou quilombolas.

propriedades, baseado na produção de subsistência, se come o que se planta, e se planta produtos básicos para sobrevivência e comercialização. Assim, as formas de uso da terra é uma questão presente e relevante quando analisamos a territorialidade quilombola na realidade investigada, fazendo destas formas pistas ou sinais.

Nessa idéia, o conceito de gênero de vida de Paul Vidal de La Blache esta inserido numa realidade que não perpassa pela neutralidade, pois ao mesmo tempo que o território é um suporte para a sobrevivência humana (LA BLACHE, 1946), também é palco de disputas, neste caso, de conflitualidades (FERNANDES, 2009). A Obra “Princípios de Geografia humana” de Paul Vidal de La Blache diz que a dependência dos seres humanos em relação ao meio geográfico teria engrenado seu modo de vida, baseado na superação de obstáculos levando-o a criação de técnicas capazes de transformar o ambiente (LA BLACHE, 1946, p. 40). Para este autor os povos são possuidores de uma tendência nata de aperfeiçoamento e de transmissão de seu progresso para que o círculo do modo de vida não se feche. Este princípio de inquietação existe, segundo La Blache, no recôndito da alma humana (p. 277) para assegurar sua condição de existência. Com base neste apanhado de idéias, Sorre corrobora com tal entendimento.

A noção de gênero de vida é extremamente rica, pois abraça a maioria, se não a totalidade das atividades do grupo e mesmo dos indivíduos. (...) êstes elementos materiais e espirituais são, no sentido exato da palavra, técnicos, processos transmitidos pela tradição e graças aos quais os homens se asseguram uma posse sôbre os elementos naturais. Técnicas de energia, técnicas de produção de matérias-primas, de maquinaria, são sempre técnicos, como as instituições que mantêm a coesão do grupo assegurando sua perenidade. (SORRE, 1984, p. 99-100).

Segundo Sorre (1984), a geografia deveria estudar as formas pelas quais os seres humanos se organizam no meio geográfico, neste sentido, o espaço é a morada dos seres humanos e o habitat, a área do planeta habitada por uma comunidade organizada com atividades humanas que se desenvolvem a partir de três dimensões: o físico, o biológico e o social, este critério aplica-se tanto à natureza como ao trabalho humano.

Bonnemaison (2002) afirma que “é pela existência de uma cultura que se cria um território e é por ele que se fortalece e se exprime a relação simbólica existente entre a cultura e o espaço”. (p. 101-102). São os valores simbólicos presentes no território que tecem as relações identitárias e de pertencimento, o que para Bonnemaison (2002)

reforçam “o poder do laços” territoriais e revelam o espaço não somente com valores materiais, mas espirituais e simbólicos, este último tanto para Bonnemaison (2002) quanto para Claval (1999) é um importante “construtor de identidades”. Portanto, as práticas sócio-espaciais operam a territorialidade. Esta reflexão coaduna com a nossa interpretação sobre territorialidade quilombola como um sistema de direitos territoriais que se codificam no espaço através das condições de existência dos grupos que produzem e se reproduzem no território. Isto também nos faz lembrar Bossé (2004), quando afirma que “o território torna-se material e simbólico a partir de seu uso”. Para este autor a identidade se comunica de maneira interna e externa, através de práticas simbólicas e discursivas no território identitário.

A experiência mais rica neste domínio é o sentimento de pertencimento ao território usado, que traz consigo as dimensões tanto do simbólico quanto do material. O uso do território é tecido a partir da dinâmica dos lugares, espaços por excelência do acontecer solidário. Tais solidariedades pressupõem co-existências que definem usos e valores de múltiplas naturezas, constituindo assim, mundo e lugar como pares indissociáveis. Trata-se, portanto, de pensar uma ordem mundial que relaciona o global e o local, o primeiro produtor de verticalidades e o segundo produtor de horizontalidades.

Na perspectiva de Santos (1994) o território usado se constitui uma categoria essencial para se pensar o futuro. Com a mesma preocupação, Santos (2002) afirma que o território é o espaço físico mais a identidade. Pensamos que estas posições estão vinculadas a importância da organização social para reivindicá-lo como lugar dos meios materiais de sua existência. O principal argumento que legitima a identidade territorial é a existência de um território, mesmo que a noção de totalidade se torna também desnecessária, pois diferentes processos de territorialização se relacionam de formas contrapostas e contraditórias.

Uma característica que marca o processo de globalização é a fragmentação dos territórios, aspecto que se contrapõe territorialidade horizontalizada das populações tradicionais. A diferença básica esta na concepção da terra-território ser apreciada ou não como mercadoria, pois são intensos os conflitos entre as comunidades tradicionais “resistentes” e agentes do mercado de terras. Isto não representa somente um resquício

histórico, mas revela que as horizontalidades tomam novos contornos frente às “verticalidades”.

Para Santos (2004, p.26) o território em que vivemos é mais que um simples conjunto de objetos, mediante os quais trabalhamos, circulamos e moramos, é também um dado simbólico para percebermos que a territorialidade não provém do simples fato de viver num lugar, mas da comunhão que com ele mantemos. Haesbaert (2002) nos diz que “para muitos a territorialidade que vincula os homens ao meio, a terra, ao espaço estaria no final do século XX sendo perdida”, Entretanto, preferimos evidenciar a dimensão simbólica, vislumbrando o território como fruto da apropriação das identidades territoriais, ou seja, “da identificação que determinados grupos sociais desenvolvem com seus espaços vividos”. (HAESBAERT, 2002, p.120).

Portanto, experiências que se forjam no processo de territorialização e que traçam múltiplas territorialidades pode ser abordada levando-se em conta o processo de globalização, suas características e conseqüências, sobretudo no que diz respeito a aplicação das políticas territoriais, reiteramos que, no universo desta políticas territoriais a emissão de títulos coletivos é parte essencial da política de ação afirmativa voltada para as comunidades quilombolas. Essas considerações reforçam o nosso ponto de vista de que a medida que se produzem e reproduzem a vida material das comunidade São Judas e Cravo e as relações sócio-espaciais entre os membros das comunidades são reconstruídas, se constitui um movimento de atuação de sujeitos políticos que é mais do que o exercício da reivindicação, é a construção da noção de direitos a partir de sua identidade territorial tratada por dois aspectos fundamentais: a presunção a ancestralidade e a coletividade do grupo. E, do mesmo modo as práticas de trabalho na terra passada de geração a geração, as festas religiosas, o conhecimentos de plantas medicinais, os espaços coletivos tem como base a identidade territorial de um grupo.

Em Santos (2006) apreendemos que há dois tipos de globalização, primeira caracterizada por este autor como hegemônica, controlada pelas grandes corporações capitalistas, pelo mercado financeiro e de capitais, apoiada por seus representantes em todas as partes do mundo; a segunda por sua vez, contra-hegemônica, caracterizada pela ação insurgente de possibilidades. Neste percurso traçado aproximamo-nos da concepção de território usado apresentada por Santos (1994) e entendemos que no processo de transnacionalização, “o território retorna como uma revanche”, tal como

expressa na análise de Santos (1994) o conflito entre o global e o local, no mundo dominado pela globalização. Assim, o território usado deve ser assumido como um conceito indispensável para a compreensão do funcionamento do mundo presente. Para este autor, o espaço geográfico deve ser assumido como sinônimo de território usado, território abrigo de todos os homens, de todas as organizações, mais do que isto, propõe que o território usado seja compreendido como uma mediação entre o mundo e a sociedade nacional e o local.

Entendemos que o conceito de verticalidade elaborado em Milton Santos dialoga com o que apreendemos de globalização hegemônica interpretada em Santos (2006). No cenário palco de nossas apreensões (as comunidades de São Judas e Cravo), as horizontalidades de Milton Santos e contra-hegemonia de Boaventura de Sousa Santos (2006) apontam para emergência de um novo tempo, gestado a partir dos territórios e dos lugares marcado pela resistência dos lugares às perversidades impostas a ele pelo mundo.

É no território que se cria e recria a territorialidade quilombola, com os sujeitos que reivindicam os direitos territoriais atribuídos a uma coletividade. O território, tal como nos lembra Fernandes (2009) “é multidimensional”, base das práticas sócio-espaciais, “multifacetado”, ou seja, constitui uma totalidade, que aplica de certa forma na discussão de multiterritorialidades, seriam elas as diferentes formas que os territórios se apresentam. É forçoso reconhecer que a formação do território brasileiro foi às custas da desterritorialização de inúmeros povos indígenas e populações tradicionais. Se o preço da globalização é o máximo desenraizamento das populações, então há uma forte tendência de formação de territórios dissociada da territorialidade.

Nesse sentido, a globalização desde seu nascimento foi movida pelo conflito entre culturas locais, do chamado localismo globalizado e/ou uma cultura parcial que se define como cultura total. É o que Sousa Santos chama de “globalização de resistência”, seja da forma de “globalismos localizados” ou “localismos globalizados” para este autor, essa “organização transnacional da resistência” usa ao seu favor “as possibilidades de interação transnacional criadas pelo sistema mundial em transição, incluindo as que decorrem da revolução nas tecnologias de informação e comunicação” (SANTOS, 2002, P.67).

[...] estende a sua influência para além das fronteiras nacionais e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de designar como local outro

artefato, condição, entidade ou identidade rival. [...] A globalização é sempre a globalização bem sucedida de um determinado localismo. [...] O processo que cria o global, enquanto posição dominante nas trocas desiguais é o mesmo que produz o local, enquanto posição dominada e, portanto, hierarquicamente inferior (SANTOS, 2002, p.63).

Santos (2000) que diferencia dois tipos de recortes na análise dos arranjos espaciais (verticalidades e horizontalidades). Certamente as horizontalidades se relacionam entre os pontos contínuos de uma mesma região, o que o autor denomina de “solidariedade orgânica,” nos quais os agentes estão implicados e seus respectivos tempos imbricados. Nossa análise dar-se-á a partir do território usado tal como conceituado por Santos (1994), um híbrido das dimensões geométrica territorial (extensão de terras) e social, compreendido como o uso do território por meio do trabalho e das técnicas que uma sociedade ou grupo dispõe, assim, o território usado e entendido como um espaço banal, uma vez que os recursos para investimentos do território quilombola são escassos e não atingem todas as comunidades do território nacional, então aqui o território como norma também tem papel ativo na normatização do território (SANTOS, 2004).

Sob essa perspectiva, o “homem lento” carrega estratégias específicas no uso do território, produzindo ações que estão transformando-se em materialidades em espaços não hegemônicos do território. O território quilombola é usado, recriado pelos que integram o mesmo e o uso do território se dá efetivamente nos lugares, por isso o lugar é definido como o “lugar do acontecer solidário” (SANTOS, 2004), as solidariedades (organizacional e orgânica) se constituem a partir das materialidades concretizadas no passado e nas ações atuais. Portanto, tais atitudes se dão a partir da “(r) existência” (GONÇALVES, 2008) que emerge um outro aspecto tradicional ligado à identidade coletiva.

Para Almeida (2006) “a noção de tradicional” não se reduz à história, nem tão pouco a laços primordiais que amparam unidades afetivas e sim incorpora as identidades coletivas redefinidas situacionalmente numa mobilização continuada, assinalando que “as unidades sociais em jogo podem ser interpretadas como unidades de mobilização” (ALMEIDA, 2006, p.2). Essa unidade pode ser representada por uma aliança pontual e/ou circunstancial contra um inimigo comum, onde “suas práticas alteram padrões tradicionais de relação política com os centros de poder e com as

instâncias de legitimação” (ALMEIDA, 2006, p.18). Assim, a emancipação social movimenta também as estruturas de poder abaladas por conjunto de realidades emergentes que podem construir novas estruturas e/ou “novas e plurais concepções de emancipação social sobre as ruínas da emancipação social automática do projeto moderno.” (SOUSA SANTOS, 2003).

Sousa Santos caracteriza este tipo de ação como uma globalização de resistência que respeita as “diferenças, autonomias e identidades locais” (SOUSA SANTOS, 2002, p.69), o que (GONÇALVES, 2002) denomina de (r)existências das culturas, às táticas e estratégias de articulação e visibilização, sua materialização se dá através da (r)existência que continuamente é renovada na luta cotidiana. Não podemos esquecer a juvenilidade da identidade quilombola como sujeito de direito, a cidadania Cultural (SOUSA SANTOS, 2003) foi atribuída a esta categoria pós-1988, nesse sentido, a grande arma das comunidades é a sua própria identidade territorial que com ela pleiteiam a terra-territórios que ocupam e se por um lado a emergência do artigo 68 da Constituição Federal de 1988 indica um avanço em termos de aquisição e garantia de direitos quilombolas, fruto de intensas lutas políticas, por outro, a efetivação de tais direitos, a implementação das políticas destinadas para territórios quilombolas, o reconhecimento das identidades atribuídas e acionadas estão em permanente situação de ameaça.

### **2.3 – O território quilombola se organiza: a ARQUINEC e a ARQUIOB.**

“Obatalá, Oxalá, Xangô, Exu, Oxum, Iemanjá, Odé, Omolum, Ibejim, Ogum. O negro canta, quebra as correntes da opressão. É Mariama, é Benedita, renovação”. Ecoa o refrão de liberdade numa data especial, a letra da música cantada por movimentos de luta por direitos em reuniões e celebrações inspirou na escolha do nome da Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo Oxalá de Bujaru – ARQUIOB, fundada no ano de 2001, que congrega os povoados de São Judas, Bom Sucesso e Sagrada Família no Município de Bujaru.

Figura 17: Reunião da ARQUIOB na comunidade de São Judas.



Foto: Malcher, M. A. F. (Dezembro/2010).

No mesmo ano (2001) foi também fundada a Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo Nova Esperança de Concórdia do Pará – ARQUINEC. Desde o início, as comunidades participantes são: Cravo, Curuperé, Campo Verde, Dona, Ipanema e Santo Antônio. No momento de fundação da associação quilombola, o debate se limitou a encaminhar pedidos de esclarecimentos por parte das lideranças, pois “a nova conjuntura requer participação e coletividade”. Este é o argumento sobre o porquê estão organizados em Associação e a importância da autonomia do movimento (ATA DA ASSEMBLÉIA GERAL DA ARQUINEC DE JANEIRO DE 2004 Apud PNCSA – CARTILHA 11, 2006, P 8) .

Figura 18: Reunião da ARQUINEC na comunidade do Cravo.



Foto: Santana, E. B. (Maio/2008).

No contato com a documentação da ARQUINEC e da ARQUIOB, através da leitura do caderno de atas, percebemos que a discussão tornou-se mais ávida nas comunidades mais organizadas politicamente: Santo Antônio, Curuperé, Curuperézinho, Cravo e São Judas, justamente em virtude da intensa vivência nos grupos de evangelização e da proximidade entre estas comunidades. Contudo, nas comunidades do Cravo, Curuperé e Curuperezinho, de debate inicial caloroso, o processo de decisão com relação à titulação coletiva tem se mostrado conflituoso e demorado, causando desânimo aos associados.

Não sei se foi por opção ou descuido, as vezes a gente até não leva a sério, eu sempre entendi e hoje eu defendo, no caso desse trabalho que a ARQUINEC vem fazendo eu sempre apoio ela e nunca vou deixar de apoiar [...]. Porque pra família da gente consegui alguma coisa do governo federal é difícil. Porque eu acredito que a gente não vai conseguir essa titulação, as coisas se tornaram difíceis. Olha na nossa comunidade tem algumas famílias que desaprovam isso, é talvez isso que tá atrapalhando esse trabalho, [...] mas o certo era a gente conseguir essa (titulação). Porque eu vejo o seguinte, o no individual ou na comunidade é difícil. Olha o INCRA, nós estamos abandonados por ele, ele não olha a nossa área do pequeno agricultor, é totalmente abandonado, agora eu não sei por qual motivo que eles fazem isso, porque pra muitas pessoas que são bem financeiramente eles trabalham bem e pro pequeno agricultor ele sempre coloca muita dificuldade. (Elias da Paixão, morador da comunidade do Cravo, entrevista concedida em 15/02/2010).

As áreas quilombolas de Bujaru e Concórdia do Pará são de jurisdição do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária – INCRA, De acordo com o Decreto nº 4.887/03 de 20 de Novembro de 2003, a competência dos procedimentos de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas pelas comunidades quilombolas destes municípios é do INCRA, tal realidade não inibe o estabelecimento de parcerias com instituições como a Fundação Cultural Palmares – FCP e Ministério do Desenvolvimento Agrário – MDA na garantia de assistência técnica e jurídica às comunidades das áreas a serem tituladas.

No ano de 2002, muitas lideranças das comunidades quilombolas nestes municípios integraram o movimento de lideranças camponesas do MPA – Movimento dos Pequenos Produtores, orientado para o uso de diferentes modalidades de titulação de terras, no entanto, mesmo no seio do MPA, a questão de titular terras “quilombolas” era algo novo. No mesmo litoral, a CPT- Guajarina que já havia desenvolvido estudos sobre a regularização fundiária na categoria quilombola nas mesmas comunidades tendo

como base a Cartilha “Nossa Terra” que trata dos procedimentos legais sobre titulação de terras quilombolas. Esta cartilha foi elaborada pela Comissão Pró-Índio de São Paulo. Na entrevista de Antonina Borges, presidente da ARQUINEC no período de 2006 à 2009, percebemos o início deste processo:

Em 22 de dezembro de 2001 foi fundada a ARQUINEC sendo o SR. Sebastião Pereira da Costa que trabalhou 4 anos de seu mandato onde as comunidades se unificaram e vieram pra a ARQUINEC, Em 2002 conhecemos o MPA - Movimento dos Pequenos Agricultores, que se expandia por todo o Brasil e passou a dar ênfase no trabalho da ARQUINEC na luta pela terra. Nesta época era muito animado, grandes reuniões com 100 e 150 pessoas. Conquistamos muitos benefícios, porem poucos devido a grande demanda das comunidades, com as cestas básicas que faziam um diferencial na vida das famílias quilombolas. Nos acampamentos vivíamos reivindicando a regularização das terras. A promulgação do decreto 4887/03 assinado pelo presidente Lula nos deu mais coragem para lutar pelos nossos direitos. Não apenas para termos a terra sim por tudo que é de direitos para os povos quilombolas. (Antonina Borges de Santana, morador da comunidade do Cravo, entrevista concedida em 16/02/ 2010).

O trabalho do MPA durou aproximadamente seis anos nesta região (2002-2008), segundo o relato de Antonina, já existiam trabalhos anteriores, como os círculos de cultura, principalmente nas comunidades do Cravo, Santo Antônio, Igarapé Dona, Campo Verde e Ipanema. Estes encontros denominados “círculos de cultura”, tinham por objetivo “alfabetizar para a vida”. Neste encontros, muitos elementos da história das comunidades São Judas e Cravo ganharam espaço nas conversas cotidianas. Aos poucos as histórias do período da escravidão foram sendo contadas, histórias de famílias que alí moram, que no passado seus ancestrros foram escravos das fazendas de engenhos daquela região, assim as história de escravidão vivida nestes espaços tornando-se mais nitidas. Em 1991, a senhora Antonina Borges conheceu uma equipe chamada CPT – Guajarina e passou a integrar a equipe:

Em 1991, conheci uma equipe chamada CPT – Guajarina, essa equipe era composta por várias pessoas, dentre estes Pe. Sérgio Toledo, Ir. Rosa, Ir. Adelaide, Ró, Raimundo Soares, Nazaré Soares e Maria. Pe. Sérgio e Ir. Rosa chegaram na minha casa convidado para formar o Círculo de cultura no Cravo, assim foi se formando o círculo de cultura no cravo, que trouxe o nome: o povo tem poço de sabedoria. (Antonina Borges de Santana, morador da comunidade do Cravo, entrevista concedida em 16/02/ 2010).

Desta data em diante os grupos de “círculos de cultura” aumentaram e chegaram a várias comunidades pertencentes ao município de Bujaru e Concórdia do

Pará, como o Cravo, São Judas Tadeu, Santo Antônio, Km35, Castanhalzinho, Campo Verde, Dona, Jutai Grande, Colatina, Ipanema, Igarapé Belém, Acará, castanheiro e cidade de Bujaru, todas essas comunidades tinham um núcleo do Círculo de Cultura.

Cada comunidade tinha o seu monitor ou sua monitora, como por exemplo: Cravo - Antonina, Santo Antônio - Edna e Sebastiana, Campo Verde - Canuto, Dona - Alice Maciel, São Judas - Faustina, Ipanema - Raimundo Neves, Castanhalzinho - Elias Pinheiro. O objetivo desse trabalho era educar para libertar com base na metodologia freireana com palavras e questões geradoras. Palavras pesquisadas na realidade das comunidades. Por exemplo - escravidão, escola, catequese, ramal, saúde, etc. Cada palavra falada e vivida pela comunidade era ensinada dentro das questões geradoras a partir dos seguintes questionamentos: o povo tem saber? É possível transformar a sociedade? Vale a pena se unir e se organizar? O que impede o povo pobre de enxergar? (Antonina Borges de Santana, morador da comunidade do Cravo, entrevista concedida em 16/02/ 2010).

Devido à grande adesão das comunidades aos círculos de cultura, lideranças das mesmas passaram a integrar a coordenação da CPT-Guajarina. Bem como a partir da reflexão das palavras geradoras foi-se criando indícios de que parte das comunidades de Bujaru e Concórdia do Pará eram remanescentes de quilombo e poderiam reivindicar junto ao INCRA o reconhecimento das terras quilombolas.

Os círculos de cultura alfabetizaram muita gente que se conscientizou através das suas palavras, formou lideranças como o Sr. Claro e Sr. D'Paula com mais de 60 anos e sua esposa já falecidos. Sem contar as muitas outras conquistas nas comunidades: A Professora Alice, fruto desse trabalho, a escola do Dona, o Ramal do Dona, Catequese, etc. Um belo dia na reunião da CPT Pe. Sérgio Toledo me chamou e disse que o Advogado Treccanni foi para Brasília e descobriu que esta no mapa que o Cravo é remanescente de quilombo e assim a temática quilombola começou a fazer parte do cotidiano destas comunidades. foi estudado o livro das comunidades quilombolas de Oriximiná e Trombetas e a cartilha minha terra que mostra através da promulgação do artigo 68 da constituição federal a luta do povo quilombola pela regularização da terra. Dai começamos a elaborar o nosso próprio estatuto depois de várias reuniões em Santana de Bujaru, Patauteua, São Judas, Sagrada família, Ipanema, Dona, Campo Verde e Castanhalzinho. Dentro desta grande demanda para CPT houve a necessidade de e ter mais pessoas para me ajudar, pois eu percorria as comunidades com filho no colo. Foi assim que aumentou as demandas e as visitas nas comunidades e e os companheiros fincaram o pé nessa caminhada - Babazinho, Sebastiana, Edna, Amaro, Noé, Eneas, Camito, Antonio Carlos, Claro, João Cutia, Sebastião Barros e Antonina. (Antonina Borges de Santana, morador da comunidade do Cravo, entrevista concedida em 16/02/ 2010).

A mobilização para titular as terras na categoria coletiva, nos municípios de Bujaru e Concórdia do Pará data oficialmente da reunião realizada na comunidade Dona, em 22/06/2000, quando a referida comunidade decide encaminhar ao Instituto de Terras do Pará - ITERPA “a auto definição quilombola e o pedido formal de titulação das terras remanescentes de quilombos”. (Dona, 22/06/2000). Posteriormente, a idéia de titular as terras e a auto-afirmação das comunidades enquanto quilombolas foram difundidas nas comunidades circunvizinhas com o Cravo e São Judas, através da atuação das lideranças, sob orientação da Comissão Pastoral da Terra (CPT-Guajarina), que contribui no processo de formação e informação a cerca da temática em questão.

Na vila do Cravo, ocorreu uma reunião do dia 22/11/2001, com o objetivo de discutir e apresentar esclarecimentos sobre a titulação das terras “remanescentes de quilombos”, bem como apresentar a recém criada associação denominada ARQUINEC (Associação das Comunidades Remanescente de Quilombos Nova Esperança de Concórdia do Pará), que objetivava "garantir nossos direitos dentro das áreas remanescentes de quilombos”. (ATA DA REUNIÃO EM TERRAS QUILOMBOLAS, 22/11/2001). (MALCHER, 2008).

Na ata da reunião se destacou-se a preocupação por parte do Sindicato dos Trabalhadores Rurais de Concórdia do Pará – S.T.R. - Concórdia do Pará, estas palavras foram aferidas pelo Senhor Ozerino que se mostrou preocupado quanto a criação de “mais uma entidade jurídica e depois não termos um bom acompanhamento da direção” (ATA DA REUNIÃO EM TERRAS QUILOMBOLAS, 22/11/2001). Notamos que desde de a origem da ARQUINEC, longe de se torna um problema, o S.T.R. - Concórdia do Pará atua como uma força contrária em relação a ampliação do território quilombola da ARQUINEC.

Nos meses de abril à Junho de 2004, foram feitas reuniões para proceder a auto-definição e formalizar o pedido de titulação coletiva das comunidades como “remanescente de quilombo”, junto ao INCRA – Instituto de Colonização e Reforma Agrária. As reuniões foram feitas respectivamente nas comunidades do município de Concórdia do Pará: Castanhalzinho – Comunidade Santa Luzia/Timboteuá Cravo, Ipanema - Comunidade Nossa senhora da Conceição, Jutaí Mirim – Comunidade Nossa Senhora de Fátima (10/04/2004), Jutaí Grande(Alto) – Vila Nova (13/04/2004), km 35 – Comunidades Nossa Senhora do Perpetuo Socorro (13/04/2004), Curuperé

(13/04/2004), Vila do Cravo (13/04/2004), Santa Terezinha do Menino Jesus (14/04/2004), Campo Verde (14/04/2004), Santo Antônio (12/06/2004). As declarações de auto-definição como remanescente de comunidade de quilombos foram encaminhadas ao INCRA<sup>17</sup>.

No que se refere a demarcação das terras, chegaram em casa uma equipe do Iterpa para fazer a demarcação, que não foi feito pelo fato dessa area ser jurisdição do INCRA, logo depois veio para as comunidades a equipe do INCRA. fizeram a pesquisa, A Sociologa e Professora Edna Castro, veio em nossa comunidade para fazer o laudo histórico-social e antropologico nos municipios de Bujaru e concordia do Pará. A Históriadora e professora Rosa Acevedo, juntamente com professora Rita de cassia, filha do Sr tibucio e Sra Celina, através da pesquisa e a caminha da comunidade foi dado entrada no processo junto ao incra de titulação coletiva da terra. (Antonina Borges de Santana, morador da comunidade do Cravo, entrevista concedida em 16/02/ 2010).

Percebemos nesta trajetória contada por Antonina Borges, que luta pela permanência na terra constituiu um campo político e organizacional mediado pelas associações quilombolas, ARQUIOB e ARQUINEC, desencadeada num processo que demandam novas ações políticas por parte dos envolvidos. Apontamos como primeira ação a apropriação do direito adquirido. Para Alonso (2005), “o artigo 68 foi eficaz em favorecer a mobilização de diferentes agentes sociais”. Visualizamos como uma segunda ação ou ação paralela, a legitimação do grupo através da auto-identificação e solicitação de certificação da comunidade junto aos órgãos responsáveis.

A Fundação Cultural Palmares – FCP é responsável, neste contexto, de fazer registro das declarações de auto-definição de remanescência de comunidades de quilombos, através da instituição de um Cadastro Geral, reconhecimento da área como Território Cultural Afro-Brasileiro e atuar em conjunto com INCRA, FUNA - Fundação Nacional do Índio, IBAMA - Instituto Brasileiro de Meio Ambiente e dos Recursos Renováveis e Secretaria Executiva do Conselho de Defesa Nacional no processo de titulação quando a área ocupada estiver sobreposta às unidades de conservação constituídas, áreas de segurança nacional, faixas de fronteira ou terras indígenas.

A partir do Decreto 4883/03 ficou transferida a Fundação Cultural Palmares, entidade vinculada ao Ministério da Cultura, instituída pela Lei Federal de nº 7.668,de

---

<sup>17</sup>No caso da ARQUIOB, não sabemos uma data precisa da assembléia que pautaria a auto-identificação desta associação, mas segundo informações da entrevista de Félix Albernaz, também ocorreu no ano de 2004.

22 de agosto de 1988, expedir a declaração de auto-reconhecimento e ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), criado pelo Decreto nº 1.110, de 9 de julho de 1970, ligado ao Ministério do Desenvolvimento Agrário é responsável do procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes de quilombos.

De posse dessas informações, as comunidades quilombolas no território nacional se auto-reconhece como “remanescente de quilombo”, segundo critério de auto-atribuição de acordo com o Artigo 2º do Decreto 4887/2003, amparada pela Convenção 169, da Organização Internacional do Trabalho, cujas determinações foram incorporadas à legislação brasileira pelo Decreto Legislativo 143/2002 e Decreto Nº 5.051/2004. Para acessar a política de regularização dos territórios quilombolas, por meio do reconhecimento das tradições que se expressa na prática das relações sócio-territoriais, as comunidades encaminham o pedido obedecendo as normas específicas da Portaria nº 98, de 26 de novembro de 2007 à Fundação Cultural Palmares.

§ 4º A autodefinição de que trata §1º do art. 2º deste Decreto será inscrita no Cadastro Geral junto à Fundação Cultural Palmares, que expedirá certidão respectiva na forma do regulamento. (DECRETO nº 4.887, de 2003).

No Decreto nº 4.887, de 2003, o INCRA é o órgão responsável pela titulação dos territórios quilombolas em áreas da União, para isso foram criadas na Diretoria de Ordenamento da Estrutura Fundiária, a Coordenação Geral de Regularização de Territórios Quilombolas (DFQ) e nas Superintendências Regionais, os Serviços de Regularização de Territórios Quilombolas (Instrução Normativa 49, de 29 de setembro de 2008). De posse da Certidão de Registro no Cadastro Geral de Remanescentes de Comunidades de Quilombos, emitida pela Fundação Cultural Palmares, as comunidades encaminham à Superintendência Regional do INCRA a solicitação de abertura dos procedimentos administrativos visando à regularização de seus territórios.

Desde o início do processo dos RTIDs das áreas quilombolas da ARQUIOB e ARQUINEC, nos municípios Bujaru e Concórdia do Pará, alguns moradores da comunidade do Cravo apresentaram resistência ao fato de terem que titular seus lotes na categoria coletiva, os mesmos não acham interessante abrir mão da titulação individual conquistada na década de 1980. No período em que o INCRA realizou o RTID desta área (2005-2006), alguns membros da comunidade, como o Senhor Estacio Santana

Chaves, se posicionaram desfavoráveis ao processo de titulação os lotes na categoria coletiva, tanto na comunidade do Cravo quanto os moradores que moram na Vila do Cravo e suas terras fazem fronteiras como o São Judas, alegando já possuir a titulação individual e não querer abrir mão deste em detrimento do título coletivo. O Sr. Estacio Santana Chaves relata seu posicionamento:

[...] Um tempo desse chegou um rapaz lá do São Judas falando sobre o título coletivo e eu não quis, não sei se errei, mas eu não quis, porque depois de coletivo ficam ai querendo herdar a terra porque e coletivo né, o nome diz: coletivo.[...] eu não aceitei [...] e já tinha passado uma moça (INCRA) com um cara da dita associação de lá do São Judas (ARQUIOB). Eu quero a terra pra deixar pros meus filhos, sobrinhos né [...] porque eu sei o valor da terra, quer dizer eu não sei mais eu calculo o valor da terra [...] Um quadro como esse arraial aqui, nos num ficava rico mas dava pra sobreviver, só que nos temos sem ajuda do governo por enquanto [...] conforme nós estudando já na paróquia, nos temos que ficar com a terra e não tem dinheiro que pague a terra e nos sabe disso e é verdade então eu tenho filho e tenho neto e daqui com um vinte anos se eu vender a terra onde e que os meus filhos vão ficar. A luta tem que ser pra ficar com a terra, e se for no coletivo no pensamento que eu tenho.... eu acho que diz que esse titulo que a gente tem elimina e fica só o coletivo, não existe mais Estácio, existe só a associação e de quem é a associação? Dos sócios que estão lá mas não tem nome, tem nome a associação, eu não sei, não sei se eu estou errado. Então e melhor que eu fique sem compreender, e melhor que eu fique só com a minha família mesmo, se eu for dividir essa terra que nos temos aqui que dá, não dá muito lote, dá uns quatro ou cinco lotes, se eu for dividir não dá pra cada herdeiro, irmão com filhos e netos, não vai dar pra nada aqui. Que somos nove.[...] morreu um agora, mas tem filhos, netos, tem uns que moram em belém mas estão chegando, pra onde e que vão chegando aqui [...] e o que eu digo e isso eu penso muito no futuro porque embora eu não podendo trabalhar eu penso nos meus filhos netos e bisnetos. (Estácio Santana Chaves, morador da comunidade do Cravo, entrevista concedida em 16/02/2010).

No Cravo, assim como outras comunidades ligadas a ARQUINEC, grande parte dos lotes foram titulados pelo INCRA na década de 1980, no entanto, cabe aqui identificar se a concretização da política de regularização fundiária na categoria coletiva é um ponto prioritário para todos os moradores destas comunidades, uma vez que o título expedido pelo INCRA no dia 25 de Agosto de 2010 e entregue a Diretoria da ARQUINEC no dia 09 de Setembro do mesmo ano, contemplavam somente as terras das comunidades de Santo Antônio, Campo Verde, Ipanema e Dona. (figura 19).

Observamos que este processo apresenta conflitualidades latentes e nos últimos anos pouco tem se falado sobre a titulação das comunidades do Cravo (Ns<sup>a</sup>. Sr<sup>a</sup>. das

Graças), Curuparé - Curuperezinho (Santa Terezinha e Ns<sup>a</sup>. Sr<sup>a</sup>. da conceição), Km 35 da PA 140 (Ns<sup>a</sup>. Sr<sup>a</sup>. do Perpetuo Socorro), Km 40 da PA 140 (Velho Expedito) e Castanhalzinho (Timboteua-Cravo), certificadas pela Fundação Cultural Palmares no dia 13 de dezembro de 2006.

A certificação de São Judas foi expedida pelo mesmo órgão meses antes, dia 7 de Julho do mesmo ano. Assim, a configuração territorial dos quilombolas em Bujaru e Concórdia do Pará apresentam quatro comunidades reconhecidas e tituladas (Santo Antônio, Campo Verde, Ipanema e Dona), cinco somente reconhecidas (Cravo, Curuparé – Curuperezinho, Km 35 da PA 140, Km 40 da PA 140 e Timboteua-Cravo), no município de Concórdia e uma reconhecida em Bujaru, a comunidade de São Judas, que aguarda expedição do título coletivo.

Figura 19: Quilombolas e convidados festejando a entrega do 1º título da ARQUINEC.



Foto: Malcher, M.A.F. (Setembro/2010).

Em Agosto de 2005, uma equipe técnica do INCRA fez o levantamento ocupacional, cartorial e topográfico das áreas. A identificação e delimitação das áreas quilombolas de Bujaru e Concórdia do Pará, realizadas por técnicos deste órgão, resultou na conclusão dos RTIDs-de Bujaru (Comunidade São Judas) e Concórdia do Pará (Santo Antônio, Ipanema, Dona e Campo Verde) onde todas as famílias moradoras pertencentes a estas comunidades chegaram ao consenso favorável a titulação das terras na categoria coletiva.



Na comunidade de São Judas em Bujaru o debate sobre a titulação coletiva, uma vez que diferente da comunidade do Cravo esta se apresenta sob consenso, pois os lotes dos quais não aceitaram a titulação fazem fronteira com os lotes dos donos chegaram ao consenso. Com a exclusão destes proprietários desfavoráveis à titulação coletiva a comunidade se aproxima do processo de finalização e efetivação da titulação da área coletiva, publicado no Diário Oficial do Estado (30/11/06) e Diário Oficial da União (01/12/06).

### ***Conclusão.***

As comunidades quilombolas de Bujaru e Concórdia do Pará que estão em situação de negociação de legalização de suas terras junto ao INCRA, tem encontrado dificuldades neste processo. No caso de São Judas, desde a publicação do edital no ano de 2006 não se tem notícias do título definitivo que esperam com ansiedade. A valorização do modo de vida tradicional é ressaltada no Programa Brasil Quilombola – PBQ, que reforça as atribuições do INCRA quanto ao processo de regularização fundiária dos territórios quilombolas em áreas de jurisdição da União. A análise situacional da regularização dos territórios quilombolas, mesmo que de forma micro escalar é válida, pois aponta as dificuldades de ação efetiva no território e no acompanhamento dos diferentes processos de regularização fundiária.

O estado brasileiro tem uma dívida social e histórica para com o reconhecimento das comunidades quilombolas que, ao longo de décadas, sofrem com a ausência de políticas de estado que visem e consigam concretamente garantir-lhes condições e oportunidades básicas de vivenciar plenamente seus direitos. Apesar da conquista formal como sujeitos de direitos assegurados na Constituição Federal de 1988, na prática cotidiana, as comunidades quilombolas esperam o reconhecimento de seus direitos.

Nos Municípios de Bujaru e Concórdia do Pará, as comunidades São Judas e Cravo, apresentam uma territorialidade quilombola prenes de elementos dissociadores, muito mais do que consensual. Nossa contribuição neste processo é indiscutivelmente ampliar o debate acadêmico acerca das territorialidades apresentadas no processo de formação do território quilombola. Contudo, é necessário analisar de maneira mais

abrangente a luta política ligada à identidade quilombola, a espacialização das políticas quilombolas do Estado em nível federal e estadual e o direito de continuar ocupando a terra asseguradas por uma normativa específica e apoiado por governos e organizações não-governamentais internacionais.

Concluimos que o modo de vida, a apropriação das tradições é transformada em fundamento legal para a garantia de direitos. Assim, os quilombolas têm o direito de permanência na terra fundamentada numa relação diferenciada, organizada no caso de São Judas e Cravo, a partir do trabalho (roça), religiosidade e relações de parentesco e vizinhança, tratados no terceiro capítulo desta dissertação.

### 3- “DE UMA BRAÇA A OUTRA”: TERRITORIALIDADE QUILOMBOLA E MODO DE VIDA *IN LOCUS*.

Capítulo importante da história social do Pará escreveu o negro nos engenhos de cana-de-açúcar. Contudo, a vida do escravo nesses estabelecimentos rurais é mal conhecida e ainda não foi devidamente estudada.(SALLES, 2005, p. 144)

No capítulo anterior buscamos compreender a construção da territorialidade das comunidades quilombolas São Judas e Cravo a partir da premissa de que a relação de seus membros com a “terra-território” transpõem a dimensão geométrica territorial e constrói o direito de nela estar e nela permanecer. Neste capítulo, perseguimos nosso objetivo discorrendo sobre a origem das comunidades e interpretando os elementos da territorialidade quilombola que emerge em meio a diversos processos sócio-espaciais, neste último caso implica na configuração territorial de São Judas e Cravo.

O objetivo deste capítulo é compreender o modo de vida a partir das práticas sócio-espaciais no território com o qual São Judas e Cravo usam para sua própria sobrevivência. A noção de modo de vida é utilizado como recurso teórico metodológico para entender a formação da territorialidade das comunidades quilombolas São Judas e Cravo que se manifesta na (1) luta pela permanência na terra, (2) no trabalho de roça (produção agrícola) e (3) nas relações de parentesco, vizinhança e religiosidade. Essa territorialidade ocorre pelas vias da organização daqueles que vivem no território.

Com o objetivo de compreendermos os elementos da territorialidade quilombola manifestado na luta pela permanência na terra, no trabalho de roça (produção agrícola) e nas relações de parentesco, vizinhança e religiosidade, este capítulo está dividido em três partes: **A Formação das comunidades negras rurais de São Judas e Cravo**, discorremos sobre a história das comunidades em tela, alinhada numa perspectiva histórica e social do processo de ocupação às margens dos rios Guamá, Bujaru e Igarapé Cravo. **Abertura de pequenas roças e a base do trabalho agrícola nas comunidades de São Judas e Cravo**, tratamos das atividades agrícolas que dinamizam a economia interna do grupo e, **Relações de parentesco, vizinhança e religiosidade nas comunidades São Judas e Cravo**, analisamos o tripé: parentesco, vizinhança e religiosidade e as práticas sócio-espaciais existentes no território.

### 3.1 - A formação das comunidades negras rurais de São Judas e Cravo.

A história das comunidades São Judas e Cravo alinham-se numa perspectiva histórica e social de ocupação das margens dos rios Guamá, Bujaru e seus afluentes, principalmente o igarapé cravo. O processo inicial de ocupação deste território se deu no século XVIII, através da concessão de cartas de sesmária entre os anos de 1724 e 1824, mas também de apossamento de terras públicas, herança e posteriormente compra de terras. Neste processo estavam envolvidos grandes e pequenos proprietários, pequenos sesmeiros, sitiantes sem-terra, indígenas e grupos escravos negros fugitivos e ex-escravos que ocuparam áreas interiores as margens do rio Bujaru cortadas por seus furos e igarapés.

Acerca da ocupação do território, Castro (2003) afirma que nos períodos correspondentes aos séculos XVIII e a primeira metade do XIX, a cidade de Belém se configurou como o centro de interesses dos colonos portugueses que migravam para as terras da província do Grão-Pará e, por conseguinte, lhes eram doadas as terras às margens dos rios e igarapés da região, devido à instituição, em 12 de fevereiro de 1682, da *Companhia do Comércio do Grão-pará e Maranhão*.

Já na segunda metade do século XVIII, cresce a demanda da força de trabalho escravizada na Capitânia do Grão Pará e Maranhão, este crescimento se dá “em razão da grande falta e necessidade” desta força de trabalho e de “operários para a fábrica de culturas”.(HENRY & FIGUEIREDO, 1990, p. 39). Ainda neste período, entre os anos de 1755 e 1778, os navios da Companhia de Comércio do Grão Pará e Maranhão teriam desembarcado 53.072 escravos, trazidos de Guiné Bissau, Cabo Verde, Angola, Quênia, Tanzânia e Moçambique (CASTRO, 2003). Esta mão-de-obra estava destinada, sobretudo para os engenhos de cana-de-açúcar, plantios de cacau, fortificações militares, olarias, áreas de mineração e fazendas de pecuária. Castro (2003, p.15).corrobora com esta análise no “Relatório Quilombolas de Bujaru” (2003):

Pelo Recenseamento de 1778, observa-se um movimento de compra de escravos, correspondendo a um período onde tinha sido concedida a maior parte de sesmarias, aumentando a demanda de força de trabalho escrava para tocar as plantações de cana de açúcar, cacau, algodão e tabaco, além de todos os demais gêneros de lavouras e roças, em todo o interland da Província do Pará. O rio Bujaru acompanha esse movimento, verificando-se na primeira metade do século XVIII o maior número de Cartas de Data de Sesmarias e, pelos dados do censo, um aumento do número da população, em especial da

população escrava que corresponde a 54% da população total, nos dados de 1778. [...] Esses processos, a nosso ver, viriam a definir, em parte, a conformação atual dos apossamentos de terras por parte de grupos de população de origem africana que chegaram até a atualidade no município de Bujaru”.(CASTRO, 2003, p.15).

Para esta autora, do período de 1765 e 1823, das nove freguesias rurais (São Domingos da Boa Vista, Rio Capim, Rio Bujaru, Rio Acará, Rio Moju, Igarapé Miri, Abaeté, Barcarena e Benfica), as mais populosas no ano de 1765 foram as de São Domingos da Boa Vista, Rio Acará Rio Bujaru, Rio Capim, Rio Moju. Já as freguesias que apresentaram um maior crescimento, no ano de 1823, foram Abaeté, Igarapé Miri, Rio Moju e Rio Acará.

Podemos traçar comparações entre três áreas que na época estavam com número importante de população e com uma produção agrícola expressiva, são as freguesias de São Domingos da Boa Vista, rio Acará e Abaeté. Formam uma região mais ampla tecida por relações de comércio e de trabalho, produzindo um espaço social integrado [...], as demais áreas tem predominância de escravos, destacando-se entre elas a região do Moju.(CASTRO, 2003).

Sob essa abordagem, Acevedo e Castro (1999) sinalizam que entre os anos de 1765 a 1823 a população total do rio Bujaru chegava a 799 moradores livres e 915 na condição de escravos. No processo de ocupação da Província do Grão-Pará demonstramos o mapa populacional da população de cor no ano de 1856 elaborado por Salles (2005) a Freguesia de Bujaru apresenta um total de 1.230 pessoas de cor (livre e escrava), vale ressaltar que a referida freguesia surgiu para dar suporte a ocupação das terras às margens do rio Bujaru – afluente do rio Guamá, onde o trabalho de negros escravizados era o motor do modo de produção.

Tabela 21: Mapa da População de Cor (livre e escrava) em 1856 na Freguesia de Bujaru.

Pretos Livres			Pretos escravos			Pardos Livres			Pardos escravos			Total
H	M	Men	H	M	Men	H	M	Men	H	M	Men	
<b>16</b>	<b>16</b>	<b>42</b>	<b>107</b>	<b>79</b>	<b>201</b>	<b>125</b>	<b>162</b>	<b>280</b>	<b>60</b>	<b>22</b>	<b>120</b>	<b>1230</b>

Fonte: Salles, Vicente (2005) O Negro no Pará – Nota 4: Mapa da População de Cor (livre e escrava) em 1856, p.133.

Podemos perceber dois pontos relevantes na tabela 21: primeiro que há uma predominância de mão-de-obra de pretos escravos em relação aos pardos escravos. Segundo, não aparecem nestas estatísticas a quantidade de escravizados fugitivos e/ou vivendo em mocambos e quilombos. Entretanto, ainda é persistente dar ênfase às

leituras dos registros de posse de sesmarias, na tentativa de procurar os traços de famílias que viveram na Amazônia dos séculos XVIII e XIX e indagar as motivações e necessidades que as fizeram subir os afluentes dos rios e igarapés:

Uma primeira observação tirada das leituras feitas é que o eixo central de identificação da estrutura de posse e propriedade é a sesmaria, e ela constitui o elo entre o passado e o presente. As posses estão identificadas nos registros encontrados no Tomo III dos Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Pará, essencialmente pelos cursos d'água, os rios, os igarapés, os riachos, os lagos e os furos, complementados pelas referências à cobertura florestal e à topografia. A segunda é a presença de uma cultura patrimonial, de dominação formada desde o início da colonização. Princípio que fica muito claro na análise das relações conflituais entre sociedade colonial e grupos indígenas e camponeses, presentes até a atualidade, apesar da distância no tempo. As modalidades praticadas de posse da terra conformaram a grande propriedade como sistema de poder. Ela está nas raízes da sociedade colonial brasileira, estruturalmente ligada à exploração de recursos naturais e à produção agrícola voltadas à exportação. A terceira percepção desse material está na toponímia de localização dos territórios encontrados nos registros dos séculos XVIII e XIX. (CASTRO, 2003, p. 20).

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

O surgimento de alguns povoados originados a partir da implantação do sistema sesmarial sobre o território que hoje reconhecemos como Nordeste Paraense e Região Metropolitana de Belém têm início nos séculos XVII e XVIII e provêm da ocupação das terras interiores as margens do rio Bujaru. O que para nós é perscrutante no processo de formação, organização e apropriação do território numa perspectiva da territorialidade quilombola.

Tabela 22: Concessão de Cartas de Data de Sesmarias no Rio Bujaru.

Períodos	Cartas de Datas de Sesmarias	Cartas de Confirmação	Total
1724-1734	10	4	14
1753 -1768	1	1	2
1773-1797	6	0	6
1821-1824	3	0	3
Total	20	5	25

Fonte: Relatório Quilombolas de Bujaru, 2003.

Os processos de ocupações “legais” (registros de 20 cartas de posses de Cartas de sesmarias no período entre 1724 e 1824, viabilizou o surgimento de uma sociedade formada por pequenos sesmeiros, sitiantes, indígenas destribalizados e quilombolas estabelecendo no território “apossamentos primários fundados numa ordem consuetudinária das terras ligadas historicamente aos ‘elos de ascendência’ e ancestralidade”. (CASTRO, 2006). Compartilhamos da compreensão de Castro (2006), pois nossa idéia preside que a construção do território por nós pesquisado se revela a partir da sucessão geracional das famílias formadas a partir da ocupação da vila de Sant'Ana (as margens do rio Bujaru) e vila do Cravo (as margens do igarapé Cravo).

Cabe ainda, neste processo, entender os elos que ligam essas informações acerca dos apossamentos de terras por grupos de quilombolas nos afluentes do rio Bujaru, tais como os igarapés: Cravo, Curuperé, Dona e Ipanema, onde se configuram hoje as comunidades quilombolas de Bujaru e Concórdia do Pará, cujas memórias resgatam muitos fragmentos da escravidão, no contar das histórias destas comunidades pelos mais velhos. O RTID - Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (2005) destas áreas afere dois movimentos de ocupação: o primeiro, conta a história da posse a partir de atos de compra das terras, ou concessão por herança e partilha e o segundo resgata o apossamento como processo de conquista e de permanência por serem terras devolutas:

O movimento de ocupação das terras do Rio Bujaru começou no final do Século XVIII. Essas ocupações se faziam a partir de Belém, seguindo as calhas dos Rios Amazonas, Tocantins e Guamá. Esta região era percorrido com bastante regularidade pelas Canoas à vela e a remo no transporte das Famílias de Colonos, Sitiantes, senhores e escravos, índios e religiosos. Os Rios Bujaru e Capim, ambos tributários do Rio Guamá, e nas proximidades de Belém, passam a ter uma relativa importância na ocupação de novas terras por Sesmeiros e Sitiantes, sobretudo a partir do Século XVIII. O primeiro Registro de Sesmaria no Rio Bujaru foi concedido à Bernardo de Almeida Moraes

e data de 1724. Em 1758, Bujaru passou a ser considerado oficialmente um Distrito, sendo a freguesia de Santa Anna. Concessão de Sesmaria à família nas terras do Rio Bujaru e seus afluentes, constituiu uma prova relevante da ocupação colonial dessas áreas. O Igarapé Guajará-Açu que desemborça no Rio Guamá, um pouco abaixo de Bujaru, guarda sinais da antiga ocupação. (RELATÓRIO TÉCNICO DE HISTÓRIA DO INCRA, 2005).

Neste processo imperaram as alianças familiares e as atividades de comercialização interna dos produtos cultivados em áreas de roça e extraídos de um sistema agro-florestal (caça, pesca e coleta) nos povoados interiores a Vila de Santana. Assim sendo, as relações instituídas por estes grupos contribuíram para a configuração atual das comunidades São Judas e Cravo, em meio a um processo de ocupação da vila do Cravo e Vila de Santana, sustentada a partir da irradiação das famílias, mas também por um processo desencadeado por constantes fugas para lugares longínquos nas matas, furos de rios e igarapés, se constituído como mocambos, quilombos e rotas de fuga do sistema escravista, dando origem a conformação de um território de resistência étnica.

No Relatório “Quilombolas de Bujaru”, (2003), Castro sustenta a seguinte tese acerca do processo de ocupação das terras ao longo do rio Bujaru: uma estrutura fundiária de grandes propriedades (sesmarias) e a outra do apossamento informal, que no caso das terras herdadas pelos quilombolas de Bujaru e Concórdia do Pará, esta última teria sido mais freqüente. Portanto, já no século XVIII tivemos a formação de famílias de primeira geração como consequência da expansão agrícola, o que muito contribuiu para a consolidação da colonização portuguesa na província através da concentração de terras pela concessão de Cartas de Data de Sesmarias e pela incorporação ilícita de terras públicas (CASTRO, 2003).

Já é perceptível no final do século XVIII o declínio da concessão de cartas de sesmarias e da aquisição de mão-de-obra escravizada por parte dos senhores de engenhos e fazendas na Província do Grão-Pará, o que demandaria uma freqüente mobilização e fuga dos escravos, bem como o surgimento de revoltas, constituição de quilombos e levantes em fazendas (SALLES, 2005). Neste processo, a participação de negros escravizados, índios destribalizados, cafuzos e moradores livres “[...] viriam a definir, em parte, a conformação atual dos apossamentos de terras por parte de grupos de população de origem africana que chega até a atualidade no município de Bujaru” (CASTRO, 2003, p. 12).

Historiadores Clássicos da Amazônia, entre eles Baena (1838) trazem referências sobre a atuação do negro nesta porção territorial e afirma ainda, sobre a produção agrícola que no século XVIII, o cacau possuía grande relevância na economia regional e despertou o interesse de sesmeiros e posseiros (BAENA, 1838 *apud* HENRY & FIGUEIREDO, 1990). Voltando às análises de Castro (2003), a atividade de plantio do cacau se utilizava das áreas de várzea e demandava uma significativa mão-de-obra escravizada, assim como a produção da cana-de-açúcar, no entanto, esta economia não se sobrepunha à economia de sitiantes e posseiros nesta região do rio Bujaru (CASTRO, 2003), dessa forma, a maior parte das propriedades concedidas pelas cartas de sesmarias, na sua maioria estava direcionada ao consumo familiar tanto local quanto para Belém, com tal incentivo foram se formando pequenas estruturas de comercialização em “bocas de rio” e igarapés dinamizando um fluxo de produção dos interiores para Belém pelo rio Guamá.

A Freguesia de Bujaru integrava as nove freguesias organizadas ao longo do Rio Guamá e seus afluentes, localizam-se à margem direita, a aproximadamente 25 km da foz do Bujaru no rio Guamá. Nos séculos XVIII e XIX, a produção dos sesmeiros e sitiantes que ocuparam as terras ao longo do rio Bujaru e seus igarapés como o Cravo, Curuperé, Dona e Ipanema Curuperé convergiam nesta freguesia. A produção era levada em canoas até a freguesia de Santana e deslocada até a cidade de Belém, pois as Freguesias vizinhas a freguesia Santana do Rio Bujaru “permitia manter um circuito de comunicação entre as fazendas, engenhos e engenhocas e cobrir dificuldades decorrentes da distância e de transporte” (CASTRO, 2003, p. 27).

Tanto o Relatório de Castro (2003) quanto o de Vistoria Técnica do INCRA (2005) fazem várias referências sobre engenhos no curso do rio Bujaru, entre eles destacam-se o engenho Bom Intento, no igarapé Bom Intento, pertencente a Januário Antônio da Silva, o dos Carmelitas Calçados, denominado Santa Tereza de Monte Alegre, os engenhos Itaporanga, São Luís, São Joaquim, Nazaré, Santa Ana, Cateanduba. Nas margens de alguns de seus afluentes também era encontrado o engenho São Judas, localizado às margens do igarapé Cravo, onde se localiza hoje a comunidade de São Judas. Ainda no Cravo eram encontrados o Noí e o Mutucu e na foz do igarapé João, o engenho Sumaúma. Além de engenhos também encontramos registros do Mocambo Cobruto, que teria sido formado por negros que fugiram do

Convento dos Padres Carmelitas no rio Bujaru e o Quilombo da Fazenda Estrela ou Pernambuco, conhecido por estar nas Terras de Nossa Senhora (CASTRO, 2003). Há, ainda, nesta região, a formação de quilombos nas cabeceiras dos igarapés Cravo, Dona, João e Curuperé (RELATÓRIO DE VISTÓRIA TÉCNICA DO INCRA, 2005).

A produção destes engenhos dependia da mão-de-obra escravizada e do trabalho dos sitiantes. Ao longo do tempo, seus donos venderam, doaram ou abandonaram as terras. Os sitiantes, os indígenas destribalizados, a população de negros escravizados, escravizados fugidos e ex-escravizados ocuparam estes territórios, formaram famílias e continuaram abrindo roças de mandioca, arroz, milho, feijão, caçando na mata e pescando nos igarapés e rios tanto antes como depois da saída dos donos de engenhos e fazendas, tal afirmativa é uma constatação, mesmo que os dados não permitam ter uma precisão da quantidade de comunidades negras rurais e de outras formas coletivas de existência das comunidades neste território a partir da formação de grupos familiares, no entanto, “pelo potencial dos roçados e da produção de farinha, de castanha, de peixe e outros gêneros por eles produzidos e levados para Belém, nos permitem concluir pela importância numérica dessas povoações” (CASTRO, 2003, p. 68).

No caso dos quilombolas de Bujaru e Concórdia do Pará, o marco de ocupação é a formação da Freguesia de Bujaru, sendo a vila de Santana e a foz dos igarapés Cravo, Curuperé Ipanema e Dona, uma das poucas vias de acesso neste período (séculos XVIII e XIX). Com isto podemos afirmar que o território quilombola de Bujaru e Concórdia do Pará têm origem na doação e herança de terras que ocupavam e cultivavam durante o sistema escravista e após sua extinção, fugas ao longo dos furos e igarapés afluentes do rio Bujaru, ocupação de terras públicas e posteriormente de compra de terras.

Nas Comunidades quilombolas de São Judas e Cravo muitas famílias têm vivido por meio de sucessão geracional dinamizada pelo contato Vila de Santana, Vila do Cravo e comunidades circunvizinhas, no entanto, em São Judas, sua formação remete-se da formação do engenho São Judas, existente desde o período do sistema escravista, as terras que hoje formam a comunidade, no passado pertenciam a um Senhor conhecido popularmente com Raimundo Trovão, dono de engenho e de negros escravizados. Segundo contam os moradores da comunidade “o dito Senhor Raimundo

Trovão deu 50 léguas de terra para um escravo da estima dele, o nome do escravo era João da Cruz”<sup>18</sup>.(Isolina do Carmo, Mulher mais velha e moradora da comunidade), o que deu origem a família Cruz. A outra parte da fazenda foi comprada pelo Sr. Francisco Levindo do Carmo de já da posse de terceiros, dando origem a família do Carmo:

O velho tinha um empregado que era o escravo dele que ele deu paresque que 50 léguas, o dito João da Cruz, pra lá, mas a família do meu finado Bisavô era de lá do castanheiro que foram morar lá pra foz do curuparé nas terras da família da minha Bisavó. Depois ele comprou esse terreno do dito trovão. (Félix do Carmo Albernaz, morador da comunidade de São Judas, entrevista concedida em 21/11/2010).

A formação das comunidades quilombolas de São Judas e Cravo têm suas raízes a partir da irradiação das famílias neste espaço, apesar dos elementos comuns que as une, no caso de São Judas, dois núcleos familiares ainda conservam laços de parentesco muito próximos, os Cruz e os do Carmo, mas no Cravo visualizamos múltiplas alianças familiares. O fato é que o acesso à terra, tanto em São Judas quanto no Cravo, não raros os casos, obedece as relações de parentesco, sejam estas, descendência, filiação e alianças matrimoniais. Neste caso, o sistema de ocupação que legitima o direito a terra predominante nestas duas comunidades é o de herança das terras ou terras de parentes, mesmo que o território seja configurado em forma de lotes, em que cada lote tenha um ou mais donos, estão inseridos neste território e provém da lógica de apropriação interna dos espaços, alicerçadas nas relações de parentesco, vizinhança, religiosidade e produção muito visível no cotidiano destas comunidades.

Os elementos desta territorialidade e mecanismos de permanência dos territórios rurais tradicionalmente ocupados são indispensáveis ao entendimento do papel dos sujeitos quilombolas neste processo. Com isso, identificamos em São Judas e Cravo dois pontos convergentes acerca deste processo: um de mobilização política que convergem para uma afirmação da identidade territorial quilombola, seja qual for o produto final (regularização ou não das terras na categoria coletiva); outro, é que a territorialidade no contexto das comunidades negras rurais pesquisadas tem revelado

---

<sup>18</sup>Filho da escrava Alexandrina Silva da Cruz, conhecida por Ruvila, cuja irmã de nome Raimunda, era também escrava no mesmo engenho. Para alguns, essa propriedade foi deixada por herança para sua escrava, Casimira. Para outros, não sabem explicar porque, mas essa propriedade foi abandonada e alguns de seus escravos aí permaneceram trabalhando a terra e criando as bases da existência de seu grupo doméstico e de descendentes (CASTRO, 2003).

diferentes conteúdos, onde se ergue um debate acerca da titulação coletiva com possibilidades extremamente fecundas para se discutir a questão da terra no Estado do Pará.

Apontamos que estas comunidades possuem territorialidades fortemente marcadas por elementos de resistência étnica e sócio-territorial, não somente pelo fato de se auto-reconhecerem, mas, porque, ao longo do tempo estas comunidades têm assegurado o sentimento de pertencimento ao lugar e ao grupo, a posse coletiva da terra é consequência do desenvolvimento da coletividade, onde os subsídios adquiridos representa para os quilombolas a garantia secular da existência do grupo, fortalecendo as bases das atividades econômicas e sociais e políticas.

A história das comunidades quilombolas de São Judas e Cravo dão sentido as práticas sócio-espaciais existentes no território e nos ajudam a entender seu modo de vida. O modo de vida não é algo estático, pois se denota sucessivas transformações. Essas práticas sócio-espaciais demandam formas de organizações e apropriações que se disseminam de diversas formas na territorialidade dos sujeitos envolvidos, sendo materializadas em ações distintas no território, que neste caso, no território quilombola isso não é diferenciado, pois ao verificarmos este modo de vida nos deparamos com a diversidade de sujeitos e instituições presentes neste território: quilombolas, camponeses, técnicos do INCRA, associações, CPT-Guajarina, MPA, sindicatos de trabalhadores e trabalhadoras rurais, igrejas, empresas, políticos e o INCRA. Cada um desses sujeitos interage de modo diferente e demandam ações específicas, muitas das vezes, carregadas de conflitos e dissociações. Entretanto, nosso enfoque central são as comunidades quilombolas alinhados a um processo de recriação como sujeita de direitos que acionam a sua identidade territorial.

Nossa atenção se volta para a relevância da luta pelo reconhecimento do território quilombola e a emergência de uma territorialidade cujo eixo central é os saberes e as práticas sócio-espaciais dos quilombolas em Bujaru e Concórdia do Pará. Assim, perseguimos a compreensão de como o modo de vida influencia na territorialidade quilombola ou *vice-versa*.

Dessa forma, a territorialidade quilombola ganha movimento, associada ao modo de vida, numa perspectiva histórico-dialética de apropriação e uso dos recursos do território usado (luta pela permanência na terra), da produção (trabalho de roça) e da

cultura (parentesco, vizinhança e religiosidade). Estas dimensões são relevantes para alcançarmos nosso objetivo, compreender como as comunidades de São Judas e Cravo vivem e produzem sua condição de existência no processo de construção da territorialidade quilombola, objeto deste estudo.

### **3.2 - Abertura de pequenas roças e a base do trabalho agrícola nas comunidades de São Judas e Cravo.**

Nas comunidades quilombolas de São Judas e Cravo a base de sustentação econômica das famílias é a produção agrícola (trabalho de roça). Vimos no primeiro capítulo que a maioria das famílias vive a dinâmica da produção agrícola através do uso sustentado dos recursos e da unidade familiar que divide o direito parcelado das terras. É muito comum a estética dos lotes estarem fracionadas pelo número de filhos, sobretudo aqueles que utilizam a terra como lugar de residência e de produção, independentemente do título de demarcação individual do lote esta nominado legalmente a um membro da família. Esta característica é indispensável para entendermos a territorialidade quilombola pelo rigor do sistema de uso coletivo da terra-território.

Para Almeida (2008) são normas instituídas além do código legal vigente e atacadas de maneira consensual nos meandros das relações sociais estabelecidas entre vários grupos de famílias que compõe uma unidade familiar. Um dos elementos que imprime a territorialidade quilombola nas comunidades de São Judas e Cravo é a relação diária dos sujeitos com a terra, materializada no trabalho de roça, a partir das relações de indivíduos do mesmo grupo. O trabalho de roça é organizado a partir da dinâmica família – terra – família. Esta dinâmica esta para além da produção agrícola, pois, tecem laços de solidariedade entre as famílias.

As famílias da Comunidade de São Judas e cravos dedicam-se em maior parte ao trabalho do roçado<sup>19</sup>, distribuindo tal jornada entre a roça (centro) e a casa de farinha (retiro), seguindo um calendário agrícola, utiliza-se de práticas tradicionais de

---

<sup>19</sup>Na comunidade de São Judas, dois filhos do senhor Maximiano trabalham com a produção agro-extrativa do mel (apicultura) o João, Ananias juntamente com o filho da dona Eva Abraão e são Associados da ABAA. Outros dois filhos da dona Eva (Félix e Humberto) trabalham com a produção de pimenta do reino, na comunidade do cravo a família do Sr. Nadir também trabalha com a pimenta do reino.

manuseio: derrubada, queima da vegetação, limpeza e utilização da terra para plantio da roça de mandioca, milho, feijão, arroz e verduras diversas, sendo a mandioca, a cultura mais encontrada em todas as plantações.

O tempo de trabalho na roça é maior nos meses de Dezembro, Janeiro e Fevereiro, devido às atividades produtivas se intercalarem. A farinha de mandioca é a base da alimentação e ao mesmo tempo o produto que mais gera renda familiar, sua produção é destinada uma parte para a subsistência das famílias e a outra para a comercialização. O consumo em média por família varia entre uma lata ou uma lata e meia por semana, chegando até umas duas latas, algumas famílias numerosas fazem farinha todas as semanas, e outras menores sua produção é quinzenalmente ou mensalmente. A mandioca e a macaxeira são culturas que se apresentam mais fortes na comunidade de São Judas e Cravo, em proporção um pouco menor no Cravo.

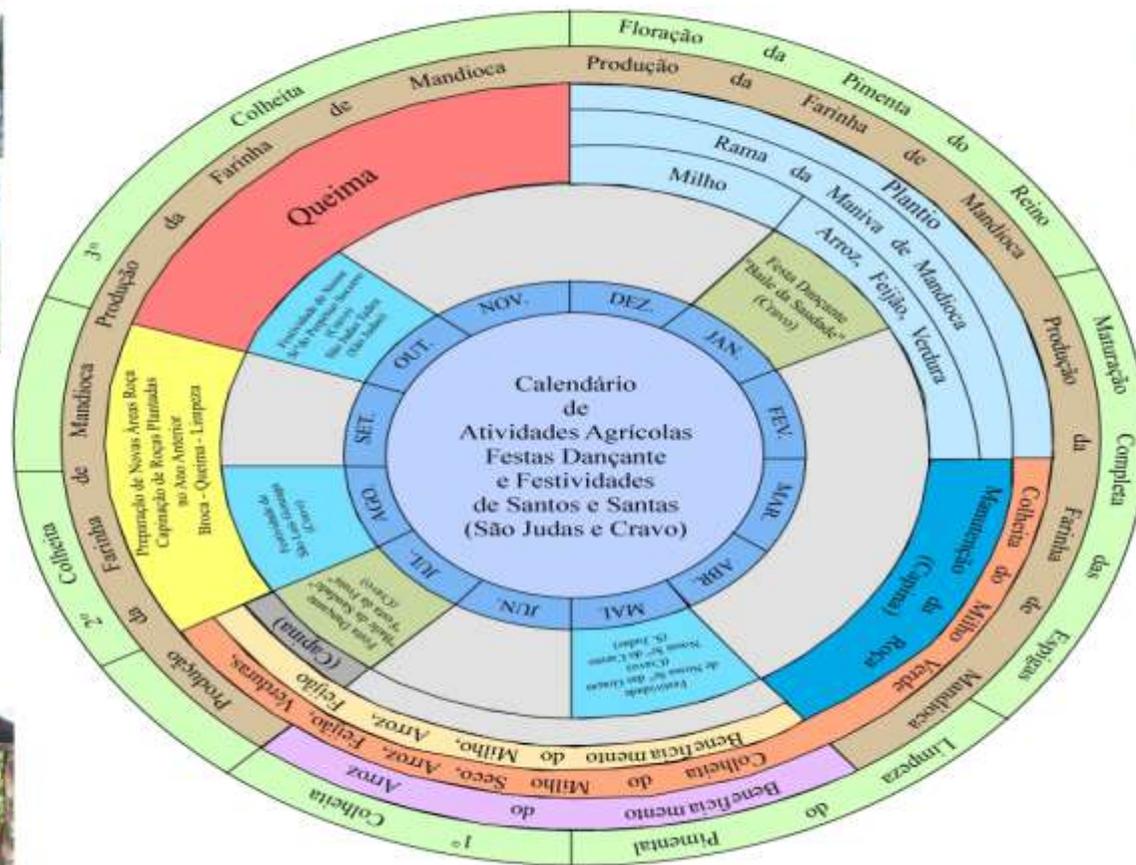
Da mandioca e feita a farinha e seus derivados: tucupi, tapioca, beju e croeira, a técnica utilizada ainda é predominantemente artesanal, após a retirada da raiz, a mandioca fica de molho para um processo de amolecimento em um poço, olho d'água ou igarapé por um período de dois ou três dias, no máximo quatro. A casca serve de alimentos para os porcos, Em seguida a mandioca é retirada, descascada e colocada no tipiti para escorrer o líquido que da origem ao tucupi e a goma de tapioca. Após a retirada da mandioca do tipiti a mesma é coada em uma peneira de tamanho grande, o que sobra na peneira dá origem a croeira de mandioca, a outra parte é colocada em um forno de zinco aquecido com a queima da lenha embaixo deste. Como o auxílio de uma pá de madeira movimenta-se a farinha até torrar (conhecido como a prática de mexer a farinha) e assim da origem a farinha d'água.

Esta forma de produção de farinha é a mais tradicional da região, com a aquisição de novas técnicas e a chegada da eletrificação rural, muitos produtores utilizam equipamentos como motores (para triturar a mandioca e reduzir o tempo que a mesma leva na água) e forno elétrico (este substituí o forno a lenha), dentre outros. Uma parte dessa produção é destinada ao consumo familiar, o tucupi, a tapioca, a croeira e o beiju na sua maioria são consumidos na própria comunidade, a folha da rama da maniva, às vezes, é vendida quando encomendada, a rama da maniva é guardada para o plantio da próxima roça de familiares, individual e de vizinho. Outra atividade que se destaca nas comunidades para o consumo doméstico é a extração do fruto do açaí, a

exploração do açazal é familiar, mesmo com espaços reduzidos em algumas famílias a prática de ir em busca do fruto do açáí no açazal do vizinho é constante. Desse modo, durante a safra que vai de Julho a Outubro, os membros das famílias coletam os frutos de açáí.

Para o trabalho de manejo e limpeza do açazal, geralmente nos meses de dezembro a maio, conta-se com a ajuda de parentes mais próximos e vizinhos. Tal prática consiste em limpar a mata, deixando em pé as espécies maduras, desbastar as touceiras da palma de açáí deixando somente as estirpes mais grossas que permite maior quantidade de luz solar na mata fechada. Observamos, em algumas roças, a monocultura e em outras ao seu redor a plantação de maxixe, quiabo, jambu, caruru, macaxeira e jerimum, uma variedade de produtos plantados, no passado as roças eram mais sortidas ou diversificadas com a plantação de legumes e frutas ao seu redor. No calendário de atividade agrícola durante todo o ano, o tempo de trabalho na roça é intenso, como podemos observar na figura 21:

Figura 21: Calendário Agrícola



Fonte: Malcher, M.A.F. Pesquisa de Campo, 2009-10. Organização: Malcher, M.A.F. Foto: Malcher, M. A. F. (set./2010) / Sousa, R. B.(Jul./2009).

Execução: LEITE, T.V.L.

A referência ao passado é constante nas falas dos moradores sobre os recursos do território, do pescado abundante, e como atualmente as pessoas não conseguem pescar, das práticas comunitárias de tapagem de braços dos igarapés Cravo Manduba e Patauateua. D. Isolina Reis relata de como era antigamente a pescaria no igarapé Cravo, ressaltando a fartura da pesca.

Pescar eu pesquei umas vezes com ele (marido). Pescavo traíra, aracu, só o que eles não pescavam era esses peixinhos miudinhos como esse peixes mais zinhos, pescavo peixes grandes, tudo quanto era qualidade de peixe, faziam tapagem. O pai dos meus filhos gostava muito de fazer tapagem com um vizinho que tinha pra aí, fazia tapagem e pegava muito peixe, e eu só era acostumado com comida fresca, e agora eu não tem mais o que pesque. Os salgados (peixes) já não vão, mas muito bem, mas é o jeito. (Isolina Reis, moradora da comunidade de São Judas, entrevista concedida em 21/11/2010).

D. Isolina relata que a pesca era um momento de grande fartura. Sobre as experiências de mutirão, a mesma nos conta com grande saudosismo sobre a troca de dia, e ainda explica que esta prática consistia em doar um dia de trabalho na roça do vizinho, e em um outro dia, previamente agendado, iriam para roça já de outro vizinho e assim todas as famílias plantavam grandes roçados para usufruir ao longo de todo o ano.

Observamos na pesquisa de campo que as práticas coletivas são bem diferentes no presente. Apesar dos quilombolas ainda terem a prática das roças coletivas, estas normalmente são incentivadas por grupo de mulheres, jovens ou pela própria associação quilombola e depende muito da necessidade do grupo de motivação, diferentemente da troca de dia de trabalho que partia da necessidade de sobrevivência das famílias e da manutenção do roçado.

O senhor Bianor, morador da Comunidade São Judas nos conta como era a vida na sua juventude: “[...] ah! Nesse tempo era muito bom pra viver [...] aqui a gente tinha muita caça, muito peixe. A gente não se preocupava muito em comprar, cume no comércio.” (Bianor Louber, morador da Comunidade São Judas, 01Setembro, 2010).

O extrativismo vegetal no passado caracteriza-se como “fartura” em relação ao presente, além da caça e da pesca, os moradores criavam animais (pato, galinha e porco), faziam roças de arroz, milho, feijão, maniva e realizavam plantio de árvores frutíferas como o açai, abacate, cupuaçu, pupunha, banana, coletavam da floresta a castanha do Pará, o óleo da andiroba, óleo de copaíba, o “leite” do Amapá e diversos produtos medicinais e alimentícios. Para Bianor Louber: “quando uma família precisava, muitos ajudavam, chegavam a plantar até três tarefas em um dia”. “Hoje em dia”, ainda relata, “essa prática é mais escassa”. No

passado, a comercialização dos produtos era feito na vila Santana, as margens do rio Bujaru para que os comerciantes pudessem comprar a safra:

[...] muitas famílias pagavo o comerciante com a safra [...] a gente pagava a conta e comprava pra pagar na próxima safra [...] a gente pegava com o arroz, o milho, o feijão que a gente colhia e pagava a conta antiga e continuava comprando fiado [...] agora o negocio mudou, antes a gente pagava com a safra, agora a gente paga com a aposentadoria. (Bianor Louber, morador da comunidade de São Judas, entrevista concedida em 01/09/2010).

Um aspecto que mudou relação de comercialização da produção é a figura do “marreteiro” ou “atravessador”. Segundo Bianor Louber: “[...] mas num tempo atrás tudo ia pra Santana ou pra Bujaru, hoje aí o marreteiro vem compra a farinha da gente”. O marreteiro pode ser um morador da própria comunidade, não podemos esquecer que no passado se a produção agrícola e a extração de produtos da floresta eram “boas”, de acordo com informações dos moradores, o transporte é que era o “péssimo”.

A unidade básica de trabalho das famílias nestas duas comunidades é caracterizada pelo lote ou o sítio, neste espaço preside a casa – lugar de residência, o centro – lugar da roça e o retiro – lugar da produção, este último é onde fica a “casa de farinha”. Todos estes espaços são lugares de trabalho e de socialização de homens, mulheres, crianças, jovens e adultos.

Cada espaço tem suas especificidades. A casa – lugar de residência é o espaço de responsabilidade das mulheres, é onde está a casa, poço ou cacimba, as árvores frutíferas, chiqueiro dos porcos, o galinheiro, a casa de ferramentas de trabalho no roçado e o fogão de lenha e/ou carvão vegetal. Ainda próximo a casa fica o “canteiro” de plantas medicinais para o uso da família e da vizinhança, se for o caso. “Compreendemos o sítio ou o lote como múltiplos espaços articulados entre si, correspondendo cada um destes limites a determinadas atividades igualmente articuladas, como que numa relação de insumos-produtos” (WOORTMAN, 1998, p. 167). Para Woortman, o sítio é o conjunto das unidades familiares que são interligadas por laços de parentesco. (WOORTMAN, 1995).

Na produção baseada no trabalho familiar, as mulheres, em geral, têm uma rotina de trabalho mais extenso que os homens, acordam no mesmo horário ou às vezes até mais cedo, pois o café e a merenda têm que estar prontos antes de irem para o centro – lugar da roça, onde se realiza plantio, capina e colheita. Algumas vezes, antes do almoço, têm de voltar para casa para o preparo do mesmo, por vezes este é feito no próprio centro em dias de trabalho mais intenso. À tarde quando voltam para casa às tarefas é distribuído em fazer o jantar,

carregar água, limpeza da casa e outros afazeres domésticos. No retiro – lugar da produção da farinha, as mulheres também participam. O centro é a maior responsabilidade dos homens, em famílias chefiadas somente por mulheres a responsabilidade feminina tende a ser maior, pois se concentram a casa, o centro e o retiro ao mesmo tempo.

A gente plantava (mulheres), eles derrubavam (homens), a gente encoivarava depois nós ia plantar arroz primeiro, depois do arroz plantava por aqui, plantava maniva, banana, cana, macaxeira, e por aí foi, e aí plantava as frutas, laranja, limão galego. Passava quase o dia na roça e trabalhava aí, num era muito mas trabalhava! Eu ia pra roça, eu ia fazer farinha, plantava o talo da maniva, ele, eu e os filhos, tudo, criemos eles assim, na roça. (Isolina Reis, moradora da comunidade de São Judas, Entrevista concedida em 21/11/2010).

O tamanho do roçado pode atingir dez tarefas ou mais, isto depende do número de membros da família que possam trabalhar nele e da necessidade familiar, cada tarefa equivale 25m<sup>2</sup> e cada duas tarefas equivalem a uma braça (50m<sup>2</sup>). O trabalho de roça é demorado e depende da área a ser preparada e plantada, da quantidade de mão-de-obra disponível e da natureza. Primeiro, o período tem que ser o menos chuvoso possível, Agosto em diante, para fazer a broca, a queima e a limpeza da terra. As mulheres podem ou não, juntamente com os homens, fazer a broca, a queima e a limpeza, mas na derrubada da capoeira, normalmente só os homens fazem.

O plantio é trabalho de ambos os sexos, normalmente nos meses de Dezembro, janeiro e fevereiro, planta-se o milho, a rama da maniva, o arroz, o feijão e as verduras de roça (jambu, maxixe, melancia e macaxeira). Nos meses de Março e Abril é feita a colheita do milho verde e a capina da roça, de Maio a Julho, é feita a colheita das verduras de roça, bem como a colheita e o beneficiamento do milho seco, do arroz, do feijão. No mês de Julho faz-se a segunda capina. A colheita da maniva pode ser feita durante todo o ano, a mesma pode demora de oito a treze meses, isto depende sempre do tipo de mandioca plantada e da necessidade de produção familiar. Normalmente se planta duas ou três vezes na mesma roça depois deste período e necessário o pousio da terra de pelo menos cinco anos. Neste caso é necessário que haja um rodízio das terras cultivadas.

O trabalho da roça exige a prática de ajuda mútua entre os membros da família: pai, mãe, filhos casados ou solteiros, irmãos já casados. A divisão da área de roça pelos membros de uma família é uma prática comum e não é a divisão de trabalho, pois todos trabalham na mesma área da roça, independente de sua divisão. O trabalho em si, divide-se na derrubada da

capoeira, broca, queima, limpeza, plantio, capina, colheita e beneficiamento dos produtos e produção da farinha d'água.

[...] a força de trabalho é utilizada de acordo com valor de uso que possui, não sendo realizada a separação do trabalho da pessoa do trabalhador e nem a conversão desta força em mercadoria. Cada pessoa desenvolve um trabalho que é útil e concreto, mas somente de acordo com sua capacidade e a necessidade da família. É esta necessidade que também permite a coexistência muitas vezes deste trabalho familiar, com a ajuda mútua, o trabalho acessório e o assalariado (TAVARES DOS SANTOS, 1978).

Na perspectiva de Tavares dos Santos (1984), esta organização “é personificação da forma de produção simples de mercadorias”, na qual o produtor direto detém a propriedade dos meios de produção – terra, objeto de trabalho e outros meios de trabalho – e trabalha com estes meios de produção. Estes fatores contribuem para autonomia da produção, pois o tempo e o espaço de produção faz com que o produtor se apresente no mercado como vendedor dos produtos do seu trabalho, como produtor direto de mercadoria. Isto reforça a tese de que a relação do quilombola com a terra é fundamental para construir as bases da estrutura social estabelecida dentro do território quilombola.

A terra – território é um elemento primordial para a afirmação da identidade quilombola. No trabalho de roça o quilombola expressa em si as relações de parentesco e vizinhança, bem como a relação com a natureza, com o que está a sua volta, com sua religiosidade. Dessa forma, as relações de parentesco e a transmissão do patrimônio se materializam na maneira como as famílias se apropriam das terras. Sendo assim, a família, o trabalho e a terra são unidades gestoras do modo de vida quilombola.

#### ***A Associação Nossa Senhora das Graças: Cantina.***

Na década de 1990 os moradores do Cravo criaram a Associação Nossa Senhora das Graças, a “*Cantina*”, que tinha como finalidade estabelecer relações comerciais direta com o capital, descartando o papel do atravessador. Assim, os associados organizavam sua produção e levavam seus produtores diretamente para o porto do Sal em Belém, sem a figura do atravessador a produção dos trabalhadores membros da cantina tornou-se mais rentável.

Nesta associação, os gêneros agrícolas produzidos pelas famílias da comunidade eram, em grande parte, comercializados em Belém, servindo assim como geração de renda familiar. A referida entidade marca a história da comunidade do Cravo como uma organização comunitária bem sucedida, neste período o Igarapé Cravo servia como via de

circulação de pessoas, gêneros agrícolas, além de dinamizar relações diversas com os rios Bujaru e Guamá, pois estas relações comerciais se estendiam até a cidade de Belém e outras cidades próximas. Os recursos adquiridos pela Cantina viabilizaram a comprar de um barco e uma melhor infra-estrutura dos deslocamentos dos produtos.

Figura 22: Casa da Cantina.



Foto: Malcher, M. A. F. (Março/2006).

Me lembro do prédio né essa imagem não sai da minha cabeça, me lembro do grande número de farinha e banana que eles comprava que ia até a beira do rio essa lembrança eu tenho. (Isaias da Conceição Nazaré, morador da comunidade do Cravo, entrevista concedida em 16/02/2010).

Ainda existem na comunidade lembranças do “tempo da cantina” que podem ser verificadas através dos cadernos de anotações dos balanços comerciais da Cantina. Esta experiência nos mostra uma das muitas iniciativas de coletividade da Comunidade do Cravo. A criação dessa representação em termos políticos não é fácil e nem homogênea, pois há uma multiplicidade de identidades e de situações que são transitivas no sentido de que esses mesmos indivíduos e grupos reconhecem-se em âmbitos diversos de inserção nos espaços do poder. (ACEVEDO; CASTRO, 1998).

No ano de 1997 esta organização foi encerrada, ocorreu nos últimos anos de existência da cantina uma brusca redução dos sócios, devido ao endividamento de alguns. Os poucos associados já não conseguiam garantir o cumprimento dos objetivos propostos quando da criação desta associação.

### 3.3 - Relações de parentesco, vizinhança e religiosidade nas comunidades São Judas e Cravo.

A formação territorial de Bujaru e posteriormente Concórdia do Pará resultaram de um fluxo partindo da cidade de Belém, subindo o rio Guamá e adentrando em seus afluentes, desenhando uma rede de rede de vilas que formaram posteriormente as atuais comunidades rurais que compõem os municípios (CASTRO, 2006). Em Bujaru, a ocupação tem um marco inicial na freguesia de Santana, onde observamos resquícios desse período, com a presença de cartório, porto e da igreja de Sant'Ana com idade de 300 anos, formando objetos espaciais que se formaram ainda no século XVIII.

Figura 23: Igreja de Santana.



Foto: Malcher, M. A. F. (Março/2006).

O município de Bujaru torna-se espaço habitado no período da sociedade escravista e os grupos de comunidades negras rurais que se formaram ao longo do tempo tem como base a herança de terras, doações, as terras de preto (quilombo) e a compra de terra (CASTRO, 2006). São Judas e Cravo têm suas origens da ocupação do rio Bujaru e do igarapé Cravo, surgem desde então práticas sócio-espaciais com base no trabalho familiar. Estas comunidades configuram dois territórios com a mesma estética de modo de vida e territorialidades que interagem entre si, onde as relações comunitárias de base familiar são visíveis nas atividades de produção de gêneros alimentícios, no trabalho de roça de mandioca, arroz, milho feijão e verduras diversas.

Dentre as primeiras comunidades do município de Bujaru, se destacaram a s vilas de Santana e do Cravo. A Vila de Santana foi a primeira sede do município de Bujaru. Tanto a comunidade quilombola de São Judas (Cf. mapa 02) quanto à do Cravo (Cf. mapa 03), localiza-se as margens do igarapé Cravo, em lados opostos.

A vila de Santana juntamente com o Arraial do Cravo, a primeira na margem esquerda do rio Bujaru e, o segundo, nas margens do igarapé Cravo, foram povoados importantes nos séculos XVIII e XIX. Dali irradiaram-se e teceram as relações de sociabilidade com outras localidades dando origem a novos povoados. Surpreendente que todos eles tenham guardado, ao longo do tempo, as relações familiares e de trocas econômicas, suas festividades e as manifestações religiosas que lhe garantiam unidade e a manutenção de um sistema de sociabilidade (CASTRO, 2006, p. 156).

Este território se expandiu a partir das relações de sociabilidade e reciprocidade construídas pela irradiação das famílias, reproduzindo um território com fortes relações de parentesco, vizinhanças e religiosidade. Para o Senhor Estácio Manuel Sales, morador da comunidade do Cravo: “todo mundo tem o mesmo parentesco aqui no cravo e todos me chamam de tio manduquinha”. Acreditamos que as relações de parentesco vizinhança e religiosidade configuram-se a espinha dorsal das Comunidades São Judas e Cravo.

Alguns moradores mais velhos contam que é muito comum os filhos que casam continuarem fixando suas residências próximas a residências dos pais dentro ou próximo dos lotes. Essa prática contribuiu ao longo do tempo para o crescimento demográfico das comunidades. A irradiação das famílias e a formação das comunidades São Judas e Cravo se deu pelo fato de haver uma grande quantidade de terras de posse dos pais que foram sendo repassadas para os filhos, de geração em geração, o que possibilitou a permanência dos filhos casados. Na comunidade de São Judas, através do casamento foram sendo introduzidos novos integrantes e as terras foram sendo repassadas de pais para filhos. Mesmo no caso de venda das benfeitorias nas terras, um caso ou outro, foram repassados por integrantes de um mesmo núcleo familiar.

Algo que nos chamou atenção é a divisão geográfica das comunidades em localidades. Internamente, o que compreendemos como comunidade de São Judas (Cf. mapa 02) se divide em Bom Sucesso, São Judas e Sagrada Família. Assim como na comunidade do cravo (Cf. mapa 03) demanda uma divisão interna em vilas, tais como: Tucumã caboco, Miriti, Cravo, igarapé de Areia e Sagrada Família.

Olha o cravo é só uma comunidade, comunidade Nossa Senhora das Graças que pega do senhor Augustinho da primeira casa até no maxico, a ultima casa. Porém dentro dessa vila grande tem algumas pequenas vilas que nos chamamos lá onde eu moro é vila do tucumã do caboco, aí vem tem a vila miriti [...] Fica aqui do sabá até aqui perto, aí tem aqui a vila central né, vila do cravo e mais ali em baixo se tem o igarapé de areia que é chamado. A vila do igarapé de areia vai até lá no maxico que chamam de Sagrada família. (Isaias Conceição Nazaré, morador da comunidade do Cravo, entrevista concedida em 16/02/2010).

### E porque Tucumã-Caboco e Vila Miriti?

Olha há uns anos atrás o cravo não era tão desenvolvido né como agora então as dificuldades eram maiores aí se tomava muito mingau com tucumã. E tem uma ilha de tucumã que justamente se chamava caboco e não é nem caboclo, é caboco mesmo! Popular então ficou tucumã caboco até hoje é conhecido como tucumã caboco. Ainda existe essa ilha de tucumã. Tá morrendo, mas ainda tem algumas árvores e fica lá próximo de onde eu moro. [...] E na vila miriti era um miritizeiro que tinha bem alto né na beira do ramal, muito antigo também o miritizeiro e ficou o nome miriti. (Isaias Conceição Nazaré, morador da comunidade do Cravo, entrevista concedida em 16/02/2010).

Outra divisão a ser levada em conta é a divisão das famílias católicas em grupos de evangelização que surgem na década de 1970 na então diocese de abaetetuba e desde então é um meio de reunir as famílias através de encontros semanais. Sobre os grupos de evangelização na comunidade do Cravo o Sr. Manuel Sales nos relata:

Os grupos têm 36 anos mais ou menos, o primeiro foi em 71 ou 72 por ai. [...] Maria Helena, lá da primeira vila pra cá, ai vem Nossa Senhora das Graças, Sagrado Coração de Jesus, Sagrado Coração de Maria, Nossa Senhora da Paz, Padre Basílio, Pe. Pacífico e Frei João Francisco. [...] Maria Helena foi o nome da Irmã que deu a formação dos grupos de evangelização na década de (19)70 [...] o Nossa senhora das graças foi o coordenador da comunidade finado Raimundo Santana [...] era um dos maiores membros da comunidade, na criação de nossa igreja foi uma das pessoas que mais fortaleceu esse catolicismo no cravo foi esse Raimundo Santana. Ele morava encostado com o Noé, ele era coordenador da comunidade na época e ele participava desse grupo, [...] olha eu não sei bem a época como começou porque na época que esses grupos foram criados aqui foi um dos primeiro grupos. (Manuel Sales, morador da comunidade do Cravo, entrevista concedida em 24/12/2010).

### Sobre os grupos de evangelização na comunidade de São Judas, a Sr. Socorro

Albernaz nos conta:

Tem o velho que foi fundado em 1972 é o grupo Fé em Deus, que é o nosso né.[...]Era da igreja pra cá até ai no Alberto, aí da igreja pra lá pega do Maximiano, Nova Esperança, aí na Sagrada Família é o grupo São José. [...] o pessoal da Silvana tinha o grupo deles, só que acabou [...] lá era Nova Vida, eu participei muito desse grupo deles. [...] No Bom Sucesso tem, o nome é boa união segunda [...] porque o boa união primeira era da comunidade do Cravo. (Socorro Albernaz, moradora da comunidade de São Judas, entrevista concedida em 21/11/2010).

É notável a organização das duas comunidades estudadas em torno das festividades de Santos católicos. Na comunidade do Cravo, ocorrem três festividades e duas festas dançantes tradicionais ao longo do ano, estas por sua vez, reúnem familiares e parentes em torno de si,

ocorrendo no território um espaço de sociabilidade entre as famílias, parentes e vizinhos (Cf. figura 21). O Senhor Manoel Sales, morador da comunidade do Cravo, nos a organização da comunidade em torno destas festividades:

[...] Temos três festas durante o ano: a de nossa padroeira Nossa Senhora das Graças, no mês de maio. Luis Gonzaga no mês de agosto e Nossa Senhora do Perpetuo Socorro em Outubro [...] no mês de maio tem o mês todo de novena, a gente sai visitando as famílias nas casas, ai a gente põe duas Santas. Tem ano que é só uma, ai visita todas as famílias, são trinta noites de novena, ai faz a festa (O encerramento da festa acontece no dia 31 de Maio). [...] Fazem leilão, bingo [...] o dono da casa que organiza o leilão e as famílias vão pra jogar o bingo junto [...] A gente organiza né na casa. Vai buscar a santa que tava na casa vizinha, ai o dono da casa prepara o bolo, a galinha [...] os donativos, tem a reza e oito e trinta (da noite) começa o bingo e ai vamos jogar o bingo todos juntos.(Manuel Sales, morador da comunidade do Cravo, entrevista concedida em 24/12/2010).

Por sua vez, na comunidade São Judas, ocorre duas festividades (Cf. figura 21), D. Socorro Albernaz nos conta:

Aí de lá nós viemos formando, fazendo grupo, depois veio a idéia de fazer a romaria, [...] bora fazer uma romaria porque nós já temos uma comunidade então não nós não vamos ficar dependentes das outras comunidades e nós peguemos e fizemos a romaria aí depois da romaria pensemos, pensemos e fizemos à festa do padroeiro que hoje em dia nós temos São Judas Tadeu e a nossa romaria Nossa Senhora do Carmo. [...] A romaria é no mês de maio, e a do santo padroeiro no mês de outubro. (Socorro Albernaz, moradora da comunidade de São Judas, entrevista concedida em 21/11/2010).

Os fortes laços de religiosidade servem de base para a formação das comunidades. Percebemos em campo, através dos relatos que, mesmo antes de se ter a presença das igrejas de Ns<sup>a</sup>. Sr<sup>a</sup>. das Graças e São Judas Tadeu as famílias se reuniam para rezar, conversar, danças nas suas próprias residências. As festividades, os grupos de evangelização, dentre outros, são ingredientes a mais que muito contribuem vivificar o sentido de pertencimento a uma comunidade, quer seja cravo, quer seja São judas.

Para Moura (1988, p. 22) as práticas religiosas carregam um conteúdo que se insinua, “ele parece estar na forma de diferenciar, socialmente, os dias comuns dos dias especiais”. As festividades do Santo (em São Judas) ou da Santa (no Cravo) Padroeiro (a) dão sentido a esse dia especial, capaz de alterar o cotidiano das comunidades de São Judas e Cravo. Assim, a religiosidade destas comunidades fornece para nós, tal como Moura (1988, p.22) afirma, “[...] uma explicação cheia de sentidos e de sinais para quem observa diariamente o mistério da terra, da água e do ar, bem como a incompetência dos poderes seculares para atender às necessidades inerentes ao seu modo de vida”.

### *Conclusão*

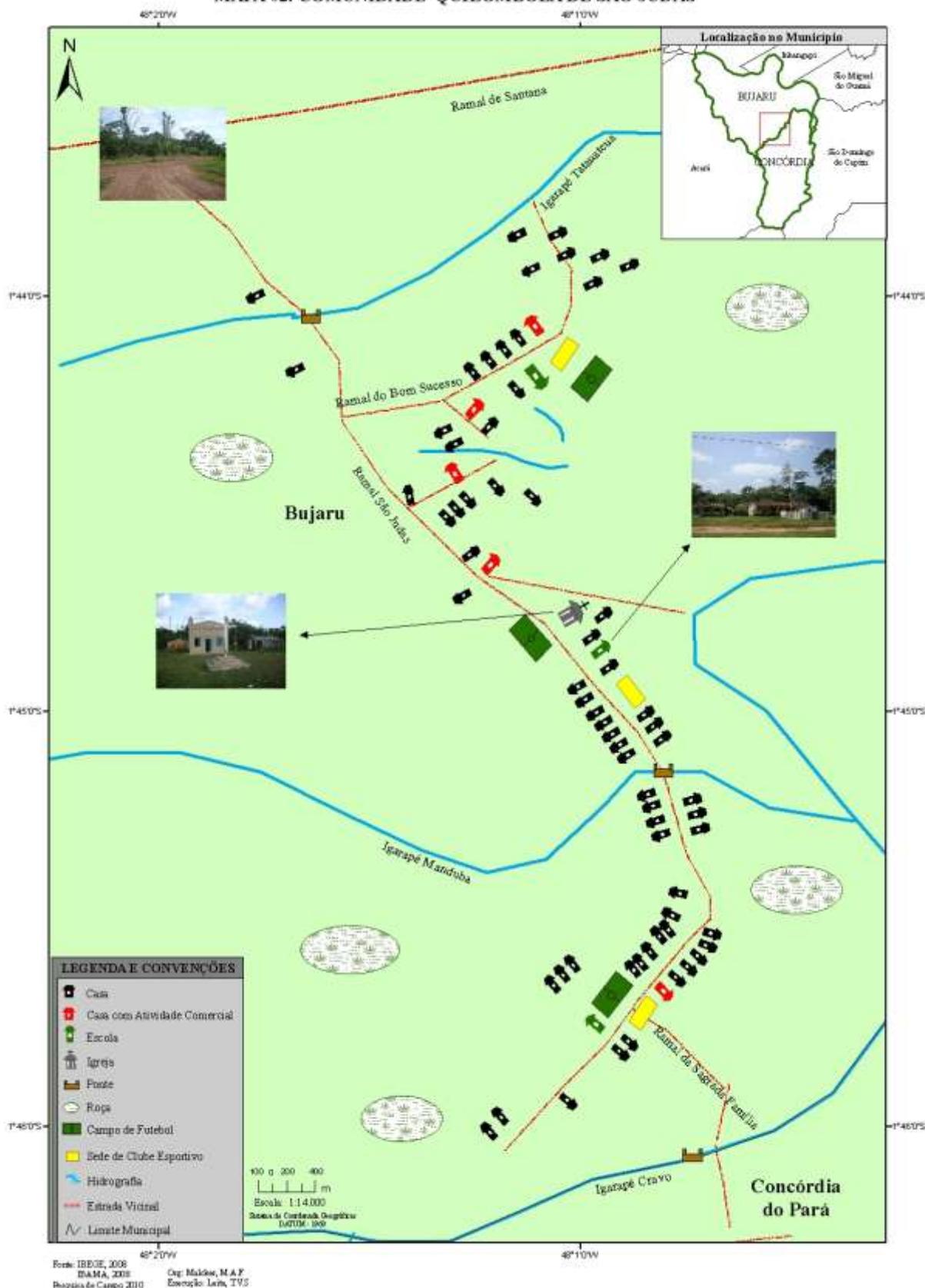
A pesquisa revelou que a história das comunidade quilombola São Judas e Cravo dá sentido as práticas sócio-espaciais existentes no território e nos ajudam a entender o modo de vida. Evidentemente, o modo de vida não é algo estático, pois se denota no território sucessivas transformações. O cotidiano das pessoas que vivem nestas comunidades esta associado ao trabalho de roça. Homens, mulheres, jovens e por vezes crianças em um período diferente do dedicado a escola, contribuem nesta atividade, a organização da produção do trabalho de roça é caracterizada pela produção familiar. O trabalho de roça se apresenta como elemento fundante do modo de vida e na organização geral destas localidades.

O modo de vida desta comunidade quilombola esta embasado na relação com que seus membros tem com a terra, o trabalho, e a família. Estas práticas sócio-espaciais demandam formas de organização e apropriação que se disseminam de diversas formas a partir da territorialidade destes sujeitos, sendo materializadas em ações distintas no território.

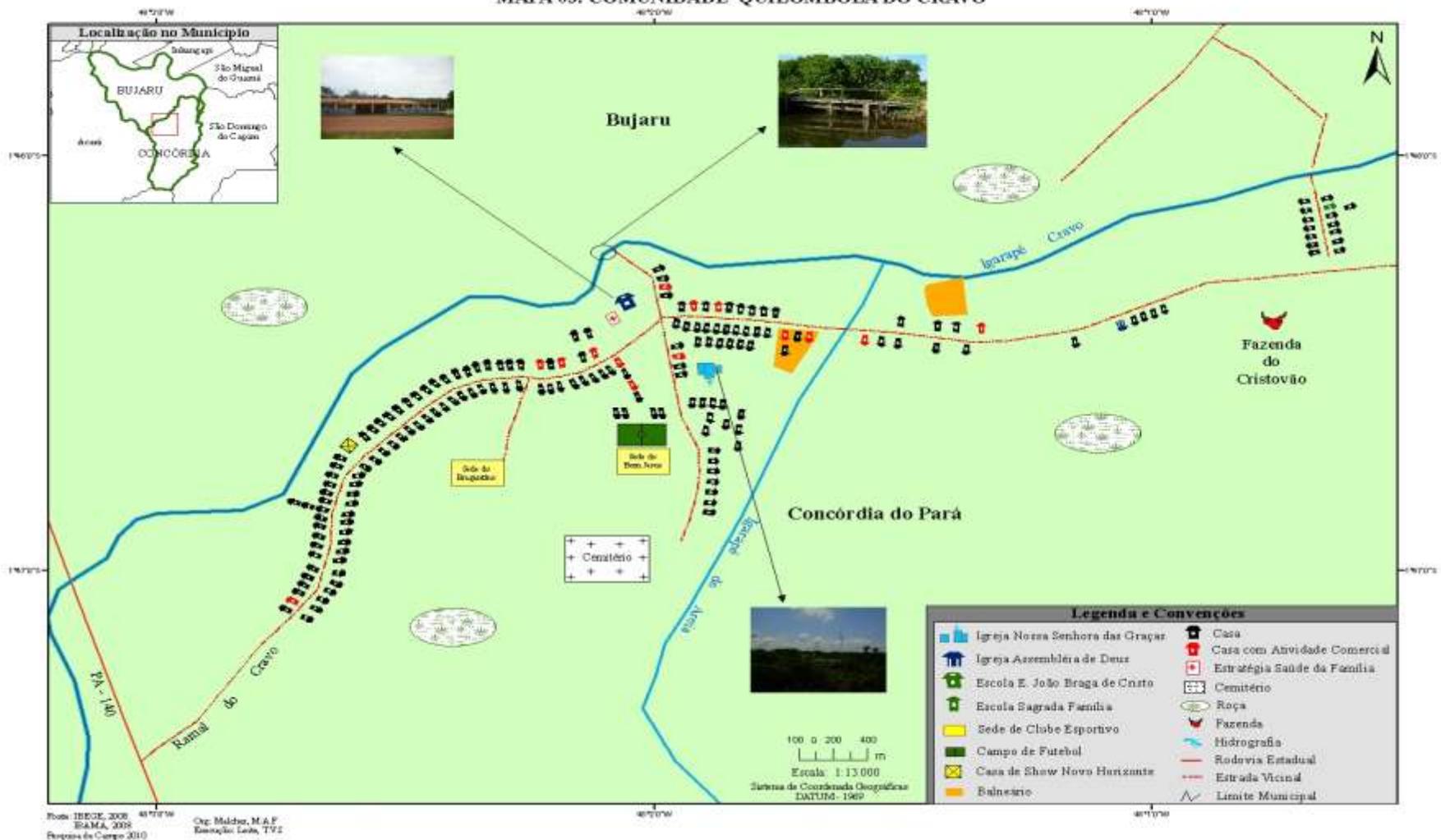
Entretanto, nosso enfoque central são as comunidades quilombolas alinhados a um processo de recriação como sujeita de direitos que acionam a sua identidade. Por sua vez, estes três elementos de sociabilidade (terra-trabalho-família) se caracterizam como unidades primárias de produção e reprodução.

O modo de vida analisados neste trabalho, nos deu pistas para compreendê-lo a partir da interlocução das três dimensões propostas: a cultura (parentesco, vizinhança e religiosidade), o território (luta pela permanência na terra) e a produção (trabalho de roça). Tais dimensões são relevantes na compreensão de como os quilombolas das comunidades de São Judas e Cravo vivem e produzem sua condição de existência, qual seja a construção da sua territorialidade.

MAPA 02: COMUNIDADE QUILOMBOLA DE SÃO JUDAS



MAPA 03: COMUNIDADE QUILOMBOLA DO CRAVO



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo desta pesquisa foi analisar a construção da territorialidade quilombola, seus conflitos, dissociações e singularidades. A situação empírica pesquisada foi o modo de vida das comunidades quilombolas de São Judas e do Cravo. Buscamos com isso, adentrar no universo pesquisado utilizando a compreensão do território usado como categoria geográfica para entender os elementos que presidem e sustentam a territorialidade quilombola destas comunidades.

A noção de modo de vida foi utilizada como recurso teórico metodológico para entender a formação da identidade territorial quilombola. Os depoimentos demonstram a valorização dos saberes e práticas sócio-espaciais do modo de vida “tradicional” para se discutir os elementos que contribuem para o processo de construção da territorialidade quilombola expressos nas comunidades São Judas e Cravo.

A territorialidade quilombola das comunidades São Judas e Cravo são recriados pelo movimento de permanecer na terra-território e para gerar condições básicas para sua auto-sustentabilidade. Esta permanência é marcada por um processo de resistência e diferenciação, forjada na identidade territorial quilombola, mesmo que por algumas vezes apresentado de forma complexa ou pouco consensual entre os membros destas comunidades.

O reconhecimento do território quilombola no presente, perpassa pela auto-identificação dos descendentes dos que ocuparam o território no passado, isto, exige da comunidade quilombola maior visibilidade nas estratégias de reivindicação deste reconhecimento, bem como a externalização da relação construída no território. Trata-se da re (invenção) da totalidade dos elementos que conduzem o modo vida e dão sentido de pertencimento ao lugar.

A mobilização para titular as terras na categoria coletiva é uma trajetória marcada por conflitualidades. Ficou evidente neste trabalho que a idéia de titular as terras (apropriação do direito) e a auto-afirmação das comunidades enquanto remanescentes de quilombos (legitimação do direito) foram difundidas a partir do ano de 1992, data de fundação dos Círculos de Cultura nas comunidades quilombolas de

Bujaru e Concórdia do Pará, mediado pela atuação das lideranças das próprias comunidades, sob orientação da Comissão Pastoral da Terra - CPT Guajarina, que juntamente com o Movimento dos Pequenos Produtores – MPA contribuíram no processo de formação e informação acerca da temática quilombola.

Em relação à reorganização e definição do uso da terra, mesmo que a titulação coletiva apresentava-se pouco atrativa por parte de alguns moradores da comunidade do Cravo, os mesmos não se abstêm em discutir a possibilidade da titulação coletiva, diferentemente do que ocorre em São Judas, os moradores que são contrários ao título coletivo se mantêm distante de qualquer debate sobre a redefinição da terra ocupada fazendo com que os associados da ARQUIOB solicitassem ao INCRA, a retirada de seus lotes do processo de titulação, de forma geral, estes solicitantes não participam do cotidiano da comunidade, o que tornou esse processo, conflituoso e demorado, mas também consensual. A possibilidade de redefinição do domínio da terra inquieta alguns moradores que garantiram a demarcação do lote de forma individual, por sua vez, este impasse tem dificultado a ampliação da discussão em torno da definição das terras remanescentes de quilombos na comunidade do Cravo.

Nas comunidades estudadas, nos chamou atenção a forma como vem conduzido a construção da identidade territorial quilombola, vivamente observada tanto nas práticas sócio-espaciais quanto no uso do território, constituindo um território usado preñado de significados na sua estrutura social, onde na sua organização combinam-se o trabalho de roça, predominantemente familiar e a religiosidade que muito contribui na sociabilidade das famílias, tornando estes elementos indissociáveis na produção e reprodução do território.

Neste trabalho buscamos identificar os elementos que dão significância a territorialidade quilombola das comunidades São Judas e Cravo. Partido da premissa que estas comunidades comungam de uma mesma estética de vida, observamos que esta territorialidade apresenta-se fortemente pelas relações de parentesco, religiosidade e vizinhança que interage com o trabalho de roça e ao mesmo tempo abre possibilidades extremamente fecundas para estes sujeitos permanecerem na terra-território.

Neste sentido, buscamos desenvolver uma pesquisa qualitativa para atingirmos o objetivo compreender a construção da territorialidade quilombola das comunidades

São Judas e Cravo e na convivência com as comunidade procuramos desvendar os elementos que dão visibilidade a territorialidade quilombola e a relação destes sujeitos com a “terra-território”, que para nos transpõem a dimensão geométrica territorial e e constrói o direito de nela estar e nela permanecer.

Nas idas e vindas às comunidades São Judas e Cravo, participamos de diversas atividades desenvolvidas no mesmo período das viagens de campo, desde aquelas relacionadas à regularização da área, a partir da titulação coletiva, até as reuniões de formação política e grupos de evangelização e observamos que a emergência da territorialidade nestas comunidades impulsiona uma nova dinâmica que se impõe a este território.

Ao longo do desenvolvimento da pesquisa, fomos conduzidos a pensar essa dinâmica territorial, que se apresenta de forma complexa sobre o uso do território. A emergência da identidade quilombola faz vir à tona elementos que marcam o sentido de pertencimento a terra-território, acreditamos que este sentimento desencadeia o processo de construção da territorialidade quilombola que de certa forma se fundamenta nas luta pela permanência na terra, no trabalho de roça e nas relações de parentesco, vizinhança e na religiosidade.

A territorialidade das comunidades São Judas e Cravo esta embasada na busca da reinvenção do ser quilombola, que, por sua vez, apresenta-se para além da área e das formas espaciais, imprimir neste território uma nova temporalidade, marcada por transformações e por permanências sociais, políticas e territoriais, o que nos revelar realidades distintas e, ao mesmo tempo, semelhantes, presentes nas duas comunidades aqui analisadas.

A relevância de adentrar neste universo está justamente na pouca situação de evidência de estudos relacionados à territorialidade quilombola. O modo de vida destas comunidades é uma dinâmica que nos impulsiona a adentrar neste campo de pesquisa e analisar a temática quilombola de forma mais ampla, a partir de duas situações empírica de mesma estética que falam por si só, para além de evidências teóricas.

## REFERÊNCIAS

- ALONSO S. **Fazendo a Unidade uma perspectiva comparativa na construção de Itamoari e Jamari como quilombos**, Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ (Tese de Doutorado), 2004.
- Almeida, A. W. B. de. **Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização, movimentos sociais e uso comum**. Manaus: PPGSCA, 2006.
- \_\_\_\_\_ et al. O Plano IIRSA na visão da sociedade civil Pan-Amazônica. Actionaid, Belém-Pará, 2005.
- \_\_\_\_\_. Os quilombos e as novas etnias. In Fundação Cultural Palmares. **Quilombos no Brasil**, Revista Palmares 5, 2000.
- ANJOS, R. S. A. Dos. **Quilombos – geografia africana – cartografia étnica – territórios tradicionais**. Brasília Mapas Editora & Consultoria, 2009.
- \_\_\_\_\_. Meio ambiente antigos Estados políticos e referências territoriais da diáspora. In: MEC. **Educação africanidades Brasil**. Brasília: UNB, 2006.
- ARRUTI, M. **Políticas Públicas para Quilombos: Terra, Saúde e Educação**, 2008. [www.boelllatinoamerica.org/.../caminhos\\_convergentes\\_03pdfAcessad](http://www.boelllatinoamerica.org/.../caminhos_convergentes_03pdfAcessad).
- \_\_\_\_\_. **Mocambo**. Bauru: EDUSC, 2006.
- BRASIL. **MINISTÉRIO DA SAÚDE – FUNASA**, DF, 2005.
- BRASIL. **Orientações e Ações para a Educação das Relações Étnico-Raciais**. Brasília: MEC-SECAD, 2006.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília: Senado, 1988.
- BRASIL. **Decreto Presidencial 4.887/2003 de 20 de novembro de 2003**. Diário oficial da União Edição Número 227 de 21/11/2003
- BRASIL. **Decreto Presidencial 5051/2004**. <http://www.trt02.gov.br/geralibunal2/Legis>
- BOSI, A. **Dialética da Colonização**. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1992.
- BONNEMAISON, J. Viagem em Torno do Território. In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (Orgs.) **Geografia Cultural: um século (3)**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.
- BOSSÉ, Mathias Le. As questões de Identidade em geografia cultural – algumas concepções contemporâneas. In. ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. (Orgs.). **Paisagem Textos e Identidade**. Rio de Janeiro. Ed. UERJ, 2004.

CASTRO, E. M. R. de. Terras de preto entre rios e igarapés *In*: CASTRO, Edna (Org.). **Belém de águas e rios**. Belém: CEJUP, 2006.

\_\_\_\_\_. **CD-ROM Quilombolas do Pará**. Projeto Mapeamento de Comunidades Negras Rurais do Pará. Belém-PA, NAEA/UFPA/ UNAMAZ, Programa Raízes, 2005.

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

\_\_\_\_\_. **Tradição e Modernidade: a propósito de formas de trabalho na Amazônia**. Periódico – Papers do NAEA, NAEA/UFPA, junho/1998.

\_\_\_\_\_. **Trombetas/Pará – Impasses na conquista da terra coletiva**. Revista Tempo e Presença – Da Transição cultural: realidades e virtualidades nº 298, Março/abril de 1998.

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

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO DE SÃO PAULO. **Comunidades Quilombolas**. <http://www.cpisp.org.br>.

CPT-REGIÃO GUAJARINA. Antologia Círculos de Cultura. Centro de Educação Popular Gaida Silva, Bujaru, 2000.

CÍRCULOS DE CULTURA. Cravo. Centro de Educação Popular Gaida Silva, 1995.

\_\_\_\_\_. São Judas. Centro de Educação Popular Gaida Silva, 1996.

CARRIL, L. F. B. **Quilombo, Território e Geografia**. Agrária, SP, n.3, 2006.

FERNANDES, B. M. Sobre a tipologia de territórios. *In*: SAQUET, M. A. & SPOSITO, E. S. (Org.). **Território e Territorialidade**. São Paulo. Expressão popular, 2009.

FIGUEIREDO, A. N.; HENRY, A. V. **A Presença Africana na Amazônia Colonial**, APEP, Belém, 1990.

REVISTA PALMARES. **Quilombos no Brasil**, Fundação Cultural Palmares, n. 5, 2000.

CARVALHO, J. A. M.; GARCIA, R. A. **O envelhecimento da população brasileira: um enfoque demográfico**. Cad. Saúde Pública, v.19, n.3, p. 725-733, 2003.

GONÇALVES, C.W. P. **Amazônia, Amazônias**. 2 ed. – São Paulo: Contexto, 2008.

\_\_\_\_\_. Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades in Ceceña, A. E; Sader, E. (Org.). **La guerra infinita: hegemonía y terror mundial**. (Buenos Aires: Clacso), 2002.

GUSMÃO, N. M. de. **Da antropologia e do direito: impasses da questão negra no campo**. Fundação Cultural Palmares. Brasília, 1999.

\_\_\_\_\_. **Terra de pretos terras de mulheres**. Brasília. Fundação Cultural Palmares, 1996a.

\_\_\_\_\_. Para Desatar Fios e Descobrir Novos Desafios. PRO-POSICOES, CAMPINAS, v. 7, n. 21, p. 28-32, 1996b.

\_\_\_\_\_. **Terras de uso comum: oralidade e escrita em confronto**. Afro-Ásia, Salvador, v. 16, n. Nov, 1995a.

\_\_\_\_\_. **Os direitos dos remanescentes de Quilombos**. Cultura Vozes, São Paulo, v. 98, n. 6, 1995b.

Haesbaert, R. **Territórios Alternativos**. São Paulo: Contexto, 2002.

HALL, S. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: UFMG/Brasília: UNESCO, 2008.

HOMMA, A.K.O. **A civilização da pimenta-do-reino na Amazônia**. Brasília, EMBRAPA-SPI. p.61-91, 1995.

JAPIASSU, H. **Interdisciplinaridade e Patologia do saber**. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

LEITE, I. B. **Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas**, 2000.  
[http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol\\_04/N2/Vol\\_iv\\_N2\\_333-354.pdf](http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_04/N2/Vol_iv_N2_333-354.pdf)

LA BLACHE, P. V. de. **Princípios de geografia humana**. 2. ed. Cosmos, 1946.

LÉVI-STRAUSS. **Olhar Distanciado**. Edições 70. Lisboa, 1991.

LITTLE, P. E. **Territórios Sociais e Povos Tradicionais no Brasil. Por uma antropologia da territorialidade**. Antropologia, 2002

<http://www.unb.br/ics/Serie322empdf.pdf>

MALCHER, M. A. F. **A Geografia da Territorialidade Quilombola na Microrregião de Tomé-açu: o caso da ARQUINEC – Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos Nova Esperança de Concórdia do Pará**. Belém: CEFET. (Trabalho de Conclusão de Curso), 2006

\_\_\_\_\_. **Território e Identidade Quilombola.** Belém: CEFET. (Especialização), 2008.

MOURA, M. M. **Camponeses.** São Paulo, Ática, 1988.

\_\_\_\_\_. **Herdeiros da Terra.** São Paulo, Hucitec, 1978.

NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. Quilombos de Bujaru e Concórdia do Pará (Fascículo 11). Belém, Outubro de 2006.

O'DWYER, E.C. (Org). **Quilombos: Identidade Étnica e Territorialidade.** Associação Brasileira de Antropologia (Co-editora). PALMARES, Fundação, 2002. Disponível em: <<http://www.palmares.gov.br/>>. Acesso em 04/06/08.

\_\_\_\_\_(Org) **Terra de Quilombos.** Edição ABA- Associação Brasileira de Antropologia . Rio de Janeiro, p. 47-60, 1995

PAIXÃO, M. – **Desenvolvimento Humano e Relações Raciais.** RJ, DP&A, 2003

PARÁ. **Constituição Estadual.** Pará. Assembléia Legislativa do Pará, 1989

QUEIROZ, S. R. R. **A Escravidão Negra em Debate.** São Paulo, Contexto. 1999

RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder.** São Paulo: Ática, 1993

SCHMITT, A.; TURATTI, M. C. M.; CARVALHO, M. C. P. de. **A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas.** In: *Ambiente e Sociedade.* N.º. 10. Jan./Jun. 2002. <http://www.scielo.br/scielo.php>.

SALLES, V. **O Negro no Pará sob o regime da escravidão.** IAP, Belém, 2005

SANTOS, J. V. T.. **Colonos do vinho.** São Paulo: Editora Hucitec, 1984.

SANTOS, M; SILVEIRA. M. L.O **Brasil: território e sociedade no início do século XXI.** 9.a ed. Rio de Janeiro: Record. 2004

SANTOS, M. **A Natureza do Espaço - técnica e tempo, razão e emoção.** São Paulo: 4ª edição. HUCITEC, 2002.

\_\_\_\_\_. **Território e sociedade.** 2ª reimp. São Paulo: Ed. Fundação Perseu Abramo. 2000.

\_\_\_\_\_. **O retorno do território.** In: Santos, M. et al. (orgs.) *Território: Globalização e Fragmentação.* São Paulo: Hucitec e ANPUR, 1994.

SANTOS, B. de. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política.** São Paulo: Cortez, 2006.

\_\_\_\_\_. **A crítica da razão indolente.** Ed. Afrontamento. Porto, 2002.

\_\_\_\_\_. **Globalização Fatalidade ou Utopia.** Ed. Afrontamento. Porto, 2001.

- SODRÉ, M.(1999) Claro e Escuros - identidade, Povo e Mídia no Brasil. Petrópolis: Vozes.
- SIMONIAN, L. T. L (2007). Uma relação que se amplia: fotografia e ciência sobre e na Amazônia. In: Imagem & Pesquisa na Amazônia: ferramentas de compreensão da realidade/ Claudia Kahwage e Sandro Ruggeri (Organizadores). Belém. Alves Gráfica e Editora.
- SORRE, M. Geografia (1984). (Tradução Januário F. Megele) São Paulo: Ática.
- SOUSA, R. B. **Agricultura camponesa na comunidade de São Judas no Nordeste Paraense**. Belém: IFPA, 2010.
- THOMPSON, P. (1992). A voz do passado. São Paulo: Ed. Paz e Terra.
- TRECCANI, G. D. (2006). Terras de Quilombos, Programa Raízes.
- UNESCO (2008) . Relatório de monitoramento de educação para todos. <http://www.unesdoc.unesco.org/images/0015/001592/159294por.pdf>.
- WOORTMANN, E.F. - 1998. Homens de Hoje , Mulheres de Ontem: gênero e memória no seringal. In: FREITAS, C.: Anais do I Seminário e da II Semana de Antropologia da UCG. Editora UCG, Goiânia.
- WOORTMANN, Ellen F. 1995 - Parentes, Herdeiros e Compadres. Colonos do Sul e Sitiantes do Nordeste. Hucitec/EdUnB, São Paulo/Brasília.

#### Fontes Primárias

- INCRA. Processo nº 54100.001570/2005-31
- INCRA. Relatório Técnico de Vistoria/INCRA/SR (01)/PA nº 187/05 de 31 de agosto de 2005.
- INCRA. Parecer sobre o Relatório Antropológico: Quilombolas de Bujaru, 15 de Setembro de 2006.
- Ata da Reunião em terras Quilombolas: 22/06/2000;
- Ata da Reunião em terras Quilombolas: 22/11/2001
- Ata da Reunião em terras Quilombolas: 24/01/2004
- Ata da Reunião em terras Quilombolas: 24/01/2004
- Atas de Reunião em terras Quilombolas: 10/04/2004 à 12/06/2004.

**Internet**

<http://www.inep.gov.br>, acesso no período de janeiro a dezembro de 2010.

[www.incra.gov.br](http://www.incra.gov.br), acesso no período de janeiro a dezembro de 2010.

[www.palmares.gov.br](http://www.palmares.gov.br); cesso no período de janeiro a dezembro de 2010.

## APÊNDICE



Quantos estudam: M ( ) F ( )

Dos que estudam, quantos estão nível de:			Dos que não estudam, quantos estão no nível de:		
1ª a 4ª Série ( )	M( )	F( )	1ª a 4ª Série ( )	M( )	F( )
5ª a 8ª Série ( )	M( )	F( )	5ª a 8ª Série ( )	M( )	F( )
Ensino Médio ( )	M( )	F( )	Ensino Médio ( )	M( )	F( )
Nível Superior ( )	M( )	F( )	Nível Superior ( )	M( )	F( )

### MORADIA E SANEAMENTO

1 - TIPO DE CASA	4 - TRATAMENTO DE AGUA	ITENS DE CONFORTO	Não	Sim	(Sim), Quantos?				
					1	2	3	4	5
Tijolo	Filtrada	Televisão Preto e Branco							
Madeira	Fervida	Televisão Colorida							
Barro	Clorada	Rádio							
Mista	Sem Tratamento	Aparelho de Som							
Número de Comodos: _____	<b>ABASTECIMENTO DE AGUA</b>	DVD - Vídeo Cassete							
Energia Elétrica ( ) S ( ) N	Rede Pública	Geladeira - Freezer							
<b>2 - DESTINO DO LIXO</b>	Poço	Maquina de lavar							
Coletado	Igarapé	Celular							
Céu Aberto	<b>5 - MEIOS DE TRANSPORTE</b>	Computador							
<b>3 - SISTEMA DE ESGOTO</b>	Carro	Internet							
Rede Pública	Ônibus	Outros: _____							
Fossa	Moto	Observação: _____							
Céu Aberto	Bicicleta								
	Outros: _____								

OUTRAS INFORMAÇÕES: \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

Dados do Entrevistado (a):

Nome: \_\_\_\_\_

Idade: ( ) Anos Estado Civil: \_\_\_\_\_ Naturalidade: \_\_\_\_\_

Escolaridade: \_\_\_\_\_ Quanto tempo mora na comunidade? \_\_\_\_\_

Assinatura: \_\_\_\_\_ Data: / / \_\_\_\_\_

Apêndice B  
Mapeamento das Famílias  
Comunidade do Cravo

Entrevistado \_\_\_\_\_  
 Idade: ( ) Anos Estado Civil: \_\_\_\_\_ local de nascimento? \_\_\_\_\_  
 Migrou ( ) Sim ( ) Não Onde? \_\_\_\_\_ Qto tempo? \_\_\_\_\_ Período? \_\_\_\_\_  
 Se migrou, porque voltou?  
 Escolaridade: \_\_\_\_\_ Quantas pessoas moram na sua residência? \_\_\_\_\_  
 A terra titulada: ( ) sim \_\_\_\_\_ ( ) não \_\_\_\_\_  
 A casa é Própria: ( ) sim ( ) não \_\_\_\_\_  
 Participa de alguma organização ou grupo comunitário?  
 ( ) Cooperativa ( ) Associação ( ) Sindicato ( ) Igreja Católica  
 ( ) Igreja Evangélica ( \_\_\_\_\_ ) ( ) Outros: Especificar \_\_\_\_\_  
 Todos os integrantes da família possuem documentos: ( ) sim ( ) Não

**Renda Familiar Mensal**

( ) aposentado ( ) bolsa escola ( ) Assalariado Onde? \_\_\_\_\_  
 ( ) ajuda de parente ( ) Comércio

**Atividade agrícola**

Tem roça ( ) sim ( ) não Porque: \_\_\_\_\_

Quantos participam da atividade agrícola? M( ) F( )

Teve acesso a crédito agrícola? ( ) Não ( ) sim Qual: \_\_\_\_\_

Teve assistência técnica agrícola? \_\_\_\_\_

Como têm acesso as sementes, mudas? \_\_\_\_\_

Atividades coletivas na comunidade: \_\_\_\_\_

Qual a importância da terra para você? \_\_\_\_\_

O que produzem? \_\_\_\_\_

Comercialização como é feita? \_\_\_\_\_

Coisas que considera positiva na comunidade? \_\_\_\_\_

Coisas que considera negativa? \_\_\_\_\_

