

## **TERRITÓRIO E IDENTIDADE QUILOMBOLA NA AMAZÔNIA: Uso da terra e (re) existência na Comunidade de Pitimandeuca – PA.**

Lyara Carlyle Carneiro Brito<sup>1</sup>  
Aiala Colares de Oliveira Couto<sup>2</sup>

### **Resumo**

Esta proposta de pesquisa tem como objetivo analisar os processos de territorialização quilombola em Pitimandeuca (PA) a partir do uso da terra e das manifestações culturais de (re) existência na região. A Comunidade Menino Jesus de Pitimandeuca, certificada como remanescente de quilombo pela Fundação Cultural Palmares (FCP), se localiza no município de Inhangapi, nordeste do Pará. Seu processo de formação remete a fuga de sete escravos que se refugiaram e receberam outros negros fugidos ou libertos. A territorialização da comunidade negra na Amazônia representa um processo de negação ao sistema escravista e, hoje, as demais violências cometidas contra os negros no Brasil. Portanto, discute-se tais processos a partir dos conceitos de território e identidade e seus contextos dentro da história de lutas territoriais na Amazônia e da resistência dos povos tradicionais frente aos projetos de modernização de perspectiva colonial.

**Palavras-chave:** Território, Quilombola, Resistência.

### **Introdução**

Na Amazônia os povos tradicionais permanecem em estado de alerta quando se trata de questões que envolvem a terra, e, por conseguinte, o território. No estado do Pará, porção Oriental da região amazônica, a implementação dos grandes projetos minerais e agropecuários deixaram suas “heranças perversas” e agressões diversas à biodiversidade, tais como desmatamento, poluição e assoreamento dos rios. Somados a esse quadro, os impactos sociais tem no conflito fundiário a questão mais problemática, envolvendo fazendeiros, camponeses, garimpeiros, extrativistas, índios e povos quilombolas.

De acordo com o INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), o Brasil possui hoje 169 terras quilombolas tituladas, das quais, segundo dados do ITERPA (Instituto de Terras do Pará), 57 se encontram no Pará. Porém, ainda existem várias comunidades remanescentes que lutam pela titularização de suas terras mediante a

---

<sup>1</sup> Graduanda em Geografia na Universidade do Estado do Pará e Bolsista PIBIC/CNPQ. Vinculada ao Grupo de Pesquisa Territorialização Camponesa na Amazônia (GPTECA). lycarlyle@gmail.com.

<sup>2</sup> Professor Dr. do curso de Licenciatura Plena em Geografia da Universidade do Estado do Pará (UEPA). aialacolares@hotmail.com.

desapropriação de fazendas (algumas improdutivas) que incorporaram territórios de direito histórico desses povos.

Este ensaio aborda a comunidade quilombola Menino Jesus de Pitimandeuá, localizada no município de Inhangapí, próximo de Castanhal, na área de transição entre a região metropolitana de Belém e o Nordeste paraense. A comunidade, certificada como remanescente de quilombo pela Fundação Cultural Palmares (FCP), é constituída por 44 famílias que encontram-se limitadas quanto ao acesso a terra, já que fazendeiros se instalaram no entorno do quilombo, dando-lhes a percepção de que “Pitimandeuá é uma ilha cercada por fazendas”, como afirma seu Dunga Quilombola, presidente do sindicato rural do município de Inhangapi, uma das lideranças da comunidade.

Tal contexto fez emergir a indagação: como os processos de territorialização dos quilombolas de Pitimandeuá podem ser verificados a partir do uso da terra e das práticas culturais de (re) existência?

Tendo em vista que a manutenção do território é dado importante para a reprodução social, o objetivo desta proposta de pesquisa é analisar os processos de territorialização quilombola em Pitimandeuá (PA) a partir do uso da terra e das manifestações culturais de (re) existência na região. Para tal, metodologicamente, a análise de documentos e a revisão bibliográfica forneceram elementos importantes para a fundamentação teórica, onde elegeu-se a categoria território como central, dada a sua capacidade de explicar as tensões e conflitos entres os sujeitos. Também foram realizados trabalhos de campo que correspondem a uma etapa imprescindível para o desenvolvimento do estudo, permitindo a construção de uma análise das relações empíricas interpretadas a partir da comunidade.

Nestes termos, além da introdução, este trabalho está dividido em cinco seções: na primeira seção tem-se uma abordagem acerca do território e da identidade a partir da perspectiva da descolonização do saber e do poder. Na segunda, aborda-se a identidade quilombola na Amazônia e, em particular, na comunidade Menino Jesus de Pitimandeuá, através de um apanhado geral e histórico. A terceira seção discute a expressão espacial da identidade a partir da análise do território simbólico-cultural como condição de re-existência do quilombo, enquanto a quarta contextualiza os embates territoriais e as violências cometidas contra os negros historicamente. E, por fim, as considerações finais do debate aqui tratado.

## **Território e identidade na perspectiva da descolonização do saber e do poder**

Nas últimas décadas, o debate acerca da categoria território ganhou uma dimensão acadêmica, colocando-a como central nas discussões que envolvem planejamentos e ordenamentos espaços-territoriais e, por isso, tornou-se tão importante no âmbito da geografia, sobretudo, considerando a necessidade de se pensar concepções que não se prendam exclusivamente ao olhar interventor do Estado, mas que procurem nos campos dos movimentos sociais, dos povos tradicionais e dos sujeitos subalternizados, condições outras de apropriação do território como condição de existência e de resistência.

O território é estudado por várias áreas do conhecimento, tais como Antropologia, Biologia, Ciência Política, Economia e Sociologia, mas é na Geografia que esta categoria vai encontrar um campo bastante fértil de discussões e reflexões. A compreensão das dinâmicas das relações de poder na moldagem da sociedade e também do espaço produzido permite enxergar o território como resultado dessas relações, a partir de um campo de forças. Haesbaert (2004) destaca a importância dos conceitos de território e territorialidade para a Geografia, devido as suas relações com a espacialidade humana. No cerne geográfico, destaca o autor, existe a tendência de “ênfatisar a materialidade do território, em suas múltiplas dimensões (que deve[ria] incluir a interação sociedade-natureza)” (HAESBAERT, 2004, p. 37).

Haesbaert (2002) teoriza sobre duas formas de operacionalização do território: a primeira diz respeito à sua dominação político-econômica e a segunda, à apropriação simbólico-cultural. Na primeira dimensão, o território é visto como um espaço delimitado e controlado, por meio do qual se exerce um determinado poder, por vezes associado ao poder político do estado e, ao mesmo tempo, tomado como fonte de recursos e incorporado no embate entre as classes sociais e na relação capital-trabalho. A segunda dimensão, apropriação simbólico-cultural, prioriza a dimensão simbólica e mais subjetiva, na qual o território é visto, sobretudo, como o produto da apropriação/valorização simbólica de um grupo em relação ao seu espaço vivido (HAESBAERT, 2002).

Assim, tais concepções, principalmente a de território apropriado/simbólico, demandam a utilização de mais de uma das dimensões do território para interpretar os fenômenos que, complexos, não se restringem a uma única face, seja política, natural, econômica ou cultural. Dessa forma, a perspectiva integradora é basilar para esta análise, pois

se propõe aqui enfocar o território e a territorialidade a partir de âmbitos culturais e identitários.

A necessidade de fazer este debate conceitual e relacioná-lo com o problema empírico na comunidade estudada se deu ao contexto de conflitos hoje no Brasil. Embora sofram pressões dos latifundiários e do agronegócio, as comunidades remanescentes quilombolas lutam pela titularização e regularização fundiária, processo visto pelos agentes do capital no campo como uma limitação à produção agrícola voltada para a exportação. Estes são os conflitos que se manifestam pelas formas específicas de utilização do território.

O quilombola, o indígena, o seringueiro e o pescador artesanal são vistos pelo agronegócio como sujeitos que dificultam a expansão das atividades tidas modernas pela lógica de mercado, uma visão também compartilhada pelo Estado que a partir dos grandes projetos impõe sua lógica de controle e regulação do espaço, colocando os sujeitos na condição de “outro”, como se fossem inventados pelo processo moderno-colonial civilizatório. Toda a história de ocupação recente da Amazônia buscou fundamentos nessa linha de pensamento.

Para Castro-Gomez (2005), esta tentativa de criar perfis de subjetividade estatalmente coordenados conduz ao fenômeno que ele denomina “a invenção do outro”. Assim, este autor refere-se ao modo como certo grupo de pessoas configura mentalmente as outras, concebendo representações através de dispositivos de saber/poder. Esta perspectiva colonial modernizadora faz parte de uma construção ideológica baseada em um modelo de civilização que busca desconstruir as epistemologias dos sujeitos históricos, caminhando em busca de uma homogeneização produtiva, ao mesmo tempo em que provoca os movimentos de rebeldia daqueles que re-existem aos avanços do processo “civilizatório”.

Quando se enfocam questões referentes aos povos tradicionais quilombolas, sobretudo na Amazônia, é preciso ressaltar o histórico de conflitos e de “violência epistêmica” (CASTRO-GOMEZ, 2005) que estes povos sofreram e sofrem, pois os projetos de modernidade são contraditórios ao modo de vida e às sociabilidades destes povos. Assim,

a modernidade é um “projeto” na medida em que seus dispositivos disciplinares se vinculam a uma *dupla* governamentalidade jurídica. De um lado, exercida para dentro pelos estados nacionais, em sua tentativa de criar identidades homogêneas por meio de políticas de subjetivação; por outro lado, a governamentalidade exercida *para fora* pelas potências hegemônicas do sistema-mundo moderno/colonial, em sua tentativa de assegurar o fluxo de matérias-primas da periferia em direção ao centro. Ambos os processos formam parte de uma única dinâmica estrutural (CASTRO-GOMEZ, 2005, p. 83).

Portanto, existem duas lógicas coloniais vinculadas ao mesmo conceito de “colonialidade do poder”, ambas caminhando no sentido de assegurar a sobreposição de um modelo “moderno” de vida, de trabalho, de política à todas as outras formas consideradas bárbaras pela “invenção do outro”. Na verdade elas se complementam, pois a ação mais subjetiva de homogeneizar os indivíduos, homogeneizando também seus contextos, é necessária para a constituição efetiva da subordinação dos “não civilizados”.

Assim, a própria formação do cidadão como “sujeito de direito” torna-se excludente à medida que se realiza somente dentro do contexto e da escrita disciplinar e, neste caso, dentro do espaço de legalidade definido pela constituição. A função jurídico-política das constituições é, precisamente, *inventar a cidadania*, ou seja, criar um campo de identidades homogêneas que tornem viável o projeto moderno da governamentalidade (CASTRO-GOMEZ, 2005), encerrando à marginalidade aqueles que não são “compatíveis” com essas proposições.

Porto-Gonçalves (2001) destaca que a Colonialidade do Saber nos revela, ainda, que, para além do legado de desigualdade e injustiça sociais profundos do colonialismo e do imperialismo, já assinalados pela teoria da dependência e outras, há um legado epistemológico do eurocentrismo que nos impede de compreender o mundo a partir do próprio mundo em que vivemos e das epistemes que lhes são próprias.

Por isso, refletir sobre as comunidades quilombolas significa partir de suas epistemes e constituir, por meio dos modelos autônomos de desenvolvimento, alternativas que partam da ontologia do território. Este último visto, sobretudo, como instrumento de libertação e autonomia na busca do *bem viver*. Com efeito, a modernidade colonial não encerrou as raízes da presença negra no Brasil e na Amazônia, porém, o enfrentamento do processo “civilizatório” colonial torna-se uma luta constante dos povos; descolonizar o saber, o ser e o poder, é o desafio proposto pela decolonialidade.

Nesse sentido, apresenta-se agora aspectos gerais da territorialização quilombola a partir de elementos identitários que, subalternizados pelo pensamento colonial, lutam diariamente pela continuidade de seus territórios.

## **A identidade quilombola na Amazônia**

Relacionados de imediato a ações de insurreição, os quilombos no Brasil tiveram formas variadas de formação. Porto-Gonçalves (2001, p. 148) esboça um quadro das origens dos quilombos

desde antigas *plantations* comerciais decadentes, em que permaneceram descendentes de escravos mediante pagamento de foros; terras doadas a antigos escravos pelo Estado por serviços prestados na Guerra do Paraguai, por exemplo, até terras onde se estabeleceram os quilombos ou mocambos, nestes casos os territórios de liberdade dos negros.

Quando a situação era de fuga, os negros fugidos buscavam refúgio nas florestas ou próximos a cachoeiras, prescindindo das características naturais para dificultar suas capturas pelos capitães do mato e seus retornos como cativos às mãos dos senhores (PORTO-GONÇALVES, 2001). Assim, os quilombos, sobretudo, constituíram-se como unidade fundamental da resistência ao sistema escravista, dotados de uma organização política própria que foi fundada no campo de batalha social, pela liberdade e contra os abusos de todos os tipos a que eram submetidos (MOURA, 1987 apud LEITE, 2000). É importante frisar que a existência dos quilombos na Amazônia é oficialmente reconhecida desde o século XVIII, cem anos após sua inserção como mão de obra braçal (SALLES, 1971 apud LOPES et al, 2015).

Em termos normativos, os órgãos responsáveis pela certificação e demarcação dos territórios quilombolas, traçam as feições identitárias das Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQ's). Para o INCRA (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária)<sup>3</sup>, “comunidades quilombolas são grupos étnicos – predominantemente constituídos pela população negra rural ou urbana –, que se autodefinem a partir das relações específicas com a terra, o parentesco, o território, a ancestralidade, as tradições e práticas culturais próprias”. A Fundação Cultural Palmares (FCP)<sup>4</sup> identifica os sujeitos quilombolas como sendo “descendentes de africanos escravizados que mantêm tradições culturais, de subsistência e religiosas ao longo dos séculos”.

Assim, a demarcação do território parte da identificação de práticas culturais e da ideia de pertencimento, da autoidentificação e do autoreconhecimento enquanto participante do grupo, além da memória viva da ancestralidade. No caso de Pitimandeuá, considerada área rural de Inhangapi (município a qual pertence), a população relembra a história de fundação

<sup>3</sup> <http://www.incra.gov.br/quilombola>.

<sup>4</sup> <http://www.palmares.gov.br/comunidades-remanescentes-de-quilombos-crqs>.



da comunidade através dos relatos dos idosos, principalmente de Pai Lili (senhor Luis Colares), descendente direto dos fundadores do Quilombo.

A oralidade tem papel fundamental para a preservação da história, da cultura e dos saberes da comunidade. Em trabalho de campo, Pai Lili contou que Pitimandeuá foi fundada por sete escravos fugidos da região de Caraparu (Município de Santa Isabel do Pará) que chegaram numa antiga fazenda durante o século XIX. Assim, configurou-se uma porção espacial que dava condições de sobrevivência livre, tornando o quilombo um lugar de resistência e existência diante das atrocidades da escravidão negra no Brasil e na Amazônia. Cabe ressaltar que Emiliano Colares, um dos escravos fugitivos que fundaram a comunidade, era avô paterno de Pai Lili.

Outros escravos fugitivos ou libertos chegaram ao local, ocuparam e formaram uma coletividade ligada principalmente a atividades agrícolas e ao extrativismo. A relação com o igarapé que banha a comunidade também tem muita expressividade até os dias atuais.

A construção de uma territorialidade quilombola, uma identidade territorial marcada por simbolismos, também tem na expressividade da palavra uma forma de identificação. Nesse sentido, aspecto da nomenclatura sem dúvida precisa ser explicitado. A comunidade consta nos registros oficiais como Agrovila Petimandéua, mas no cotidiano é chamada de Pitimandeuá. Para os “de fora”, aqueles que não fazem parte do grupo ou de sua identidade, parece uma mudança quase insignificante, até mesmo na própria pronúncia. É engano pensar dessa forma, pois as duas ortografias se tornam completamente diferentes quando toma-se como base o sentido de vivência e de tradição que uma delas carrega, e é por isso que utiliza-se aqui “Pitimandeuá”.

O nome Pitimandeuá é derivado da tradicional atividade do cultivo e do tratamento da mandioca principalmente para a produção de farinha. A mandioca era levada para a beira do rio, dos igarapés da comunidade, para que, ao ser banhada, amolecesse e perdesse as toxinas naturais que possui. Esse processo exalava um forte odor, conhecido popularmente no Pará como Pitiú. Toda essa relação produtiva originou assim o nome do rio e da comunidade: “piti” em referência ao tipití utilizado para enxugar a massa da mandioca; “mandeuá” significa terra de algo, logo Pitimandeuá significa Terra do tipití. Dando a devida atenção para o aspecto cultural e à perspectiva do vivido, trata-se a comunidade pelo nome presente no cotidiano e na raiz da oralidade que os moradores preservam.

Essa troca no nome da Comunidade é vista como uma forma sutil que se supõe ter a intencionalidade de minimizar ou não reconhecer a identidade. Isso evidencia a postura indiferente que o Estado assume frente à cultura dos povos tradicionais, haja vista que é instrumentalizado pelos agentes hegemônicos do grande capital e se torna fomentador e viabilizador de políticas que apoiem a ação destes últimos.

De embates simbólicos, como este do nome da comunidade, até a resistência a pressão pela terra, os quilombolas de Pitimandeuá travam conflitos pela segurança da continuidade em seus territórios de direito. Outros aspectos da vivência local serão enfatizados a partir da visão de território simbólico-cultural tratada no tópico a seguir.

### **O território simbólico-cultural como condição de re-existência do quilombo de Pitimandeuá**

Ao longo dos séculos, os quilombos atravessaram gerações indicando a participação ativa da população negra na formação histórica e cultural da sociedade brasileira, dando destaque às identidades construídas nas lutas travadas no âmbito da cultura, da religião e da economia rural. Os movimentos são reivindicatórios e atualmente prescindem maior visibilidade para as populações quilombolas, como evidenciam Lopes et al (2015, p. 1283) ao dizer que

a invisibilidade dos quilombos, tão estratégica em princípio, deixou de ser o parâmetro dessas comunidades que passaram a reclamar seus direitos ancestrais e a demarcar suas territorialidades no território amazônico. O que se percebe atualmente é a intensificação das lutas pelo direito territorial e o renascimento dos debates que contemplam a diversidade de modos de vida das populações tradicionais e, em particular, das populações quilombolas.

Assim, uma primeira diferença se apresenta – a lógica que rege o território funcional (dominado) e a lógica vivida nos territórios simbólicos (apropriados). As mesmas autoras asseveram que

os modos de vida desenvolvidos por populações tradicionais na Amazônia e, em especial, em territórios étnicos, refletem a relação estabelecida entre técnicas, objetos e meio geográfico, no sentido de garantir a sobrevivência material e espiritual do grupo. O território étnico representa, portanto, uma expressão viva de resistência à lógica capitalista que transforma a terra em simples mercadoria. No território étnico se destaca um cotidiano marcado pelo tempo lento, pela



solidariedade e pela intensa relação sociedade-natureza, relação que é fundante na compreensão da produção do espaço amazônico (LOPES et al, 2015, p. 1284).

Ou seja, estes territórios étnicos, simbólico-culturais dos quilombolas, são dotados de significações e simbolismos próprios da cultura afrodescendente, reafirmando a perspectiva de um território de vivências à medida que é usado para a manutenção do modo de vida e preservação da identidade. Esta identidade agora se entrelaçando ao território.

A relação simbólica do quilombo com a terra é um dos principais elementos que nos permite falar em “*territórios simbólicos-culturais-quilombolas*”, ou seja, as comunidades existem em função da apropriação do território a partir de um forte enraizamento, acionando relações identitárias e culturais que permeiam as sociabilidades das comunidades negras na Amazônia.

A relação com os igarapés/rios, com a natureza, com a terra cultivada para a subsistência, o modo de vida, o saber tradicional e as lendas narradas, se apresentam como os principais elementos identitários de uma comunidade quilombola. Em Pitimandeuá, além da relação com o preparo da mandioca para a produção da farinha, os igarapés também tem papel na sociabilidade, quando ao lavarem suas roupas, as mulheres conversam e constroem teias de relações, a citar. Além disso, estão associados à oralidade das histórias de seres míticos. Um exemplo disso era a costumeira narrativa sobre a presença da Mãe d’água, chamada no folclore de Iara, a quem se atribuía o barulho de uma pessoa nadando e pulando da ponte nas águas do igarapé, embora não houvesse nenhum morador banhando-se naquele momento.

A religiosidade aparece também como forte aspecto cultural. Desde o período da formação do quilombo as práticas religiosas ligavam-se ao catolicismo, sendo proibidas, até a década de 1990, outras manifestações como o umbandismo e o protestantismo. Após a abertura da comunidade para o exercício de outras religiões, os quilombolas mesclaram crenças, porém mantiveram fortes expressões católicas, a citar a preservação das missas e festividades de santo, dentre as quais destaca-se o Círio de Pitimandeuá, que acontece há mais de 150 anos no segundo domingo de novembro, e a Festa de São Tomé, realizada no dia 20 de dezembro, caracterizada pelas ladainhas e banquetes.

Além das rezas e procissões, existe uma sociabilidade essencial na Festa de São Tomé. Realizada há 100 anos pela família de Pai Lili, a novena é finalizada com um grande jantar na casa do anfitrião que, ressaltando a característica de união, relação de parentesco e a receptividade com visitantes, falava “quem vem, traz mais alguns”.

Outro fator expressivo foi verificado na permanência de signos católicos, como imagens de santos, por exemplo, mesmo nas casas daqueles que se converteram ao protestantismo. Na casa da Dona Sandra, a paisagem se misturava entre a música gospel que ouvia enquanto cuidava dos afazeres domésticos e o cartaz do Círio de Pitimandeuá pendurado na porta.

As relações com a terra na Comunidade tem se traduzido na agricultura de subsistência, sobretudo a roça de mandioca para o fabrico de farinha (forte elemento cultural), que, produzida pelas famílias nas casas de retiro, tem seu excedente comercializado em feiras dos municípios próximos, além do plantio de outras culturas de lavoura branca para subsistência. Outras práticas, como a caça, pesca (do peixe aracu), a apicultura e a criação de galinhas e porcos também são voltadas para o suprimento das necessidades familiares.

Assim, o quilombo utiliza a terra como condição viabilizadora da existência do grupo, a partir de uma espacialidade *rio-floresta-quintal-roça*<sup>5</sup>, onde a mão de obra era composta pelos integrantes da família, daí o motivo dos altos índices de natalidade.

Todos esses elementos costuram no espaço uma identificação do grupo pela forma organizacional do território, partindo da herança trazida nas relações de parentesco, da história marcada pelas reciprocidades e expressa nas memórias coletivas, além do fenótipo dos moradores (LEITE, 2000). Este último aspecto atualmente tem se modificado na Comunidade Menino Jesus de Pitimandeuá devido aos casamentos com pessoas de outras etnias.

Os territórios são constituídos a partir de solidariedades que fazem parte do cotidiano do quilombo. Lopes et al (2015, p. 1285) afirmam que

nos quilombos contemporâneos amazônicos, modo de vida e territorialidades se cruzam na direção da luta pelos direitos territoriais e identitários, se unem na resistência a chegada de um novo tempo, que atende a outra lógica que não a deles, se fortalecem no enfrentamento à exploração de seus recursos. É bem verdade que muitos têm tombado e sangrado a terra com seus sonhos e esperanças, mas um quilombo, é preciso recordar, remete a luta, a solidariedade na escassez, a resistência e ao enfrentamento.”

<sup>5</sup> Referência aos padrões espaciais “Rio-Várzea-Floresta” e “Estrada-Terra Firme-Subsolo” desenvolvidos por Porto-Gonçalves no livro *Amazônia, Amazônia* (2001). A organização *Rio-Floresta-Quintal-Roça* diz respeito aqui a espacialidade quilombola de Pitimandeuá a partir das relações com o rio e igarapés (extrativismo; expressões culturais e sociabilidades), do extrativismo e do refúgio nas florestas, das práticas agrícolas nos terrenos e do trabalho na roça.

Portanto, a terra tem valor de trabalho e tem significado de liberdade e dignidade, além de representar o meio pelo qual a vida se torna possível. Assim, a própria forma de ocupar, organizar a terra/território de vida se constitui como resistência ao modelo homogeneizador e coisificador, da funcionalidade e do valor de troca atribuído ao território pelos agentes capitalistas em conjunto com as políticas estatais.

Priorizando as relações identitárias ou simbólicas dos quilombos com a natureza, entende-se que há a produção de outra forma de enxergar o território, ou seja, surge o elemento que faz da terra um território no sentido cultural. É uma dimensão que busca nas relações de parentesco (um sentido de família extensa, abarcando aqueles que não possuem o mesmo sobrenome), sociabilidades, trocas de experiências, nas histórias do lugar e nas perspectivas do saber local, os elementos mais importantes para entender o real significado desta categoria para tais povos.

### **Os embates territoriais e simbólicos no Brasil: a marginalização do negro e os movimentos de resistência nos quilombos**

Leite (2000) analisa a luta das comunidades quilombolas como formas de preservar seus territórios e garantir os direitos de cidadania que há muito lhes foram recusados continuamente pelo conjunto social e pelos governos. Para ela,

o ato de aquilombar-se, ou seja, de organizar-se contra qualquer atitude ou sistema opressivo passa a ser, portanto, nos dias atuais, a chama reacesa para, na condição contemporânea, dar sentido, estimular, fortalecer a luta contra a discriminação e seus efeitos. Vem, agora, iluminar uma parte do passado, aquele que salta aos olhos pela enfática referência contida nas estatísticas onde os negros são a maioria dos socialmente excluídos. Quilombo vem a ser, portanto, o mote principal para se discutir uma parte da cidadania negada (LEITE, 2000, p. 349).

A desconsideração dos grupos rurais negros no Brasil é a expressão máxima da ordem jurídica hegemônica e também uma violência simbólica (LEITE, 2010). Sua característica principal é a criminalização daqueles que lutam para permanecer em suas terras, além da camuflagem às agressões a que acometeram os negros historicamente. Daí o porquê de, para falar em violência, ser necessário contextualizar, produzir referências, descrever percursos e experiências guardadas nas memórias orais dos grupos, expor fatos que não se encontram nos documentos escritos.

Estudos e mobilizações políticas sobre a população remanescente de quilombo trazem para o primeiro plano dos debates a reivindicação dos direitos fundamentais da população negra brasileira, inspirados pela novidade trazida na Constituição Federal de 1988, onde o texto do artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT) prevê a demarcação dos territórios quilombolas: “Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”<sup>6</sup>.

Além disso, a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho estabelece o direito de autoreconhecimento como remanescente de quilombo às próprias comunidades. Para Leite (2010, p. 20), houve um benefício ao atribuir o reconhecimento identitário aos próprios sujeitos em questão, pois “a identidade social não é um estado fixo, imutável, ou algo que pode ser imputado desde fora e de modo unilateral”. Assim, o conceito de identidade social dá espaço para o reconhecimento das instâncias organizativas dos grupos que se autoreconhecem a partir de noções de pertencças construídas e legitimadas no interior dos próprios grupos, embora decorrentes de dinâmicas e forças sociais em movimento. A autora ressalta que o sujeito de direito intitulado “quilombola” emerge no cenário de redemocratização do país como um dos vetores representativos de grupos até então invisíveis no cenário político nacional (LEITE, 2010).

Quando nos referimos à Amazônia, os grupos populacionais remanescentes de quilombolas buscam o reconhecimento de suas terras junto ao INCRA e ao ITERPA com o objetivo de atraírem investimentos do governo federal para a produção de subsistência e para defender o uso coletivo da terra, pois a demarcação aponta à extinção de possibilidades de negociação de lotes e comercialização de terras pertencentes ao grupo. Porém, há uma grande dificuldade nos trâmites legais, fruto das implicações estruturais do sistema, como aponta Leite (2010, p. 31):

as intensas mobilizações quilombolas e a lentidão dos processos de titulação das terras instauram um estado de incerteza sobre essa nova ordem. Os passos percorridos de tramitação dos processos se rendem e se submetem à cultura cartorial, que foi montada pelos donatários e para atender a seus interesses. O percurso é incerto, é definido não somente pela legislação, mas pelo jogo de forças e poderes há muito solidamente institucionalizados. Não há nenhuma garantia de que os atuais procedimentos administrativos consigam transpor as armadilhas instituídas pela máquina cartorial em seus tramites “regulares”.

<sup>6</sup> Constituição Brasileira de 1988. Disponível em [http://www.senado.gov.br/atividade/const/con1988/ADC1988\\_12.07.2016/art\\_68\\_.asp](http://www.senado.gov.br/atividade/const/con1988/ADC1988_12.07.2016/art_68_.asp).

Isto porque, no Brasil, historicamente os grupos negros conviveram com as adversidades que envolvem preconceito, exclusão, precariedade e repressão. Na atualidade, o negro ainda ocupa a maior parte do sistema carcerário do Brasil, também ocupa as favelas e periferia das cidades, e no campo enfrenta conflitos de ordens territoriais envolvendo posseiros e grileiros. Destaca-se que,

as histórias dos grupos negros rurais guardam narrativas de conflitos que advém da primeira República. Conflitos que nunca foram tratados do ponto de vista social, mas como meros casos de polícia. O tratamento dispensado a estes nas primeiras décadas após a abolição do trabalho escravo em 1888 assemelhou-se aos métodos utilizados com os praticantes da capoeira e do candomblé: a penalidade, a repressão policial, a condenação. A criminalização de certas práticas e grupos é a forma mais comumente usada para transformá-los em “foras da lei”, justificando com isto a sua exclusão social pela via da condenação penal. É desde esse lugar que muitas lideranças de grupos negros passaram a ser cassados, encurralados e banidos (LEITE, 2010, p. 30).

Portanto, os quilombos no Brasil são uma herança do século XVI e representam um movimento de resistência de uma identidade e cultura que mesmo subjugada e perseguida permaneceu como elo entre Brasil e África. São comunidades que estão localizadas em zonas rurais distantes dos centros urbanos e de difícil acesso, pois habitar e cultivar a terra nos interiores das regiões do Brasil foi uma das estratégias de sobrevivência dos povos quilombolas, o que hoje se destaca como um dos fatores que torna o acesso à educação precarizado, além da carecência de políticas públicas em geral.

### **Para (não) concluir**

Cientes da abrangência do tema aqui proposto, é importante explicitar que não se pretendeu esgotar o assunto. Este é apenas um estudo inicial que ainda tem muitas lacunas a serem preenchidas. Reconhece-se também a ausência de falas dos sujeitos que, pela dificuldade e impossibilidades de realização de trabalhos de campo mais profundos, não foram coletadas como se deve em qualquer trabalho que se proponha discutir empiricamente alguma problemática. Embora este trabalho tenha se apresentado mais conceitual, os aspectos alcançados e analisados serão ratificados agora.

A integração da Amazônia à economia nacional (e também internacional) se deu a partir de um modelo de economia de fronteira que não apenas trouxe uma série de

transformações socioespaciais, como também marcou uma geografia recente imposta pelos não-regionais. Os conflitos territoriais se acirraram quando da produção do espaço amazônico pós anos de 1960. Viu-se emergir uma série de transformações e contradições que refletem hoje os mais diversos embates relacionados à questão da terra e, por conseguinte, relacionados aos territórios e seus diferentes usos.

Envolvidos nesse cenário, as posições opostas dos diferentes sujeitos os inseriram num embate no campo político, econômico e sociocultural referente ao processo de ocupação. O Estado, populações tradicionais, imigrantes camponeses sem terra, grileiros e posseiros, mineradoras, madeireiros, dentre outros, engrossaram o quadro de disputas, cujo estopim está na marginalização e desconsideração dos povos amazônidas, suas sociabilidades regionais e práticas espaciais relacionadas à história de formação econômica e social da região.

Contudo, há populações tradicionais na Amazônia que mantêm seus territórios e (re) existem em meio às divergências de interesses e à imposição de óticas hegemônicas sobre a natureza regional, sobretudo as comunidades negras quilombolas, onde o uso da terra para fins de subsistência, somado as práticas culturais que acompanham a presença histórica da comunidade negra no campo, são elementos significativos na organização dos territórios tradicionais.

A formação dos quilombos e a demarcação das terras das comunidades quilombolas são um elemento estranho, opositor ao sistema que tenta suprimir os direitos destes povos, ainda que lhes ampare por lei. As fortes ligações com a herança, com a identidade e a tradição reforçam um caráter espacial manifestado através de uma territorialização étnica-cultural e um modo de vida específico.

Assim, a identidade das comunidades remanescentes de quilombo e, mais especificamente, de Pitimandeuá, traz a memória das atrocidades da escravidão negra no Brasil como bandeira, atuando hoje numa luta contra o racismo e pela preservação da cultura negra que ainda é permeada por preconceitos na sociedade brasileira contemporânea (MALCHER, 2009). Os elementos étnicos, imbricados com a terra – entendida como território –, contribuem para a conformação de uma identidade territorial que surge primeiro na resistência às violências de todo tipo, culminando na luta pela terra para a reprodução social do grupo (LEITE, 2000).

Tal identidade coletiva, quando ameaçada, assume a característica de resistência expressa no espaço a partir do território, pois este é continuamente refundado na luta pelo



poder entre os diferentes grupos sociais. Ora, se a terra é o meio fundamental para a reprodução social de uma identidade coletiva que, por sua vez, é criada a partir de características comuns de um modo de vida de determinado grupo, e se esta identidade coletiva é submetida a diversas violências, simbólicas ou não, e está permanentemente em alerta dado o contexto de expansão do capitalismo no campo, não pode-se pensar a necessidade da demarcação da terra e o reconhecimento do território sem relacioná-la a luta pela sobrevivência desses povos.

Nesse sentido, é importante destacar o sentido que é dado a terra. Ela corresponde a trabalho, a liberdade, a vida, a subsistência e principalmente dignidade. Pois,

Há uma dimensão da matéria que é irreduzível ao simbólico. Por mais que o capital financeiro, dito volátil, queira impor sua lógica simbólica, matemática e abstrata ao mundo há uma materialidade que concerne à produção da vida que é irreduzível a lógica financeira (GONÇALVES, 2002 apud MALCHER, 2009, p. 10).

Assim, na Comunidade Quilombola de Pitimandeuá, a condição de (re) existência da população se fortalece a partir do seu autoreconhecimento no que diz respeito à necessidade do uso coletivo da terra, à manutenção da cultura e da identidade negra e à importância da luta pela demarcação fundiária.

O território Quilombola se dá não apenas a partir das relações de poder que nestas comunidades são exercidas por suas lideranças, mas também é resultado de uma apropriação simbólico-cultural dos povos. Desse modo, a relação entre território e identidade são os principais subsídios para a presença da população negra sobre suas terras, assim como a luta pelo direito legítimo de suas demarcações, considerando-se os elementos geográficos, históricos e culturais que fazem parte desta reprodução social.

## **Referências Bibliográficas**

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. *In*: LANDER, Edgardo. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, Colección Sur Sur, 2005, p. 80-87.

CRUZ, Valter do Carmo. Territórios, identidades e lutas sociais na Amazônia. *In*: ARAÚJO, Frederico Guilherme Bandeira; HAESBAERT, Rogério. (Orgs.). **Identidades e Territórios: questões e olhares contemporâneos**. 1ed. Rio de Janeiro: ACESS, 2007, v.1, p. 93-122.

HAESBAERT, Rogério. O mito da desterritorialização. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

\_\_\_\_\_. Territórios alternativos. Niterói: Editora Contexto/Eduff, 2002.

LEITE, Ilka Boaventura. Humanidades insurgente: **conflitos e criminalização dos povos quilombolas**. In: ALMEIDA, A. W. (Org). Cadernos de debates nova cartografia social: territórios quilombolas e conflitos. Manaus: UEA Edições, 2010.

\_\_\_\_\_. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. Etnográfica, Vol. IV (2), 2000, p. 333-354.

LOPES, Carla Joelma de Oliveira et al. Quilombos contemporâneos na Amazônia: debates e contribuições geográficas. **Anais do XI Encontro Nacional da Anpege**, 2015. p. 1276-1287.

MALCHER, Maria Albenize Farias. Identidade Quilombola e Território. Comunicações do III Fórum Mundial de Teologia e Libertação, 2009.

PORTO-GOLÇALVES, Carlos Walter. Amazônia, Amazônias. São Paulo: Contexto, 2001.

SILVA, Tomás Tadeu. A produção social da identidade e da diferença In SILVA, Tomás, Tadeu (org) *Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2004.