



Populações tradicionais no Alto e no Médio Tapajós: os remanescentes de quilombo das comunidades Itapuranga, Paredão e Primavera no município de Itaituba, Pará

Traditional Populations in the Upper and Middle Tapajós: Quilombo Remnants in the Itapiranga, Paredão, and Primavera Communities, City of Itaituba, State of Pará, Brazil

Wwyncia Paz de AGUIAR^{1*}, Roseane Gonçalves SILVA¹, Suede Fernanda Santos BAIMA², Ítala Rodrigues NEPOMUCENO³, Júlio Nonato Silva NASCIMENTO¹

¹ Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA), Itaituba, PA, Brasil.

² Universidade do Estado do Pará (UEPA), Marabá, PA, Brasil.

³ Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Manaus, AM, Brasil.

* E-mail de contato: wwyncla@gmail.com

Artigo recebido em 24 de abril de 2023, versão final aceita em 30 de agosto de 2024, publicado em 11 de julho de 2025.

RESUMO: Povos tradicionais possuem relevância científicamente comprovada para o meio ambiente em seus sistemas de vida e, por conseguinte, para as sociedades envolventes. Assim, o Estado tem o dever constitucional de proteger essas populações, nas quais se enquadram as comunidades remanescentes de quilombo. O objetivo do estudo foi analisar as comunidades quilombolas do Médio e Alto Tapajós, no município de Itaituba, Pará, com ênfase nos conceitos; direitos constitucionais; reconhecimento jurídico; e do desenvolvimento sustentável. A metodologia adotada foi a pesquisa exploratória com abordagem qualitativa; de revisão bibliográfica; e pesquisa de campo. Os dados primários obtidos se deram por meio da aplicação de entrevistas semiestruturadas, com 05 (cinco) sujeitos descendentes de quilombolas, identificadas na pesquisa de campo, realizada entre os meses de abril de 2022 e março de 2023. Os resultados do estudo comprovam a existência dos territórios de remanescentes de quilombos em Itapuranga e Paredão do município Itaituba e Primavera, no atual município de Jacareacanga no oeste do estado do Pará, ainda que órgãos oficiais, como o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE e a Fundação Palmares, não os tenha oficializado.

Palavras-chave: povos tradicionais; quilombo; Tapajós.

ABSTRACT: Traditional peoples play a scientifically recognized role in environmental preservation through their ways of life, which also impact surrounding societies. Therefore, the state has a constitutional responsibility to protect these populations, including quilombo remnants. This study aimed to examine the quilombola communities in the Middle and Upper Tapajós region, within the municipality of Itaituba, Pará, focusing on key concepts, constitutional rights, legal recognition, and sustainable development. The research used an exploratory and qualitative approach, combining a literature review with fieldwork. Primary data were collected through semi-structured interviews with five quilombola descendants identified during field research conducted between April 2022 and March 2023. The findings confirm the presence of quilombo territories in Itapiranga and Paredão (Itaituba) and Primavera (currently part of Jacareacanga), in western Pará, even though official institutions such as the Brazilian Institute of Geography and Statistics (IBGE) and the Palmares Foundation have not formally recognized them.

Keywords: traditional peoples; quilombo; Tapajós.

1. Introdução

O presente estudo tem como objetivo analisar as comunidades quilombolas do Médio e Alto Tapajós, no município de Itaituba, Pará, com ênfase nos conceitos de direitos constitucionais, reconhecimento jurídico e desenvolvimento sustentável. Estudos científicos indicam que povos tradicionais possuem grande importância para o meio ambiente e, por conseguinte, para as sociedades envolventes, tendo em vista que sua existência possui certa relação com a conservação de recursos naturais (Arruda, 1999; Santilli, 2003). Diante disso, é fundamental que existam políticas públicas que protejam os direitos dessas populações.

Os quilombolas confirmam uma categoria de povo tradicional, à qual o Estado tem a obrigação, inclusive constitucional, de proteger. No entanto, há uma relação paradoxal entre o conteúdo dessas políticas públicas e a prática da sociedade nacional, muitas vezes representada pelo próprio Estado. No caso dos remanescentes de quilombo em nosso país, essa contradição é agravada por questões históricas e étnico-raciais que oferecem obstáculos à consolidação dos seus direitos (Silva, 2019).

Portanto, este trabalho apresenta um debate analítico sobre povos e comunidades tradicionais no oeste do estado do Pará, com ênfase na presença de remanescentes de quilombo na região do Médio e Alto Tapajós. A análise inclui um aprofundamento sobre os conceitos de comunidades tradicionais, o contexto histórico, político, social, cultural e jurídico que envolvem os povos quilombolas no Brasil, e, por fim, o registro, por meio da memória oral, da presença e da trajetória de remanescentes de quilombo, autodeclarados negros, no município de Itaituba, Pará.

A relevância deste estudo se dá pela necessidade de compreender e valorizar o papel das populações tradicionais na conservação ambiental e na manutenção da diversidade biológica, especialmente em um contexto de crise climática global. Além disso, busca-se discutir os movimentos de resistência e a relação dessas comunidades com a floresta, bem como os aspectos históricos, sociais, jurídicos e ambientais que permeiam a questão quilombola no Brasil.

2. Metodologia

Para compreender a relação africana com outra cultura (indígena), este estudo se baseia nos debates promovidos por Goldman (2015), que utiliza o princípio teórico de irredutibilidade de Bruno Latour. Segundo Goldman, a justaposição de dois casos etnográficos específicos não deve ser reduzida a uma questão puramente identitária, nem negar a priori que a identidade possa ser uma dimensão do fenômeno. Portanto, ao promover um estudo reflexivo sobre o modo de vida de culturas distintas, é essencial considerar as alteridades imanentes de cada coletivo, sem reduzi-las a simples reações à dominação branca ou a meras oposições identitárias.

Este trabalho realiza uma síntese das ideias irradiadas do objeto estudado, através de uma profunda revisão das produções científicas relacionadas ao tema e de um trabalho de campo exploratório. Segundo Gil (2002), essas pesquisas têm como objetivo proporcionar maior familiaridade com o problema, tornando-o mais explícito.

A coleta de dados foi realizada com indivíduos das famílias que ocupavam os territórios das comunidades de Itapuranga e Paredão, no Médio Tapajós, e com descendentes das famílias que ocuparam, no final do século XIX, a comunidade de Primavera, no Alto Tapajós, atualmente residentes na cidade de Itaituba, Pará.

A pesquisa possui caráter qualitativo, utilizando a história oral como principal método de investigação. De acordo com Gonçalves & Lisboa (2007), as histórias orais são particularmente eficazes em áreas exploratórias, especialmente em campos temáticos onde inexistem fontes de informações acessíveis e organizadas. Foram realizadas entrevistas semiestruturadas para delinear a trajetória

de vida das famílias estudadas, focando na relação dessas histórias com os territórios anteriormente ocupados por remanescentes quilombolas.

A valorização da oralidade e do registro da memória coletiva é fundamental. Conforme Torres (2014), a memória do grupo é a esfera maior da tradição, sendo a tradição oral o sustentáculo da memória e das histórias coletivas. A memória dos indivíduos está amarrada à memória do grupo a que pertencem. Torres (2014) também observa a oposição entre a “memória oficial” e a “memória subterrânea”, onde esta última se relaciona à resistência de minorias marginalizadas, enquanto a primeira é contada pela cultura dominante. A memória coletiva das comunidades tradicionais da Amazônia constitui um obstáculo efetivo à apropriação privada e fraudulenta da terra pelo capital, evidenciando fraudes fundiárias e permitindo a compreensão da importância do território para as diferenças culturais protegidas por lei.

Nesse contexto, a noção de fato social total elaborada por Marcel Mauss é relevante. Segundo Mauss, os fenômenos sociais são mais que simples temas ou elementos de instituições divididos, como religião, direito e economia são sistemas sociais inteiros que expressam e sintetizam a vida social de uma dada sociedade. Nas análises sobre as sociedades camponesas, o domínio econômico tem sido privilegiado sistematicamente (Godoi, 1993, p. 17). Segundo a autora,

o domínio privilegiado nas análises sobre as sociedades camponesas tem sido, sistematicamente, o econômico; muito embora, a imagem abreviada do homem econômico seja incompatível com uma Antropologia Social derivada de Durkheim, Mauss e Malinowski (Godoi, 1993, p. 17).

Segundo Hallbwachs (2013), o indivíduo que lembra é sempre um indivíduo inserido e habitado por grupos de referência; portanto, a memória é sempre construída em grupo, mas é também, sempre, um trabalho do sujeito. Assim, é preciso explorar o significado dos grupos como condição para a construção da memória. Nesse contexto, o estudo foi pautado na investigação do fato social total, como fonte principal a memória coletiva presente na oralidade dos sujeitos envolvidos.

Os sujeitos participantes da pesquisa foram escolhidos aleatoriamente, identificados a partir de informações coletadas com a responsável do Museu Aracy Paraguassú e comunitários filhos de quilombolas que residem na sede do município de Itaituba, no oeste do estado do Pará. As entrevistas ocorreram no centro urbano de Itaituba, entre os meses de abril de 2022 e março de 2023, com 5 (cinco) indivíduos remanescentes de quilombolas. O tempo para cada entrevista foi, em média, 1 (uma) hora. Os registros foram feitos utilizando gravador portátil (gravações), posteriormente transcritos de forma a gerar as análises discutidas nos resultados desta pesquisa. Antes da entrevista, cada indivíduo foi orientado sobre o objetivo da pesquisa e após esse momento foi apresentado o termo de consentimento livre e esclarecido. Somente após essas etapas ocorreram as entrevistas.

Para confecção de mapas foi utilizado o software ArqGis Desktop 10.3, com Sistemas de Coordenadas CGS SIRGAS 2000, Datum SIRGAS 2000, com a base de dados cartográficos extraída do IBGE (2021) e o *Excel* para confecção de tabelas.

3. Resultados e discussões

Discorrer sobre o conceito de população tradicional no Brasil é uma ação pertinente, mas que requer um apanhado histórico e um recorte social do termo, para que possamos nos situar sobre o objeto de estudo e suas especificidades. Corroborando esse pensamento, Moreira (2007, p. 2) enfatiza que “falar sobre populações tradicionais é uma tarefa absolutamente desafiadora. Não apenas pela complexidade, diversidade e especificidades das sociedades envolvidas nesse conceito, mas também pela profusão de discordâncias semânticas que desperta”.

Da definição jurídica, estabelecida pela Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (Art. 3º - I, Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007), entende-se por povos e comunidades tradicionais:

grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição (Brasil, 2007).

3.1. Populações tradicionais e sua relação com o meio ambiente

O conceito de população tradicional vem sendo revisto e atualizado, incorporando novos atores sociais, ampliando não somente sua definição, mas, também, sua localização geográfica, o que nos permite encontrar populações tradicionais, inclusive

em áreas urbanas (Cañete & Ravena-Cañete, 2010). Conforme Wedig:

Povos e comunidades tradicionais são recentes, construídos nas últimas décadas e está associado aos movimentos ambientalistas e dos direitos étnicos que se interligam por diversos aspectos que se relacionam a forma de uso sustentável da terra; a produção para as práticas sócias, autoconsumo e venda de excedente, etc. (Wedig, 2020, p. 215).

De acordo com Arruda (1999), desde a segunda metade do século XX, quando se intensificou, nos países em desenvolvimento, as campanhas de preservação/conservação do meio ambiente, as populações tradicionais viram seu estilo de vida e suas formas de uso e ocupação do solo, sendo criminalizados pelas novas leis de conservação. Essa circunstância foi fruto de uma política de conservação que não considerou as populações tradicionais e sua relação com a Terra.

Com contraponto ao preservacionismo, a produção científica, no campo da Antropologia, atestou que a relação das populações tradicionais com a dimensão físico-natural do ambiente, além de se dar de forma equilibrada, pode suscitar a promoção de um modelo mais sustentável de interação humana com a natureza. Nas palavras de Arruda:

Estudos recentes (...) potencializam o conhecimento acumulado anteriormente no campo da etnobiologia (...) e indicam que a variabilidade induzida pelo homem no meio ambiente tropical (principalmente através da agricultura itinerante e do adensamento de espécies úteis) favoreceu e favorece a diversidade

biológica e o processo de especiação. Em outras palavras, a floresta “primária” tal como a conhecemos hoje co-evoluiu juntamente com as sociedades humanas e sua distribuição pelo planeta. É uma resultante de processos antrópicos característicos dos sistemas tradicionais de manejo (Arruda, 1999, p. 87).

Nesse mesmo sentido, as conclusões de Santilli (2003) sugerem que a diversidade genética de espécies e de ecossistemas não são exclusivamente fenômenos naturais. Essa variação resulta, também, de dinâmicas culturais, ou seja, é influenciada por fatores que derivam da ação humana, pressuposto básico de disciplinas como a chamada “ecologia histórica”, por exemplo.

De acordo com Moreira (2007), a Convenção Sobre a Diversidade Biológica (CDB) amplia os atores envolvidos na luta pela proteção da biodiversidade, tornando as populações tradicionais como parte desse processo. A CDB possibilita, também, a criação de arcabouço jurídico que permite às populações tradicionais o direito sobre seus conhecimentos da biodiversidade, tendo um amparo na MP n.º 2.186-16/01¹.

Segundo a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas, a palavra quilombo é originária do idioma africano *quimbunco*, que significa: sociedade formada por jovens guerreiros que pertenciam a grupo étnicos desenraizados de suas comunidades. Costa (2016) mostra que o negro na África estava habituado a viver valores comunais, onde o meio social e cultural se constituía por características de coletividade, reciprocidade e práticas mútuas das atividades

¹ Moreira faz à menção à Medida Provisória 2.186-16/01, posto que, na época em que publicou seu estudo, esta ainda não havia sido revogada pela Lei n. 13.123 de 20 de maio de 2015, que “dispõe sobre o acesso ao patrimônio genético, sobre a proteção e o acesso ao conhecimento tradicional associado e sobre a repartição de benefícios para conservação e uso sustentável da biodiversidade”.

cotidianas. Esses valores foram confrontados com as características das sociedades coloniais nas quais eles foram inseridos. Entretanto, a luta incansável e incondicional foi a alternativa para reencontrar esses valores sobre esse novo espaço social e geográfico, no caso específico, a América portuguesa. Não obstante isso, segundo Amaral (2014), o negro africano desenvolveu várias formas de combater e resistir ao sistema colonial escravizador da mão de obra africana, dentre elas, a principal foi a fuga dos negros para as mais diversas áreas do atual território brasileiro, onde eles se agrupavam e formavam os quilombos ou mocambos.

Destarte, “a revelação da saga libertária dos negros no Brasil é o elemento desmistificador da ideologia da democracia racial, utilizada para manter a ordem social que emanava das classes dominantes” (Costa, 2016, p. 2). Diante da conjuntura sociopolítica, jurídica, econômica e ambiental, “o reconhecimento pressupõe a emergência da identidade quilombola, de modo que comunidades, marcadas por exclusão e conflitos, devem fazer do estigma a sua bandeira de luta” (Arruti, 2006, p. 126). Nesse sentido, Ferreira (2012) corrobora evidenciando:

Na emergência de novos sujeitos políticos portadores de direitos diferenciados, o espaço é marcado por diversas vozes e interesses, onde se destaca a presença de mediadores com o intuito de aprofundar a compreensão das regras estabelecidas, das quais depende o acesso a direitos. Contudo, as relações de intermediação são, por vezes, assimétricas no que diz respeito à distribuição de poderes (Ferreira, 2012, p. 346).

Nesse contexto, o processo fundamental de formação dos quilombos pode ser organizado na

perspectiva de uma relação de produção social do espaço, onde o acesso à terra, no sentido da construção do território, possui um significado primordial com alto grau de relevância, tendo em vista a ligação precípua à reprodução da identidade e de modos de vidas específicos, circunscritos em valores coletivos e familiares (Costa, 2016).

3.2. O quilombo e sua ressignificação

O conceito de quilombo que está mais presente no senso comum e, de certo modo, na abordagem de alguns cientistas, deriva de noções sobre a realidade quilombola, criadas no século XVIII. Conforme aponta Marques (2009, p. 343), no pensamento clássico, a caracterização de um quilombo tinha que envolver um espaço povoado por uma quantidade específica de escravizados fugidos, geograficamente isolados, culturalmente diferenciados, cuja identidade seria marcada pela tradição e por evidências arqueológicas. Uma percepção da categoria de quilombo, aliás, influenciada pela definição do Conselho Ultramarino ao Rei de Portugal, em 1740.

Nesse mesmo raciocínio, Andrade & Treccani (2000, p. 595) corroboram que:

Durante o período escravocrata as definições legais de “quilombo” variaram ao longo do tempo e das diferentes localidades. A noção habitualmente aceita remonta a uma definição de autoria do Rei de Portugal de 2 de dezembro de 1740 que estabelece que quilombo é “toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles (Andrade & Treccani, 2000, p. 595).

Esses autores refletem, no entanto, que esse sentido congelado de quilombo é obviamente insu-

ficiente para contemplar a realidade atual dos quilombolas. Trata-se de uma conceituação que procura identificar o quilombo por sua condição passada e não pela forma como se constitui no presente. Acrecentam, ainda, que fatores étnicos não se limitam a traços distintivos, à uma representação cultural exótica, ou que seja reflexo de uma experiência passada e centenária. A etnicidade está definida, também, na forma como esses grupos se posicionam politicamente e realizam sua interação com o Poder Público e/ou com a sociedade regional envolvente (Andreade & Treccani, 2000).

Marques (2009, p. 339) aponta que é necessário se fazer uma diferenciação entre os conceitos de quilombo e de remanescentes de quilombo. Nas palavras do autor:

(...) apesar da necessidade de se conhecer a definição histórica de quilombo, a mesma não se aplica de forma adequada à categoria de remanescentes de quilombo ou quilombolas, pois esta se refere a um processo de auto-reconhecimento feito por grupos com características étnicas que se mobilizam ou são mobilizados em torno de conquistas, entre as quais, a posse definitiva de seu território social (Marques, 2009, p. 339).

Nessa conjuntura, a regulamentação jurídica do quilombo, segundo Leite (2008, p. 277) “é uma espécie de potência que atravessa a Sociedade e o Estado em suas mais diversas formas ele embaralha as identidades fixas, a configuração do parentesco, da região e da nação”. Entretanto, outra situação passa a influenciar esse direito tendo em vista a ineficiência do Estado como gestor da cidadania e ordenador do espaço territorial.

Segundo Ferreira (2012, p. 341) “a atribuição da identidade quilombola a determinado grupo e os direitos que dela decorrem levam ao redimen-

sionamento do próprio conceito de quilombo, e dos conceitos de identidade, etnicidade e territorialidade”. Nesse contexto, a ideia de remanescentes de quilombo pressupõe, portanto, a necessidade de se estudar essas comunidades, não apenas através da forma como estavam constituídas no passado, mas, principalmente, pelo que essas comunidades são no presente, tendo em vista que é imperioso entender o quilombo como um *ente vivo* e não como um artefato arqueológico (Marques, 2009).

A ressignificação da categoria quilombo está recepcionada pela Constituição Federal, posto que o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) suplanta a ideia essencialista de quilombo e inaugura, na esfera jurídica, um conceito mais abrangente através da terminologia “comunidades remanescentes de quilombos”. Com respeito a esse processo, O’dwyer (2010, p. 41) defende que:

De acordo com este documento (o Artigo 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988) o termo Quilombo tem assumido novos significados na literatura especializada e também para grupos, indivíduos e organizações. Ainda que tenha um conteúdo histórico, ele vem sendo “ressemantizado” para designar a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos do Brasil. Definições têm sido elaboradas por organizações não governamentais, entidades confessionais e organizações autônomas dos trabalhadores, bem como pelo próprio movimento negro. Um exemplo disso é o termo “remanescente de quilombo”, instituído pela Constituição de 1988, que vem sendo utilizado pelos grupos para designar 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, 2010, p. 41).

Andrade & Treccani (2000, p. 601) indicam que a história registrou muitos quilombos que “eram constituídos por poucos indivíduos, alguns não tinham uma localização fixa, outros ainda estavam situados nas imediações de fazendas e povoações e vários dos escravizados fugidos mantinham relações periódicas com diferentes setores da sociedade”. Além disso, os autores defendem que quilombos nunca estiveram isolados. Em muitas evidências científicas, esses espaços localizavam-se próximos aos centros urbanos, visto que mantinham relações econômicas significativas com essas áreas. Esse padrão foi registrado nas imediações de grandes cidades nos estados do Maranhão, Rio de Janeiro, Bahia, Pernambuco, Rio Grande do Sul e Minas Gerais.

A ressignificação do conceito de quilombo, que o entende enquanto organismo vivo, localizado na realidade presente, foi fundamental para o desenvolvimento deste trabalho. A importância dessa “ressemantização” se dá em razão do espectro “residual” que envolve as comunidades estudadas. Os remanescentes dos quilombos Itapuranga, Paredão e Primavera, não se encontram mais alocadas em seus territórios tradicionalmente ocupados. Entretanto, é presente em suas memórias a história oral repassadas pelos seus ancestrais remanescentes.

3.3. Comunidades quilombolas no Brasil: breve panorama

O artigo 68 do ADCT/CF/88 institui a atribuição da identidade quilombola como sujeito social e político, etnicamente diferenciado a partir dos direitos instituídos. Esse novo sujeito é criado no contexto de lutas sociais que fazem da lei o seu instrumento, tendo a conversão simbólica do

conceito de quilombo, que é metamorfoseado e ganha funções políticas (Ferreira, 2012). No Brasil, segundo o IBGE (2021), existem 5.972 localidades quilombolas. Desse universo, apenas 6,76% possuem terras oficialmente demarcadas, evidenciando a ineficiência do Estado como gestor da cidadania e ordenador do espaço territorial. O estado do Pará contempla 75 territórios demarcados. Ou seja, 18,56% dos territórios demarcados na Região Norte.

Essa configuração se deve, obviamente, ao passado escravagista do continente, cujo crescimento econômico e o acúmulo de riquezas teve a “mão de obra” escrava como principal força motriz. Nas palavras de Anjos (1999, p. 27):

O tráfico de *escravos* da África para a América foi, durante mais de três séculos, uma das maiores e mais rendosas atividades dos negociantes europeus, a tal ponto de se tornar impossível precisar o número de africanos retirados de seu *habitat*, com sua bagagem cultural, a fim de serem, injustamente, incorporados às tarefas básicas para formação de uma nova realidade. Lutas sangrentas, violência, situações completamente novas de deslocamentos e adaptações, morte e残酷, tudo isso concorreu para os efeitos multiplicadores do grande negócio que foi o tráfico de *escravos*, tais como o crescimento da indústria naval, da indústria bélica, da agricultura, da mineração, da atividade financeira, fechando o ciclo da acumulação primitiva de capital (Anjos, 1999, p. 27).

Nesse aspecto, os remanescentes de quilombo possuem o direito, pois a “categoria jurídica ‘remanescentes de quilombos’ é criada e institui a coletividade enquanto sujeito de direitos fundiários e culturais” (Arruti, 2003, apud Ferreira, 2012, p. 342). Ainda nesse sentido, segundo Almeida (2011) e Almeida & Pereira (2003), a categoria pode ainda ser tomada na perspectiva de uma tentativa

de reconhecimento formal de uma transformação social vista como incompleta, o que revela distorções sociais de um processo de abolição da escravatura parcial e limitado. De acordo com Silva (2019, p. 30), a terminologia “quilombo”, presente no ordenamento jurídico colonial e escravocrata, some do mundo das leis quando se instaura a República no Brasil. Entendia-se que os quilombos não seriam mais um problema público, posto que a escravidão havia sido abolida. Nesse contexto, o diálogo com Ilka Boaventura Leite quando referencia que:

As implicações jurídicas, administrativas e políticas, levando em conta desdobramentos e reapropriações. Daí se chega à responsabilidade social que carrega a prática da pericia antropológica, “sobretudo a de tornar juridicamente compreensíveis as noções de direito erigidas por grupos sociais historicamente sem acesso à justiça” (Leite, 2008, p. 21).

No contexto das desigualdades nas diversas frentes é de conhecimento que determinados sujeitos sempre estiveram não somente fora do direito à cidadania. A exclusão e a discriminação sobre grupos de sujeitos no Brasil historicamente estiveram à margem pelas relações de poder que os retiravam, também, do imaginário cidadão. Esses grupos são compostos pelos negros, as mulheres, os quilombolas, os indígenas, as pessoas do campo. Nas palavras de Gomes & Rodrigues (2018, p. 930):

Foram, no entanto, os próprios sujeitos excluídos da perspectiva dos conservadores e do campo da direita, bem como de vários debates progressistas sobre cidadania, que primavam apenas pelo olhar da classe social e se impuseram à sociedade, ao Estado e à ciência, que se fizeram ser reconhecidos como cidadãos de direitos. Porém, não de um direito abstrato, mas de um direito que os reconheça na sua diferença (Gomes & Rodrigues, 2018, p. 930).

O processo de democratização da sociedade brasileira é composto de uma série de coletivos, movimentos, sujeitos sociais e grupos culturais com ação importante na garantia de direitos. Nesse universo, compreende-se a questão racial no contexto da Assembleia Nacional Constituinte (ANC), responsável pela construção da Constituição Federal de 1988 (CF/88), denominada de “constituição cidadã”, que sinalizou e ajudou a construir a redemocratização brasileira após a queda da ditadura militar. “As negras e os negros que lutaram e lutam contra o racismo e o movimento negro organizado são alguns desses sujeitos políticos atuantes socialmente; porém, invisibilizados política e epistemologicamente” (Gomes & Rodrigues, 2018, p. 930).

Considera-se outro importante instrumento para a garantia de direitos os meios estabelecidos pela Convenção 169, da Conferência Geral da Organização Internacional do Trabalho (OIT) ocorrida em Genebra em 1989, que define os termos da Declaração Universal dos Direitos Humanos, do Pacto Internacional dos Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, do Pacto Internacional dos Direitos Civis e Políticos e dos numerosos instrumentos internacionais sobre a prevenção da discriminação.

No Brasil, essa convenção foi aprovada pelo Decreto Legislativo nº 143, de 20 de junho de 2002, passando a vigorar a partir de 25 de julho de 2023. Destaca-se, também, as mudanças sobrevindas na situação dos povos indígenas e tribais em todas as regiões do mundo, reconhecendo as aspirações desses povos a assumir o controle de suas próprias instituições e formas de vida e seu desenvolvimento econômico, e manter e fortalecer suas identidades, línguas e religiões, dentro do âmbito dos Estados onde moram. O Decreto nº 10.088 de 05 de novembro de 2019 consolida atos normativos editados pelo

Poder Executivo Federal no país que dispõe sobre a promulgação de Convenções e recomendações da OIT ratificadas pela República Federativa do Brasil (Brasil, 2019).

Nesse aspecto, segundo Gomes e Rodrigues (2018, p. 930) “é fato que os direitos garantidos na CF/88 sinalizaram e ajudaram a construir a redemocratização brasileira após a queda da ditadura militar. Construímos uma democracia ainda frágil, mas fruto de intensas lutas sociais e da qual não abrimos mão”, o movimento negro organizado e a organização das comunidades indígenas são alguns desses sujeitos políticos atuantes socialmente. Nesse contexto, há um sujeito político que atuou contra o sistema implantado durante a Ditadura Militar, e continua atuante hoje e sempre.

Nesse universo sociopolítico, vivendo na clandestinidade, ativistas de diversas organizações protagonizaram diversas lutas contra o racismo. Nesse sentido, “negras e negros organizados politicamente no Brasil sempre reconheceram que a luta contra o racismo não poderia acontecer separada da luta pela democracia” (Idem).

3.4. Quilombolas na Amazônia e no Tapajós

No Brasil pós redemocratização algumas mudanças políticas representam movimentos progressistas que corroboram uma construção social mais justa, igualitária e plural. No entanto, apesar dos esforços, ainda se faz necessário muitos avanços. Principalmente os relacionados aos direitos civis, de acesso à terra, saúde, segurança pública, dentre outros. Na história recente brasileira, a década de 1980 representa um ponto de inflexão para a democracia no país, pois esta foi marcada por importantes transformações políticas e institucionais, sob a

perspectiva da sociedade civil organizada e égide da CF/88.

Na Amazônia, registros apontam que durante o período colonial quilombos eram existentes em toda região, com indícios de sua presença até na área de Tabatinga, extremo oeste do estado do Amazonas. No estado do Pará, no século XVIII, de acordo com Salles (1971, p. 204), já havia notícias de quilombos, assim como de medidas para reprimir os. Nas palavras do autor:

Em pleno século XVIII, quando a crônica da escravidão ainda não havia revelado a existência de numerosa escravaria no Pará, já há notícias de quilombos e medidas tomadas para destruí-los. Ora, é preciso reconhecer que os negros, embora pouco numerosos e oficialmente quase desapercebidos, foram introduzidos, pouco a pouco, mas em escala crescente, até formarem, com os indígenas, reduzidos à escravidão, a base que se apoiava o sistema de produção colonial (Salles, 1971, p. 204).

No estado do Pará, durante o século XIX, houve uma intensa dinâmica de ocupação espacial, provocada pela resistência quilombola, que em muito se sobrepõe à insurgência provocada pela Cabanagem. O autor destaca que, na primeira metade daquele século, o surgimento de quilombos na bacia do rio Tocantins, como nas localidades de Mocajuba, Cametá, Baião e Oieras, foi fortemente reprimido pela sociedade hegemônica da época. Várias missões de combate a essas bases de resistência foram realizadas nesse período – época em que métodos violentos, como castigo físico e execução em praça pública, não foram economizados por essas ordens de combate à insurgência de escravizados fugitivos (Gomes, 2006).

Sobre a presença quilombola no Pará, Silva

(2019, p. 22) nos apresenta que “houve uma concentração significativa da população de negros e negras escravizados naquelas áreas em que predominaram as atividades agropastoris, como o Baixo Amazonas, especificamente a microrregião de Santarém”, município situado no baixo Tapajós. Segundo Silva (2019), no Baixo Amazonas, atualmente, existem 112 localidades quilombolas, e destas apenas 17,86% são territórios oficialmente delimitados.

Ainda segundo Silva (2019, p. 23), citando Dias (1970), no período entre 1757 e 1778, o número de escravizados transportados para os estados do Pará e Maranhão foi de 25.365 africanos. Desse total, 14.749 tiveram o Pará como destino. Dado que indica um intenso fluxo migratório, entre o Pará e a África, principalmente de grupos originários da Angola e de Bissau, impulsionado pelo uso da mão de obra escrava no estado. Esse fenômeno esteve sempre concatenado, como evidencia. Nesse sentido, Silva (2019, p. 24) exorta que o surgimento de quilombos na Amazônia Legal “se tornou um processo contínuo, rotineiro e até certo ponto incontrolável, ganhando maior destaque ainda com a propaganda da independência que despertou nos *escravos* o desejo da liberdade”.

Sobre a dinâmica de quilombolas na bacia do Tapajós, o estudo de Acevedo & Castro (1998, p. 68) informa que:

Através dos afluentes da margem esquerda do rio Amazonas selavam-se as comunicações com as regiões mineiras. A intensificação das trocas comerciais entre Santarém, Cuiabá e Diamantino aumentou, também,

os fluxos de *escravos* negociados, aliciados e fugidos naquelas direções (Acevedo & Castro, 1998, p. 68).

Nesse contexto, Gomes (1996, p. 49) indica que, no século XVIII, falava-se que escravizados fugitivos², do Pará, “passavam para o lado do Mato Grosso”. Essas evidências históricas mostram, portanto, que é plausível se falar do trânsito e possível estabelecimento de quilombolas no alto e no médio Tapajós, uma vez que esse trecho da bacia faz a conexão entre o oeste do Pará ao noroeste do Mato Grosso.

3.5. Quilombolas no município de Itaituba e Jacareacanga no médio e alto Tapajós

Na região do Tapajós, especialmente nos municípios de Itaituba e Jacareacanga, conforme mapa da área de abrangência (Figura 1), o cenário não é diferente, principalmente com as áreas dos povos originários que habitam a região. A preocupação não é à toa: as memórias da invasão das madeireiras nas terras indígenas por madeireiros e garimpeiros são muito presentes.

3.6. Quilombolas da Comunidade Primavera, no alto Tapajós

Quando olhamos a conjuntura brasileira, o sentimento imediato é de que vivemos um cenário de terra arrasada, em que a recente e frágil democracia e a perspectiva de justiça social em nossa sociedade foram bloqueadas por interesses de uma classe dominante

² Fugir foi uma alternativa encontrada por muitos escravos como uma forma de conquistar sua liberdade, mesmo que esta não fosse exercida plenamente. Fugas aconteceram em todos os ambientes que tiveram a peja do trabalho escravo. Seja na cidade ou no campo, escravos usaram desse método como uma tentativa de ruptura imediata com o cativeiro, mas a fuga não lhes garantia a segurança dos meios legais de liberdade, sendo um meio precário e ladeado pelo medo da captura (Silva & Silva, 2016, p. 192).

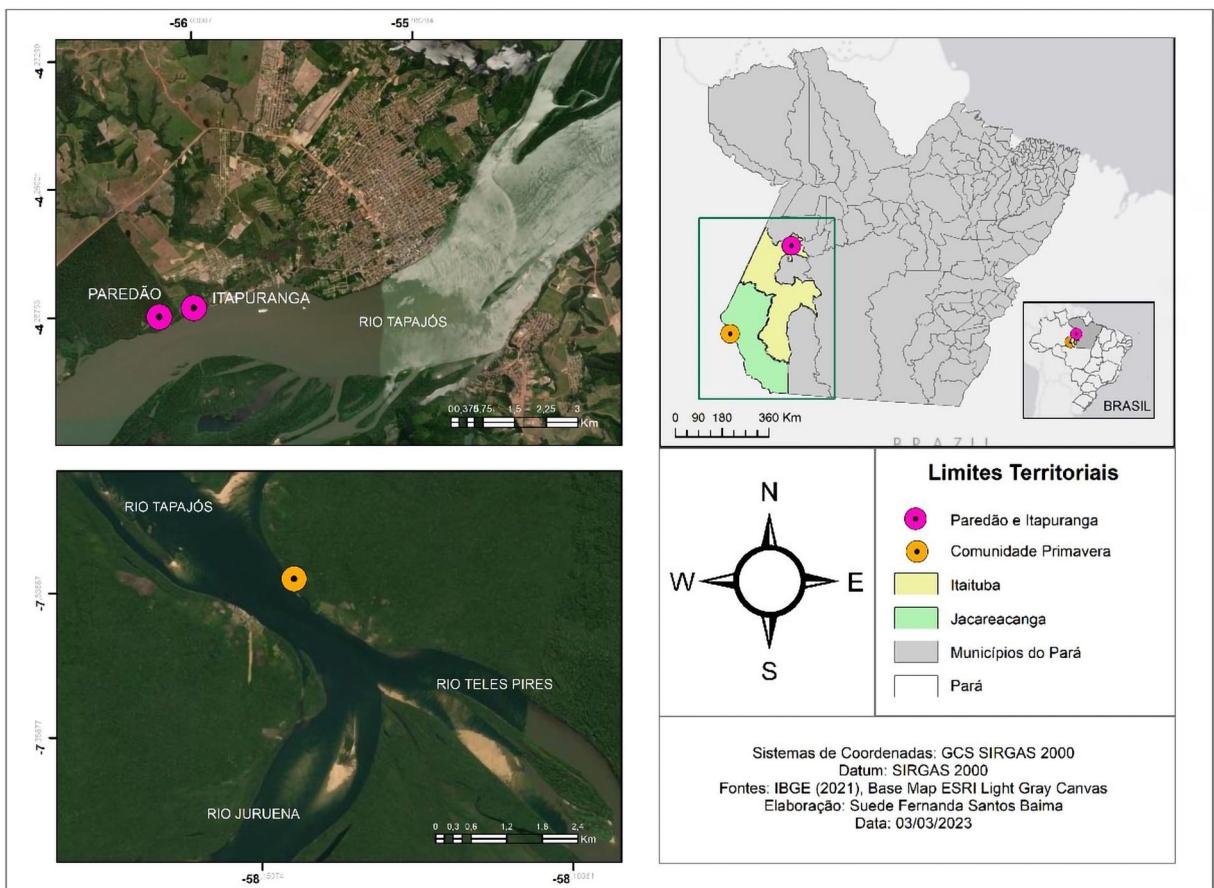


FIGURA 1 – Mapa da área de abrangência do estudo.

FONTE: Acervo da pesquisa (2023).

privilegiada que se pôs em movimento para salvar o capital em crise econômica, política, social e ambiental (Ferreira, 2019, p. 3).

Nesse cenário, mais de 30 anos após a promulgação da Constituição Federal de 1988, que reconheceu o direito ao território tradicional quilombola, apenas 6,76% dos quilombos foram titulados

total ou parcialmente pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) em todo país. Percentual insignificante em relação ao número total de processos de titulação abertos na instituição (Rênero & Dias, 2019).

Nesse sentido, os remanescentes quilombolas, que hoje vivem na cidade de Itaituba, como Dona Regina, sinaliza que seus avós paternos são advindos

do alto Tapajós, cujos pais eram escravos fugitivos³. Suas memórias teriam sido transladas do continente africano para o Brasil, por meio de navios negreiros. Em sua fala a participante declara que os pais de sua bisavó haviam escapado da situação de escravidão que viviam no estado do Mato Grosso, para se assentarem na comunidade de Primavera, situada à montante da sede do atual município de Jacareacanga, no alto Tapajós (Figura 2). Memórias de Dona Regina:

Essa história ficou gravada na minha mente, porque eu gostava muito da minha bisavó. Ela usava aquelas saionas grandes, aquelas blusas franzidas e era uma coisa assim, só coisa estampada. E eu era curiosa com isso. Eu perguntava para ela e não esqueço nunca o que ela dizia. Meus avós são quilombolas que vieram em navios negreiros e fugiram para o Mato Grosso e do Mato Grosso para o Primavera. Isso eu nunca esqueci (Dona Regina).

Em relato, a participante salienta que sua bisavó faleceu com aproximadamente 90 anos, no início de 1970, e sua mãe, por sua vez, faleceu em junho de 1998, aos 82 anos. Desse modo, a análise é a de que a ancestralidade dos sujeitos se projeta entre os anos de 1880 e 1916. Portanto, infere-se que sua família tenha empreendido fuga, no final do século XIX. Essas informações suscitam, ainda, a que os pais da bisavó da participante se assentaram na comunidade Primavera, sejam de uma geração nascida em meados da segunda metade do século XIX, quando a escravidão no Brasil ainda era presente, e essa prática, legalmente, só foi abolida em 1888. Isso faz, portanto, da participante, parte da quarta geração de descendentes diretos daquelas referidas pessoas escravizadas.



FIGURA 2 – Remanescentes quilombolas da Comunidade Primavera.
FONTE: Acervo pessoal (Macedo). Pesquisa de campo (2023).

A presença quilombola no Mato Grosso, estado de onde vieram os tetravôs da participante, é evidenciada, também, pela base de dados do IBGE (2019). De acordo com a fala da participante, 17 municípios mato-grossenses registram a existência de localidades quilombolas, que estão organizadas

³ A fuga, para o escravo, nem sempre logrou êxito, mas contra o regime escravocrata teve papel fundamental. Funcionou como uma reação concreta ao cativeiro, minando o sistema diariamente.

em 77 comunidades, das quais apenas 5,19% são territórios oficialmente delimitados pelo Incra.

Machado (2006), ao atestar a impressionante resistência negra no Mato Grosso durante a escravidão, nos elucida que, no final século XVIII, foram feitas inúmeras diligências, por parte da Capitania, para destruir os quilombos surgidos no oeste do Estado. A autora aponta a região do rio Guaporé como uma área intensamente povoada por quilombolas, que constantemente sofreu por conta das forças repressoras da sociedade escravocrata. O Quilombo do Quariterê, ou Quilombo do Piolho, como hoje é conhecido, é citado como um espaço politicamente organizado a partir da realeza, no qual, à época de sua primeira destruição, havia uma mulher, Tereza de Benguela, como Rainha da nação. Reforçando essa tese, Machado (2006, p. 9–10) descreve que: “em Vila Bela, nos seus arraiais de mineração, no Forte Príncipe da Beira e nas missões de índios da fronteira com a Bolívia havia, ainda segundo Luiz d’Albuquerque, uma população total de 5.994 habitantes”.

Essas evidências científicas dialogam, portanto, com o relato da participante, no que diz respeito à presença quilombola na Comunidade Primavera que, atualmente, não está mais ocupada por nenhum familiar do entrevistado, tendo em vista que estes, há muitas décadas, migraram de lá para São Luís do Tapajós, distrito de Itaituba/PA, e, por fim, dessa localidade para a sede urbana do município de Itaituba, Pará.

Primavera está localizada no interior da Terra Indígena Munduruku e está ocupada, portanto, por indígenas da etnia munduruku. Segundo Machado (2006), no Mato Grosso existiu uma grande interação territorial entre indígenas dos povos Pareci e Nambicuara com comunidades quilombolas. Não

se sabe, porém, se no caso de Primavera houve de fato essa interação entre a família do participante e os mundurukus, que hoje vivem no local, dentro da Terra Indígena, cujo processo de demarcação se conclui no ano de 2004.

3.7. Quilombolas das comunidades Paredão e Itapuranga, em Itaituba-PA

A ocupação de maranhenses no médio e alto Tapajós é historicamente evidenciada na obra de Henri Coudreu (1977), denominada “Viagem ao Tapajós”, que estimou cerca de mil habitantes maranhenses nessa área. Sobre essa dinâmica de ocupação, Salles (1971) exorta que:

No Maranhão, a presença do negro cedo se tornou considerável. O tráfico, até início do século XVIII, era feito quase exclusivamente para aquela capitania. (...). O Pará, até essa época, não comportava numerosa escravaria. São Luís, melhor situada e mais desenvolvida, dominando a bacia de vários rios navegáveis, absorvia a quase totalidade das importações para o extremo norte, povoando de negros as margens do Pindaré, Mearim e Itapicuru. Das fazendas situadas nessas paragens, o negro fujão tomaria diferentes direções: sertão do meio-norte, planalto central e florestas paraenses (Salles, 1971, p. 204).

A presença de quilombolas no município de Itaituba, por sua vez, é confirmada, também, por meio das memórias e da autodeclaração dos remanescentes de quilombo que participaram desta pesquisa. Essas pessoas, apesar de não mais ocuparem seus territórios originais, possuem suas histórias de vida atravessadas pelas lembranças que guardam das comunidades de Itapocu, Paredão e Itapuranga, no município de Itaituba, Pará.

O trabalho de campo identificou três famílias

cujas memórias são profundamente relacionadas a essas comunidades: os Rocha, ribeirinhos de São Luís do Tapajós, que viveram na comunidade Paredão; os Oliveira das Chagas, quilombolas originais de Itapocu que também ocuparam Paredão; e os Cajazeiras, quilombolas que viviam em Itapuranga, cujas origens do patriarca remontam ao estado do Maranhão.

3.8. Memórias da família Rocha

A memória é uma reconstituição histórica, no entanto, para contextualizar essa história é necessário perceber como moradores de uma localidade removida organizam a memória pessoal e coletiva com relação à localidade. Nessa perspectiva, a história da família Rocha, neste trabalho, foi compartilhada pelo entrevistado 2, que, talvez por não compreender historicamente sua ancestralidade, não se identificou como remanescente de quilombo, mas que é uma testemunha viva da presença quilombola na comunidade Paredão.

Segundo o interlocutor, nascido em São Luís do Tapajós, localidade ribeirinha, às margens do rio Tapajós, à montante da cidade de Itaituba, no final da década de 1950, seu pai, um seringueiro e agricultor chamado Manoel Rocha, levou toda sua família de São Luís do Tapajós para a comunidade Paredão, espaço que já era habitado por outras famílias ribeirinhas – grupo no qual estavam as famílias Cajazeira e Oliveira. A relação entre os Rocha e os Cajazeira se estreitou por meio da relação matrimonial entre membros das duas famílias. O irmão de Euridice, Luís Rocha, com Maria Cajazeira, filha de Francisco Cajazeira.

Euridice relata que os Cajazeira eram uma família de pessoas negras, de pele retinta, cabelos

crespos e vestimentas que se diferenciavam do que era comum ver, então, nas outras famílias da região. Complementa, *as Cajazeiras vestiam-se como baianas, em vestidos rodados e tecidos enrolados na cabeça.*

A família Rocha permaneceu na comunidade Paredão até o final da década de 1960, quando foi obrigada, junto com as demais famílias ocupantes do local, a se retirar da área, tendo em vista essa área fazer parte da arrecadação de terras pelo governo federal, como parte intrínseca ao Programa de Integração Nacional.

Nas palavras proferidas pelo sujeito, os moradores da comunidade foram abordados por representantes do governo, que lhes deram prazo para deixar o local, na promessa de que outras áreas seriam cedidas àquelas famílias. Suas memórias são expressas da seguinte forma:

Ficamos lá muitos anos e aí quando foi em belo dia um helicóptero desceu lá, e aí era o pessoal que vinha avisando que a gente tinha que sair da área, eles iam precisar da área para a construção de um quartel. Aí meu pai perguntou pra onde é que vocês vão colocar a gente? Ele com os filhos? A resposta foi que iam doar uma terra pro meu pai na Rodovia Transamazônica, lá no quilômetro 13. O Incra foi medir essa terra e o meu pai foi junto, recebendo uma nova terra (Dona Euridice).

Ao representar a questão é possível avaliar os efeitos da atuação dos mediadores sobre a percepção que os moradores têm da ação Estatal. Nessa direção, contrariamente à ideia de uma espontaneidade que invade e ocupa sem preocupação com relação à questão da propriedade do solo, a presença do Estado paira sempre na memória dos moradores como presença reguladora.

3.9. Memórias da família Oliveira Chagas

Trajetória similar foi a vivida pela família Oliveira das Chagas, que, nesta pesquisa, teve como principais colaboradores a senhora Maria Chagas e seu filho Wilson Chagas, descendentes de escravizado fugido do Codó, Maranhão, que se auto-identificam como remanescentes de quilombo.

A senhora Maria Chagas nasceu em 15 de junho de 1938, em uma comunidade às margens do rio Tapajós, chamada Nova Vida. Filha de Manoel Ulisses das Chagas e Raimunda Oliveira das Chagas, esta proveniente de outra comunidade ribeirinha denominada Itapocu, uma vila ribeirinha localizada à montante da comunidade Paredão.

A origem quilombola de Maria Elisa se deve ao avô materno, senhor Alexandre Oliveira, um escravizado, que veio de Codó, Maranhão, para Itapocu, no Tapajós. Como visto, o Maranhão é um estado de grande expressão afro-brasileira, posto que nele estão registradas 866 localidades quilombolas, das quais 6,93% constituem territórios oficialmente delimitados. Tendo a região de Codó 4 territórios oficialmente delimitados, ou seja, 6,67% dos territórios maranhenses (IBGE, 2021).

Codó se situa na bacia do rio Itapecuru, região onde era intensa a comercialização de mão de obra escrava, advinda da África, para o trabalho compulsório nos plantios de algodão e arroz, bem como nos engenhos e na criação de gado. Sousa (2021, p. 21):

O contingente de africanos para Codó foi ainda mais expressivo, como se pode notar na atualidade, pois a base da população do município é constituída de afrodescendentes, que têm sua origem nos povos de África, para lá trazidos em meados do século XVIII, pois o vale do Itapecuru se transformou em grande celeiro de arroz e com destaque para o algodão, as duas

grandes riquezas do Maranhão, naquele momento, sendo o algodão destinado ao mercado externo, colocando Codó em destaque como um importante polo produtor e industrial, tornando-se a terceira mais importante cidade da Província (Sousa, 2021, p. 21).

Com respeito à migração de maranhenses para o Tapajós, é importante observar que as menções a esse fluxo são bem antigas, constando inclusive no livro do viajante francês Henri Coudreau, escrito em 1897, onde fez inferência sobre o Tapajós da seguinte forma:

Em relação ao Tapajós propriamente dito, sobre cerca de duzentas casas que se contam em suas margens, não conheço senão uma única de um mato-grossense, estabelecido há 35 anos na região e mantendo relações apenas com o Pará; e quanto aos 3.000 civilizados que povoam a totalidade da Bacia do Tapajós, de Salto Augusto a Itaituba, compreendendo tanto os afluentes da esquerda quanto os da direita, são todos paraenses, maranhenses ou cearenses, que trabalham para e pelo Pará; creio que seria difícil ali encontrar uma dúzia de mato-grossenses. A colonização em decorrência da penetração pelo Mato Grosso é, por conseguinte, um misto; a colonização do Tapajós está nas mãos dos paraenses e de seus auxiliares maranhenses e cearenses (Coudreau, 1977, p. 82).

O senhor Alexandre Oliveira, pai de Dona Brígida e Raimunda, considerando que essas estão uma geração atrás da senhora Elisa, nascida em 1938, tem sua origem no Maranhão do final do século XIX, período em que a escravidão ainda era uma prática comum. Esse indício leva a inferir, portanto, que a comunidade ribeirinha de Itapocu, localidade de origem da mãe de Elisa, seja, também, um território tradicionalmente ocupado por quilombolas. No entanto, não foi objeto direto da pesquisa.

Para reafirmar essa hipótese, Itapocu é mencio-

nada no livro “Os sertões do rio Tapajós: Itaituba”, de Raimundo Pereira Brasil, publicado em 1910, como um centro para comercialização de borracha, localizado entre as vilas de Itaituba e Jacaré. De acordo com essa publicação, Jacaré estava nas proximidades do rio Tracuá (Brasil, 1910, p. 89), que é o limite natural do Parque Nacional da Amazônia, situado a 60 quilômetros do centro urbano de Itaituba.

Quanto à relação de Maria Elisa com Paredão, essa se inicia quando ela estava com idade entre 15 e 17 anos, portanto, entre os anos de 1953 e 1955. Quando sua família chegou naquela localidade, à sua jusante, num sítio chamado Itapuranga, já estava a família de Francisco Cajazeira. A irmã de sua mãe, a senhora Brígida, era casada com o senhor Francisco.

Os motivos que levaram Maria Elisa a sair de Nova Vida e morar em Paredão se dão por conta do falecimento de sua mãe, fato que a obriga, junto com seus nove irmãos, a morar perto de sua tia, a senhora Brígida Cajazeira. Brígida, por sua vez, já morava há tempos em Itapuranga, sítio vizinho ao ponto que viria ser a morada de Elisa, a comunidade Paredão, que situa-se exatamente onde hoje está instalado o 53º Batalhão de Infantaria e Selva. De acordo a senhora Elisa, Itapuranga localizava-se no caminho entre Paredão e a sede de Itaituba.

Elisa relata que ao chegar em Paredão não teve ajuda do seu pai biológico para cuidar dos seus irmãos, tendo em vista que este constitui outra família, em outra comunidade distante, chamada Boa Hora. Isso fez com que Elisa ficasse responsável pela criação dos seus irmãos e, portanto, dependesse do apoio material de seu tio, Francisco Cajazeria, que era um exímio agricultor. *É que era assim: aí foi o tempo que fiquei sem mãe, o pai nos abandonou, aí, eu mesmo já trabalhava na lavoura do pessoal. Eu ia quebrava o milho, eu ia colocar mandioca na*

água, ia fazer farinha para sustentar meus irmãos (Maria Chagas).

Segundo Elisa, mesmo com o apoio do seu tio, não era suficiente para alimentar tanta gente, a jovem Elisa, ainda adolescente, se viu obrigada a trabalhar como diarista nas roças das famílias que moravam nas redondezas de sua casa. Sua família foi retirada daquela localidade no ano de 1966, quando Elisa tinha 28 anos de idade, não recebendo do governo outra terra para se estabelecer. Diferente do que ocorreu com a família do seu Rocha, que foi reassentada em um lote às margens da rodovia Transamazônica. Desassistida, pelo fato de que, naquela época, se tratava de uma família sem patriarca, comandada por uma mulher solteira, Elisa, com seus irmãos, passou a ser considerada como uma agregada do núcleo Cajazeira.

Francisco Wilson Chagas, um dos filhos de Elisa, possui muito interesse em ter sua identidade enquanto integrante de população tradicional reconhecida pela sociedade, tendo em vista que suas origens remontam a uma íntima relação com o povo munduruku e à ancestralidade africana de sua mãe. Wilson relatou sua experiência junto ao movimento indígena do baixo Tapajós, com o povo Borari, e expressou seu desejo de também ter seu pertencimento étnico reconhecido, tendo vista suas raízes indígenas e africanas, segundo registrado na entrevista.

Sobre esse aspecto, O'Dwyer (2010) indica que a auto atribuição é defendida pela Associação Brasileira de Antropologia (ABA), como elemento fundamental para a identificação de um grupo de remanescentes de quilombo e que não há necessidade, aliás, de atestado técnico emitido por especialistas. Basta, portanto, que o grupo se auto identifique como tal. Esse processo de autorreconhecimento

garante direitos constitucionais e está amparado pelo Decreto 4.887 de 20 de novembro de 2003, que em seu artigo 2º estabelece que:

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

3.10. Memórias da família Cajazeira

A história da família Cajazeira foi acessada por meio de entrevistas com dois membros do grupo: um dos filhos de Francisco Cajazeira, senhor Zacarias Oliveira Cajazeira, garimpeiro aposentado de 80 anos, e Mercê Santos, filha de Maria de Oliveira Cajazeira, portanto, neta de Francisco e Brígida Cajazeira, sobrinha de Maria Elisa de Oliveira das Chagas e bisneta de Alexandre Oliveira. O Senhor Zacarias é um dos remanescentes de quilombo autodeclarados que viveu no território que aqui identificamos como as comunidades Itapuranga e Paredão. Embora tenha relação direta com o sítio Itapuranga, onde nasceu sua mãe, Mercê, por sua vez, nasceu na cidade de Itaituba.

De acordo com relatos do senhor Zacarias, Francisco Cajazeira chegou ao Tapajós em 1910, quando se abrigou na comunidade de Itapocu, como agregado da família do senhor Alexandre Oliveira, pai de Brígida, com quem Francisco casaria 27 anos mais tarde. O senhor Zacarias manifesta sua memória tendo o seu pai como expoente, se referindo assim:

A história que ele contou, eu gravei, né? O meu pai saiu do Maranhão, deixou duas irmãs, Brígida e Alexandrina, em 1910. Quando chegou, se hospedou na casa do meu avô, chamava-se Alexandre, ali permaneceu por 17 anos morando praticamente como se fosse um filho da casa. Aí foi quando chegou ao conhecimento de minha mãe e aí depois destes anos todinhos de vida, já em 1927, ele foi ao Maranhão e voltou. Quando chegou já falou em namoro pra minha mãe e foi onde deu o casamento, em 1937. Ela se casou com 27 anos de idade (Zacarias Cajazeira).

Em seus relatos, Mercê e Zacarias apontaram que Francisco e Brígida tiveram, em Itaputanga, cinco filhos. Eram eles: Rosalina Cajazeira, Marina Cajazeira, Maria Cajazeira, Marino Cajazeira, conhecido como Popoca, e Zacarias Cajazeira, dos quais apenas Marino e Zacarias continuam vivos. Eles explicaram que Itapuranga está localizada nas imediações de onde hoje está instalada a Associação Atlética Banco do Brasil (AABB).

A área da Associação Atlética Banco do Brasil – AABB é bem próxima à entrada do 53º BIS. A saída dos Cajazeira de Itapuranga tem como motivação a mesma circunstância que obrigou as famílias Chagas e Rocha a abandonarem o local. Memórias da senhora Mercê:

A minha mãe também falava, eles desapropriam as terras, eles pediram. Foi um comandante lá, ele sabia do nome e tudo, ele diz que tem até assinatura desse comandante, ele passando pra família, que a família poderia escolher outra área, eles iam tirar o pessoal de lá iam agregar em um outro local e a família, os Cajazeira, eles poderiam escolher um terreno, a cidade já existia, né? (Mercê Santos).

Zacarias informou que sua família não conseguiu ser reassentada pelo Incra, por conta de entraves burocráticos, e que teve que morar, a partir do final dos anos de 1960, em uma área doada por sua madrinha, onde hoje é a Avenida Nova de Santana. A memória dos moradores entrevistados interliga alguns acontecimentos que se relacionam com o cotidiano da cidade e o problema fundiário do Brasil e na Amazônia.

O senhor Zacarias mostrou, ainda, que a roça de seu pai se situava onde hoje é o loteamento Quinta do BIS⁴. De acordo com Mercê, o processo de despejo dos Cajazeira foi bem traumático para o senhor Francisco, então com mais de 90 anos de idade, que presenciou, com muito desgosto, a destruição de suas plantações.

“O processo de remoção destas localidades fornece um exemplo caricatural de que “a definição social do interesse constitui um processo social complexo” (Jobert & Muller, 1987, p. 37) e, a tradução das tensões sociais em forma de interesses políticos envolve processos que ficam mascarados na evidência com que o interesse se manifesta. Segundo Mercê:

Nesse período, foi dado prazo para eles saírem e as terras para o reassentamento foi dada do outro lado da rodovia Transamazônica, em frente à Fonte Azul, o outro lado, ali foi o vovô, nós não aceitamos ir, a mamãe não quis ir, veio pra cá (Itaituba), compraram o terreno e vieram pra cá, (Itaituba) e outro vovô foi pra lá (Transamazônica); o outro vovô é o pai do papai (de Mercê). O Elton disse que no período deles eles chegaram, eles mandaram as máquinas, por que não tinha a estrada do BIS, entendeu? Eles entraram com as máquinas, por dentro das roças, quebrando

milho, as plantações do vovô... O vovô chorava. Ai o vovô ficou muito abatido. Para complicar mais ele furou o pé com espinho, alguma coisa no mato, dessa furada ele não ficou mais bom, ficou “caxingando”, entendeu? Adoeceu, e veio a óbito. Ele falava, só sentado e dizia, que se ele tivesse bom do pé, ele ia dar um tiro nos operadores, nos homens dos tratores, o homem que dirigia o trator e carregando suas coisas. Eu não sabia disso! (Mercê Santos).

O outro avô que Mercê cita é o senhor Manoel Francisco Rocha, pai de seu pai, Luiz Rocha, que foi casado com a senhora Maria Cajazeira. Em relato, Euridice, filha de Manoel Rocha, reafirma que a sua família foi reassentada como prometido. Com respeito ao senhor Francisco, entende-se que ele já estava doente na época em que teve que sair de Itapuranga. Essa circunstância o impediu de lutar pela terra e sua expropriação acabou por agravar sua saúde debilitada – fato que culminou em sua morte, no ano de 1972.

Sobre a ideia de pertencimento a um grupo de remanescentes quilombolas, Mercê conta que sua família não tratava disso de forma explícita, mas que hoje se aceita e se autorreconhece como quilombola. O interesse sobre as origens de sua família e a autoidentificação enquanto quilombola se deu a partir do convívio com um senhor chamado José, que residia no bairro Bom Jardim – uma área bem próxima, diga-se de passagem, das vilas de Itapuranga e Paredão. O senhor José era um pedreiro que ajudou a construir a residência de Maria Cajazeira na avenida Nova de Santana, onde Mercê cresceu. Nas visitas de José aos Cajazeiras, ele contava que havia fugido do Maranhão para o Pará, pois sua

⁴ Loteamento urbano em processo de instalação, localizado às margens da Estrada do 53º BIS, em área contígua ao quartel militar. Trata-se de área também ocupada, no passado, pelos moradores de Itapuranga e Paredão.

família estava em situação de escravidão naquele estado. As memórias de Mercê são mais recentes, entretanto, faz alguns destaques:

Eu não recordo da minha família falar sobre isso. Talvez o meu avô, ele não comentava isso. Eu passei a ter conhecimento disso, uma vez que lá na Nova de Santana, na casa da minha mãe, que tinha um senhor, ele já é falecido, ele morava no Bom Jardim e de vez em quando ele ia na casa da minha mãe, fazer algum serviço, que meu pai chamava. E quando meu pai estava construindo aquela casa na Nova de Santana, ele estava para ajudar meu pai e eles conversavam muito. E eu por lá ficava ouvindo. E esse senhor, ele relatava que ele tinha fugido, que ele odiava falar em Maranhão. Falava que tinha sofrido muito, que ele chegava a ser amarrado. Então, eu achava aquilo impossível, muito difícil: "Ah como é que povo vai amarrar e tal..." E foi daí que eu comecei entender as coisas. Eu já era grandinha, por isso que quando eu te falei que eu não tinha muita recordação, de ter vivido lá no Paredão, porque eu não vivi lá, entendeu? Talvez até um povo que não se conhecia, mas vieram na mesma época. Olha, a tia Elisa... A mãe da tia Elisa era irmã da minha avó, por isso nós somos bem parentes, próximas mesmo. Então foi isso que aconteceu. Esses comentários que eu estou te falando, a respeito do seu Zé. A minha mãe e o meu pai falavam que o meu avô, pai da mamãe, foi a mesma situação: eles vieram de lá, nessa situação, entendeu? Fugindo (Mercê).

Na conversa com Mercê percebe-se que foi a partir da relação com o senhor José do Bom Jardim que a família Cajazeira tomou consciência das origens do senhor Francisco, posto que as experiências compartilhadas de José, segundo Maria Cajazeira, eram as mesmas de seu pai. Essa percepção fez com que, a partir de então, Mercê, apesar de não ter vivido em Itapuranga, se identifica como parte de uma comunidade remanescente de quilombo,

em Itaituba, Pará. Nessa conjuntura sociopolítica e espacial; de cativo a fugitivo, a fuga permitiu uma configuração que funcionou como uma reação concreta ao cativeiro, minando o sistema escravista diariamente.

O senhor Zacarias, por sua vez, expôs sua indignação com respeito ao tratamento que sua família recebeu do Governo Federal. O aposentado observa a grande contradição que envolve a lógica de ocupação urbana da área antes ocupada apenas por populações tradicionais. Nas suas palavras:

Me dê licença bem aí. Faltou um pouco de conhecimento e um tipo de consideração que o governo não teve, porque como é que as pessoas, os ricos entraram, tá cheio de casa lá, e nós que somos filho de lá não pode fazer uma tapera para morar. Eu achei um pouco errado isso, né? Nós devíamos ter ficado lá. Morando lá. Não estava ofendendo nada, podia ficar. Mas tinha que sair todo mundo. E por que que o pessoal que tiveram dinheiro fizeram casa lá? Faltou uma consideração, a pessoa menos enxergada... foi o que aconteceu, pelo menos podia tá lá, o quartel tá lá, nós podíamos pelo menos fazer do jeito que meu pai fez, muito plantio, muita coisa lá, alguma coisa nós íamos ter lá. Aí pelo menos ter o nosso direito (Zacarias Cajazeira).

As memórias do senhor Zacarias fazem todo sentido, suas falas e de outros sujeitos consolidam a formatação histórica da realidade brasileira, onde a expropriação e a grilagem são marcas profundas da territorialização. Para Fuini (2014), a territorialização se caracteriza pela ação, movimento ou processo de construção e criação de territórios pela apropriação, uso, identificação, enraizamento com determinadas extensões do espaço por lógicas políticas, econômicas ou culturais, sendo também sinônimo de qualificação ou organização territorial.

Nesse sentido, a diáspora africana transformou o destino de homens e mulheres escravizados que chegaram ao Brasil “e que, sob o jugo do tráfico e da escravidão, foi necessário encontrar meios de pertencer, de alguma forma, a algum lugar” (Silva Filho & Lisboa, 2012, p. 6).

Nesse cenário, a noção premente acerca do tema investigado - um quilombo permite-nos fortes evidências de que essas categorias alcançaram ao longo do tempo variadas sematologias, terminando por não se restringir aos casos de fugas e refúgio de escravizados. Estamos, portanto, diante da incorporação do vetor identidade, que sugere sustentabilidade na constituição e existência dos quilombos. Nesse sentido, Silva & Silva (2016) manifestam que isso passa a ser um fator essencial de luta pela manutenção ou reconquista de um território material, mas sobretudo simbólico. Sobre o tema, Mello (2012), citado por Brandão *et al.* (2021), corrobora da seguinte forma:

os quilombos sempre foram fontes de inspiração e de espaços para alimentar o imaginário da nação brasileira, servindo de conteúdo ou temas transformados em narrativas, que serviam de pano de fundo e de indumentárias nos diversos contextos de sofisticação da sociedade escravocrata, onde a senzala adornava o entorno da casa grande, símbolo de poder dos seus senhores (Mello, 2012 apud Brandão *et al.*, 2021, p. 6).

No Tapajós, a percepção dos participantes afirma essas características no território, uma vez que a riquíssima narrativa de Mercê rememora que os Cajazeiras possuíam hábito de usar indumentárias típicas de “baianas”. De acordo com ela, as mulheres da família trajavam *umas saias rodadas, tipo o estilo das baianas*. Mercê afirma que a sua mamãe usou muito, ainda lembra até hoje, de um cósinho

fininho, rodadinho que ela usava.

Nessa conjuntura sociopolítica, espacial e cultural na concepção de Brandão (2012), comunidades tradicionais caracterizam-se como comunidades que se opõem à sociedades regionais modernas, possuindo, principalmente, um jeito simples de subsistência e, em muitos casos, utilizam a produção agrícola familiar como sua principal fonte de renda. Sua relação com a floresta e as questões ambientais são harmoniosas onde se prima pelo respeito, indubitavelmente, culturais, religiosos, sociais coletivos com bases no sistema de produção sustentável.

4. Considerações finais

As polêmicas que se revelam no cotidiano da sociedade atual sobre a fragilidade do “ecossistema amazônico” e as “alternativas de desenvolvimento” têm se constituído tema de relevância nos grandes debates políticos globais. Nesse sentido, a relevância sistemática dos movimentos sociais têm promovido, no âmbito da legislação, principalmente a partir da Constituição de 1988, movimentos em defesa da floresta, dos povos das florestas e seus sistemas de vida tradicionalmente construído por século no território, garantindo, mesmo de forma, lenta mecanismos que promovem uma relação harmoniosa das populações tradicionais com a dimensão físico-natural do meio ambiente. Logo, preservar os modos de vida dessas populações configura missão fundamental para as sociedades envolventes. Faz-se indispensável, por conseguinte, a consolidação de políticas públicas e direitos, estabelecidos pela Constituição Federal do Brasil de 88, conhecida como Constituição Cidadã.

Nessa dimensão sociopolítica, as comunidades quilombolas como grupos etnicamente diferenciados, contemplados na categoria de povos tradicionais,

precisam, sem demora, da demarcação de seus territórios. Pois territórios oficialmente delimitados garantem proteção social e jurídica, ao mesmo tempo que se pratica cidadania com a efetivação dessas ações no universo de povos tradicionais.

No município de Itaituba, Pará, até a data desta pesquisa, não há, oficialmente, nenhuma localidade quilombola reconhecida. No entanto, através do registro da memória oral de atores sociais locais, é pertinente confrontar que tanto no município de Itaituba, quanto no município de Jacareacanga, existiram comunidades constituídas por população quilombola.

No que se refere aos direitos territoriais, os remanescentes dessas áreas identificadas encontram-se em situação de desamparo e à margem da sociedade, tendo em vista seus direitos terem sido usurpados pelo Estado brasileiro em outros tempos, como exposto pelos participantes desta pesquisa, os remanescentes e descendentes de famílias residentes em áreas de quilombo. Isso se dá por conta de que a expulsão de suas terras, operada pelo próprio Estado, se deu décadas antes de serem instituídas as atuais garantias constitucionais, referentes ao reconhecimento da propriedade definitiva de suas terras.

As dificuldades inerentes à propriedade de suas terras não hão de inibir, porém, a performance política desses remanescentes de quilombo face aos demais direitos garantidos pela Constituição Federal, enunciados nos seus artigos 215 e 216. Ademais, considerando que a auto-atribuição étnica é um direito garantido no ordenamento jurídico brasileiro, e que a sociedade precisa estar atenta aos novos significados do conceito de quilombo, ou de comunidades remanescentes de quilombo, faz-se necessário o aprofundamento da pesquisa, o que abre espaço para novos estudos sobre o tema.

Referências

- Acevedo, R.; Castro, E. *Negros do Trombetas: guardiões de matas e rios*. Belém: Cejup. UFPA-NAEA, 2. ed., 1998.
- Almeida, A. W. B. Quilombos e as novas etnias. Manaus: UEA, 2011.
- Almeida, A. W. B.; Pereira, D. D. As populações remanescentes de quilombos: direitos do passado ou garantia para o futuro? Seminário Internacional “As minorias e o Direito”. *Cadernos Série, Cadernos do CEJ*, 24, 228-249, 2003.
- Amaral, A. J. P. Caminhos negros e afrodescendência na Amazônia. In: Campel, M. C. et. al. (Orgs.). *Entre os rios e as florestas da Amazônia: perspectivas, memórias e narrativas de negros em movimento*. Belém: UFPA, p. 81-106, 2014.
- Andrade, L.; Treccani, G. Terras de quilombo. In: Laranjeira, R. (Org.). *Direito Agrário Brasileiro*. São Paulo: LTR, 595-656, 2000.
- Anjos, R. S. A. dos. *Territórios das comunidades remanescentes de antigos quilombos no Brasil: primeira configuração espacial*. Brasília: Edição do autor, 1999.
- Arruda, R. Populações tradicionais e a proteção dos recursos naturais em unidades de conservação. *Ambiente & sociedade*, 79-92, 1999. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1414-753X1999000200007>.
- Arruti, J. M. *O quilombo conceitual*: para uma sociologia do artigo 68 do ADCT. Texto para discussão do projeto Egbé - Territórios negros (koinonia). Rio de Janeiro: Koinonia Ecumênica, 2003.
- Arruti, J. M. *Mocambo*: antropologia e história no processo de formação quilombola. Bauru: Edusc, 2006.
- Brandão, C. R. A comunidade tradicional. In: Almeida, J. B.; Oliveira, C. L. (Org.). *Cerrado, gerais, sertão: comunidades tradicionais nos sertões roseanos*. São Paulo: Intermeios, 1, p. 367-380, 2012.
- Brandão, M. A. V.; Andrade, W. M. de; Santos, C. A. B. Comunidades quilombolas no Brasil: percursos históricos, processos de lutas e de ressemantização de sentidos. *Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade*. 07(03), set.-dez., 2021.

- Brasil, R. P. *Os sertões do rio Tapajós*: Itaituba: Sessão de Obras d'A Província do Pará, 1910.
- Brasil. *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília: DOU de 5/10/1988.
- Brasil. *Decreto nº 4887, de 20 de novembro de 2003*. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos. Brasília: DOU de 21/11/2003.
- Brasil. *Decreto nº 6.040, de 07 de fevereiro de 2007*. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos povos e comunidades tradicionais. Brasília: 2007.
- Brasil. *Decreto nº 10.088*, de 5 de novembro de 2019. Brasília: 2019.
- Cañete, T. M. R.; Ravena-Cañete, V. Populações tradicionais amazônicas: revisando conceitos. In: *Anais do V Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ambiente e Sociedade*. Florianópolis, 08 de out., 2010.
- Costa, D. P. A. de. *Quilombo*: luta e resistência dos negros/as na formação social do Brasil. In: *Anais do XVIII encontro nacional de geógrafos*. São Luís, 2016.
- Coudreau, H. A. *Viagem ao Tapajós*. Belo Horizonte; Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1. ed., 1977.
- Ferreira, R. C. Laudos antropológicos, responsabilidades sociais. Dilemas do reconhecimento de comunidades remanescentes de quilombos. *Civitas - Revista de Ciências Sociais*, 12 (2), 340-358, 2012. Disponível em: <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2012.2.11932>.
- Ferreira, A. Amazônia e os desafios da luta popular em tempos de expansão e consolidação do capital. In: Monteiro, A.; Brito, C.; Schramm, F. P.; Martins, P. (Orgs). *Tapajós: informes de uma terra em resistência*. Terra de Direitos, 2. Ed., p. 03, 2019. Disponível em: <https://terradedireitos.org.br/acervo/publicacoes/boletins/49/tapajos-informes-de-uma-terra-em-resistencia-2-edicao/23195>.
- Fuini, L. L. *A territorialização do desenvolvimento: construindo uma proposta metodológica*. *Interações*, Campo Grande, 15(1), 21-34, 2014.
- Gil, A. C. *Como elaborar projetos de pesquisa*. São Paulo: Atlas, 4. ed., 2002.
- Godoi, E. P. de. *Trabalho da memória*: um estudo antropológico de ocupação camponesa no sertão do Piauí. Campinas, Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, 1993.
- Goldman, M. *Quinhentos anos de contato*: por uma teoria etnográfica da (contra) mestiçagem. 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/Jx8sncmRW8pbDP-VcczXNKqJ/>. Acesso em: 22 de agosto de 2024.
- Gomes, F. No labirinto dos rios, furos e igarapés: campões negros, memória e pós-emancipação na Amazônia. *História Unisinos*, 10, 281-292, 2006. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/5798/579866842005.pdf>.
- Gomes, F. S. Em torno dos bumerangues: outras histórias de mocambos na Amazônia colonial. *Revista USP*, São Paulo, 28, 40-55, mar. 1996. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i28p40-55>. Acesso em: 10 fev. 2023.
- Gomes, N. L.; Rodrigues, T. C. Resistência democrática: a questão racial e a Constituição Federal de 1988. *Educ. Soc.*, Campinas, 39(145), 928-945, 2018.
- Gonçalves, R. de C.; Lisboa, T. K. Sobre o método da história oral em sua modalidade trajetórias de vida. *Revista KatáLysis*, 10, 83-92, 2007. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S1414-4980200700030009>.
- IBGE. *Base de informações sobre os povos indígenas e quilombolas 2019*. Disponível em: <<https://www.ibge.gov.br/geociencias/organizacao-do-territorio/tipologias-do-territorio/27480-base-de-informacoes-sobre-os-povos-indigenas-e-quilombolas.html?=&t=acesso-ao-produto>>. Acesso em: fev. 2023.
- IBGE. *Matérias especiais: quilombolas no Brasil*, 2021. Disponível em: <<https://educa.ibge.gov.br/jovens/materias-especiais/21311-quilombolas-no-brasil.html>>. Acesso em: fev. 2023.
- Jobert, B.; Muller, P. L. *Etat en action; politiques publiques et corporatismes*. Paris: PUF, 1987.
- Leite, I. B. Os quilombos e a Constituição brasileira. In: Oliven, R. G.; Ridenti, M.; Brandão, G. M. (Orgs.). *A*

-
- Constituição de 1988 na vida brasileira.* São Paulo: Hucitec/Anpocs, p. 276-295, 2008.
- Machado, M. F. R. Quilombos, Cabixis e Caburés: índios e negros em Mato Grosso no século XVIII. In: *Anais da 25ª Reunião Brasileira de Antropologia*, Goiânia, jun., 2006.
- Marques, C. E. De Quilombos a quilombolas: notas sobre um processo histórico-ethnográfico. *Revista de Antropologia*, 52, 339-374, 2009. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41616463>.
- Mello, M. M. *Reminiscências dos quilombos*. São Paulo: Terceiro Nome; FAPESP, 2012.
- Moreira, E. Conhecimentos tradicionais e sua proteção. *T&C Amazônia*, 5, (33-41), 2007. Disponível em: https://nupaub.flch.usp.br/sites/nupaub.flch.usp.br/files/Direito%20de%20com.tradicionaisEliane_Moreira_portugiesisch.pdf.
- Rênero, F.; Dias, J. Mil anos para titular todos os quilombos do Brasil. In: *Tapajós: informes de uma terra em resistência*. MST, coordenação do Movimento dos Atingidos por Barragens (MAB). 2. ed., 2019.
- Salles, V. *O negro no Pará: sob o regime da escravidão*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas; Universidade Federal do Pará, 1. ed., 1971.
- Santilli, J. Biodiversidade e conhecimentos tradicionais associados: novos avanços e impasses na criação de regimes legais de proteção. In: Lima, A., Beunusa, N. (Orgs.). *Quem cala consente: subsídios para a proteção aos conhecimentos tradicionais*. São Paulo: Instituto Socioambiental, p. 53-74, 2003.
- Silva, M. J. V. da. *Justiça restaurativa e conflitos socioambientais envolvendo comunidades quilombolas de Santarém: um estudo de casos nos quilombos de Murumuru e Murumurutuba*. Santarém, Dissertação (Mestrado em Ciências da Sociedade) – UFOPA, 2019.
- Silva, W. J. G.; Silva, G. C. de M. Na fuga, uma esperança de liberdade: escravos fugitivos na Alagoas provincial. *Revista Ars Histórica*, 13, 191-208, 2016.
- Silva Filho, J. B. da; Lisboa, A. *Quilombolas: Resistência, história e cultura*. São Paulo: IBEP, 2012.
- Sousa, J. R. M. de. Codó: uma África sertaneja. *Outros Tempos: Pesquisa Foco em História*, 18, 155-172, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.18817/ot.v18i31.817>.
- Torres, M. O escriba e o narrador: a memória e a luta pela terra dos ribeirinhos do Alto Tapajós. *Tempo Social*, 26, 233-257, 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ts/a/tBSRkPXdMYCpGxPWw355SPG/?lang=pt&format=html>.
- Wedig, J. C. Acontecimentos e memórias da rede puxirão de povos e comunidades tradicionais do paraná. *Anuário Antropológico*, 45(1), 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/aa/a/tBSRkPXdMYCpGxPWw355SPG/?lang=pt&format=html>. Acesso: 27 de ago. 2024.