

## ARTIGO

# HISTÓRIA, CULTURA E IDENTIDADE: OLHARES SOBRE COMUNIDADES QUILOMBOLAS NO ESTADO DO AMAPÁ

## HISTORY, CULTURE AND IDENTITY: LOOKS AT QUILOMBOLA COMMUNITIES IN THE STATE OF AMAPÁ

ELIVALDO SERRÃO CUSTÓDIO\*

SILVANEY RUBENS ALVES DE SOUZA\*\*

MARIA DAS DORES DO ROSÁRIO ALMEIDA\*\*\*

### RESUMO

O presente artigo tem por objetivo discutir sobre comunidades quilombolas no estado do Amapá. Atualmente, o quilombo está presente no debate sobre a questão agrária, e especificamente sobre a reforma agrária, e responde a um processo de luta política, substancialmente de conquistas e reivindicações dos movimentos negros organizados, desde a década de 1980. Diante desse contexto, procuramos contextualizar a luta histórica pela sobrevivência dessas comunidades tradicionais de remanescente de quilombo que se encontram muitas vezes às margens do processo de acumulação de capital, no contexto do desenvolvimento econômico bem como distantes das políticas públicas de ações afirmativas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Quilombo; História; Cultura; Identidade; Amapá.

### ABSTRACT

This article aims to discuss quilombola communities in the state of Amapá. Nowadays, the quilombo is present in the debate on the agrarian question, and specifically on the agrarian reform, and responds to a process of political struggle, substantially of conquests and demands of organized black movements, since the 1980s. contextualize the historical struggle for the survival of these traditional quilombo remnant communities that are often on the margins of the process of capital accumulation in the context of economic development as well as distant from affirmative action public policies.

**KEYWORDS:** Quilombo; Story; Culture; Identity; Amapá.

## Introdução

Falar em desenvolvimento é um exercício que se torna ainda mais complexo quando nos referimos à Amazônia e às suas populações, seja desde as grandes navegações, a partir do século XV, cuja região passou a figurar como um importante espaço a ser explorado nas ambições mercantis das potências europeias, seja na contemporaneidade onde diversos projetos desenvolvimentistas governamentais ignoraram a diversidade da região em prol de um modelo exógeno de desenvolvimento.

Nos últimos 30 anos os descendentes de africanos, organizados em associações quilombolas reivindicam o direito a permanência e ao reconhecimento legal da posse de suas terras ocupadas e cultivadas para moradia e sustento, bem como o livre exercício de suas práticas culturais, crenças e valores considerados em sua particularidade.<sup>1</sup> Assim, conhecer os problemas econômicos, educacionais, políticos e sociais que envolvem os negros e negras amapaenses na atualidade, implica conhecer um pouco da história vivenciadas por essas populações nos séculos XIX e XX. Além disso, é preciso compreender os discursos governamentais e seus projetos para a população negra, seja no passado ou na contemporaneidade.

A fundamentação literária e metodológica desta pesquisa encontra aporte teórico em Gil,<sup>2</sup> Hall,<sup>3</sup> Angrosino,<sup>4</sup> Conrado,<sup>5</sup> entre outros. Com a realização de uma pesquisa qualitativa com características exploratórias, etnográficas e de história oral, objetivamos através da pesquisa bibliográfica, análise documental e entrevista semiestruturada, apresentar algumas peculiaridades de três comunidades quilombolas localizadas no estado do Amapá.

Desta forma, o presente artigo tem como objetivo principal discutir sobre comunidades quilombolas e territórios negros no estado do Amapá, em especial sobre as comunidades de São José do Matapi, Mel da Pedreira e Conceição do Macacoari/Vila do Carmo, no que diz respeito às suas características territoriais, socioculturais e econômicas.

É pertinente ressaltar que a coleta de dados sobre as três comunidades quilombolas (entrevistas/depoimentos orais) ocorrem no período de 2015 a 2017 e foram realizadas mediante atendimento as recomendações previstas na Resolução n. 466/2012 do Conselho Nacional de Saúde que visa assegurar a vontade dos entrevistados/colaboradores em contribuir e permanecer, ou não, na pesquisa, por intermédio de manifestação expressa, livre e esclarecida.<sup>6</sup>

Destacamos que as comunidades tradicionais de remanescentes de quilombo no Amapá encontram-se às margens do processo de acumulação de capital, no contexto do desenvolvimento econômico de base agrária, à luz do sistema capitalista, mas que sonham com um “desenvolvimento”<sup>7</sup> possível, viável e adequado as suas especificidades históricas, étnicas e culturais, que tem no verde da floresta, nos desenhos assimétricos dos rios da região e nos contornos da fronteira com o platô das guianas, elementos que fazem do estado do Amapá uma especificidade única nas experiências sócio-históricas e econômicas dos grupos de remanescentes que construíram com a história do Brasil no passado e que buscam na contemporaneidade, no papel de protagonistas, uma identidade que os insiram em um lugar de destaque nos novos arranjos econômicos, sociais e culturais de uma sociedade globalizada.

## **Identidade e história: as comunidades tradicionais em busca de reconhecimento**

A identidade cultural se tornou em uma importante ferramenta de identificação de grupos sociais e/ou étnicos e suas respectivas lutas, no contexto de um mundo globalizado mediado por políticas neoliberais que ressignificam conceitos e ampliam velhas práticas de exploração de regiões e populações. E, é nesse processo que diversas comunidades tradicionais buscam em suas memórias, a caracterização de suas identidades coletivas, procurando construir uma narrativa histórica que garanta, não somente a sua existência, mas sobretudo o seu desenvolvimento socioeconômico e cultural diante de rápidas e profundas transformações na contemporaneidade.

Neste contexto, o ponto de partida para a compreensão política da importância das comunidades tradicionais, bem como dos diversos grupos que compõem a sociedade brasileira, se encontra na Constituição Federal de 1988<sup>8</sup> que confere, segundo Dalva Maria Mota e Heribert Schmitz,<sup>9</sup> o reconhecimento institucional do Estado Brasileiro aos direitos de diversos grupos não só ao território, mas principalmente ao uso dos recursos naturais, a partir de uma compreensão da importância dos diversos grupos sociais e étnicos e suas identidades coletivas para a sociedade brasileira.

Assim, as comunidades tradicionais de remanescentes de quilombo ganham reconhecimento e importância no âmbito institucional, já que a existência e reconhecimento dessas comunidades advém de um processo histórico anterior a Carta Magna de 1988, principalmente no contexto da região amazônica. Então vejamos que, já no período colonial, as disputas

do jogo geopolítico estabelecido na região Amazônica, possibilitaram aos africanos e seus descendentes uma maior mobilidade espacial e de resistência, como nos informa Flávio dos Santos Gomes:

Devido as suas situações geopolíticas, as capitânicas do Grão-Pará e do Rio Negro, na Amazônia, divisavam com territórios coloniais sob domínios espanhol, inglês, holandês e francês. O cenário principal para esses ‘bumeranges’ era a região de Macapá, na capitania do Grão-Pará, que limitavam-se com a Guiana Francesa. Havia ali uma constante motivação de fugas de escravos e formação de quilombos desde o primeiro quartel dos setecentos.<sup>10</sup>

Mobilidade e resistência que, por sua vez, permitiram a formação de quilombos e mocambos no espaço do território amazônico. Pois, o “destino” natural do negro fugido era o mocambo.<sup>11</sup> Gomes,<sup>12</sup> destaca que a fuga de escravos e a formação de quilombos e mocambos era um problema crônico a ser enfrentado pelas autoridades imperiais, no qual se observa uma grande movimentação ocasionada pelo que o autor convencionou chamar de “Bumerangue quilombola”, o que seria a constante troca de informações, produtos e experiências, e por que não falar, também, de solidariedades, entre essas populações “fugidas”, nessa imensa região de fronteiras localizada na Amazônia.

Gomes<sup>13</sup> corrobora para pensar o quilombo, não como um lugar isolado do mundo a sua volta, mas como um lugar onde havia um movimento de ida e volta, seja de informações e/ou produtos, transformando-se, assim, em um catalisador e de intensa fomentação de ideias, sendo que estas eram as mesmas que circulavam pelos portos de todo

o mundo em um processo contínuo de troca de “produtos” entre metrópoles e colônias.

Portanto, para entender a presença africana na Amazônia, é preciso também compreender os diversos contextos de lutas que esses indivíduos foram capazes e, continuam sendo, de se adaptarem a um conjunto de situações e, sempre que possível, desenvolver suas próprias lógicas de resistência, seja na criação de quilombos e mocambos,<sup>14</sup> seja na construção de uma territorialização, surgida a partir do uso do espaço geográfico e seus recursos naturais,<sup>15</sup> seja na luta por garantias de direitos coletivos ora negados pela omissão do Estado brasileiro.<sup>16</sup>

Eventos históricos de grande relevância para a Amazônia e em especial para a Região do Cabo Norte, atual estado do Amapá, como a construção da Fortaleza de São José de Macapá<sup>17</sup> e a Cabanagem,<sup>18</sup> nos apresenta pela história social, um conjunto de conflitos que extrapolam os aspectos puramente econômicos e adentram ao campo cultural e social, demonstrando a complexidade do processo de ocupação geográfica da região, que transfere para a contemporaneidade um novo contexto de luta, que no caso de comunidades tradicionais de remanescentes de quilombo, mesmo que ressemantizado e sob garantias constitucionais, ainda congregam a essência de uma identidade coletiva que tem na história social da Amazônia uma memória histórica de lutas pela sobrevivência.

Assim, o território de remanescente de quilombo deve ser compreendido como um espaço pleno de direito, cheio de conquistas e histórias, pois segundo Milton Santos<sup>19</sup> o espaço deve ser considerado como uma totalidade, a exemplo da própria sociedade que lhe dá vida, ou seja, “o espaço deve ser considerado como um conjunto de funções e

formas que se apresentam por processos do passado e do presente”, isto é, “o espaço se define como um conjunto de formas representativas de relações sociais do passado e do presente e por uma estrutura representada por relações sociais que se manifestam através de processos e funções”.

O conceito de “espaço” de Milton Santos <sup>20</sup> traz para a contemporaneidade uma representação adequada para se pensar o conjunto de elementos que representam os remanescentes de quilombo e seus saberes, no contexto de um espaço geográfico, constituído pela sua história e preservada pelas manifestações culturais, já que o mesmo seria “o resultado de uma práxis coletiva que reproduz as relações sociais, (...) o espaço evolui pelo movimento da sociedade total”. <sup>21</sup> Logo, há um movimento contínuo que garante aos indivíduos uma memória viva pertencente a um espaço, e no caso dos afrodescendentes, o quilombo se apresenta como uma possibilidade real de experiências vividas coletivamente, capaz de atribuir uma identidade única a esses indivíduos.

Contudo, não podemos deixar de citar as importantes legislações como: 1) Constituição Federal de 1988, através do art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, que reconhece a importância das comunidades tradicionais e seus modos de vida para a formação da sociedade brasileira; 2) Portaria nº 025/1995 da Fundação Palmares, que apresenta normas para a identificação e delimitação de comunidades de remanescentes de quilombo; 3) Portaria nº 307/1995 do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) que permite demarcar e titular terras da União. Além das Instruções Normativas do INCRA: 16/2004, 20/2005, 49/2008, 56/2009 e 57/2009. Todas essas Instruções Normativas

buscaram nortear os procedimentos de notificação, reconhecimento, delimitação e titulação dos territórios quilombolas.<sup>22</sup>

Portanto, neste trabalho utilizaremos a denominação “remanescentes de quilombo” para os afrodescendentes que compartilham experiências históricas além do uso coletivo das terras, haja vista, que a expressão “remanescente das comunidades de quilombos”, que emerge na Assembleia Constituinte de 1988, e “é tributário não somente dos pleitos por títulos fundiários, mas de uma discussão mais ampla travada nos movimentos negros e entre parlamentares envolvidos com a luta anti-racista”.<sup>23</sup> Todavia, pensar o território tradicional quilombola é também nos remeter aos conceitos históricos que, segundo Ilka Boaventura Leite, sofreu várias modificações ao longo do tempo e:

O quilombo constitui questão relevante desde os primeiros focos de resistência dos africanos ao escravismo colonial, reaparece com a Frente Negra Brasileira (1930/40) e retorna à cena política nos anos 70, durante a redemocratização do país. Trata-se, portanto, de uma questão persistente, tendo na atualidade importante dimensão na luta dos afrodescendentes.<sup>24</sup>

Assim, o quilombo mais do que uma simples nomenclatura ressemantizada tornou-se em uma importante identidade, escolhida pelos membros dessas comunidades tradicionais remanescentes no processo histórico, de caráter mais político que genealógico na contemporaneidade, pois de acordo com Stuart Hall,<sup>25</sup> a identidade se apresenta enquanto escolha de caráter político, no âmbito dos indivíduos que visa atribuir um pertencimento coletivo. Logo, a luta por garantias de direitos coletivos, como acesso ao título definitivo de seus territórios, assim como uma

educação de qualidade, dentre outros, têm nas políticas de reparação histórica um elemento que uni as comunidades de remanescentes de quilombos e atribui uma memória histórica com forte caráter identitário.

Neste contexto, Amaral<sup>26</sup> destaca que os novos estudos sobre a temática do quilombo na contemporaneidade, possibilitaram o surgimento de novos conceitos acerca do termo quilombo no meio social de produção do conhecimento, tais como: quilombo, mocambo, quilombo contemporânea, comunidade negra, comunidade rural negra, comunidade afrodescendente, terra de preto, terra de santo, bairro rural negro (ou de negros), dentre outros. Contudo, todos eles estão carregados de valores, ideologias e representações simbólicas, além de conflitos relacionados a classe, raça e ideologias políticas.

Diante desse contexto, consideramos importante a adoção de um conceito de quilombo que foge ao caráter histórico estático que nos remete a uma caricatura de isolamento e segregação. E se encaixa, segundo Cunha Jr,<sup>27</sup> em um conjunto mais amplo de significados, que inclui inclusive o conceito de identidade. Portanto, o quilombo na contemporaneidade deve ser compreendido em sua totalidade, seja pelos aspectos sociais e culturais, quanto políticos e identitários, cuja caracterização leve em consideração elementos como etnicidade, território e mobilização política.<sup>28</sup>

### **Quilombos no Amapá: sujeitos de direitos históricos, culturais e fundiários**

O direito à terra dos remanescentes de quilombo pode ser identificado como um direito fundamental cultural (art. 215 da Constituição Federal de 1988),<sup>29</sup> que se liga à própria identidade de cada membro da

comunidade. Não é qualquer terra que interessa ao remanescente das comunidades quilombolas, mas sim a terra na qual mantiveram alguma autonomia cultural, social e conseqüentemente a autoestima. Com base nisso, entende-se que não é apenas o direito dos membros de cada comunidade de remanescentes de quilombo que é violado quando se permite o desaparecimento de um grupo étnico. Perdem também todos os brasileiros, das presentes e futuras gerações, que ficam privados do acesso a um modo de criar, fazer e viver, que compunha o patrimônio cultural do país - art. 215, *caput* e inciso II, da Constituição Federal de 1988.<sup>30</sup>

Em se tratando especificamente do estado do Amapá, observamos no Quadro Geral de Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQs) atualizado em 2017, que destas, 40 comunidades já foram certificadas pelo autoreconhecimento.<sup>31</sup> Segundo Marcelo Gonçalves da Silva,<sup>32</sup> no Amapá, acompanhando o movimento nacional, pela força e atuação dos movimentos sociais negros, especialmente por meio da Coordenação Estadual de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas do Amapá (CONAQ-AP) em 2011, 138 comunidades quilombolas já haviam sido identificadas em todo estado. Destas, 4 comunidades conseguiram o título de propriedade de seu território emitida pelo INCRA, são elas: Curiaú, Mel da Pedreira, Conceição do Macacoari e São Raimundo do Pirativa.<sup>33</sup>

Mesmo com todas as dificuldades e desafios que as comunidades de remanescentes de quilombo enfrentam no Amapá para o reconhecimento de suas terras como, por exemplo: conflitos internos nas comunidades que passam por processo de reconhecimento dos seus territórios, demora na regularização de suas terras, avanço da exploração de algumas empresas que

tentam se instalar em suas áreas. Além dos entraves políticos e institucionais, comunidades quilombolas de todo o Brasil, de tradição essencialmente oral, essas comunidades também enfrentam dificuldades para comprovar sua presença ancestral nas áreas que reivindicam. Em alguns casos, sofrem até ameaças de morte enquanto aguardam pela homologação de seus territórios.

Observamos que a lentidão no andamento desses processos nos órgãos competentes é resultante também de vários fatores. Entre eles, destacamos alguns que consideramos relevantes: a) falta de mão de obra especializada; b) falta de estrutura logística mínima para a execução dos trabalhos; c) corte e redução no orçamento; d) desinteresse político quanto à questão de regularização de terras quilombolas, entre outros.

O INCRA/AP possui uma estrutura mínima de pessoal e logística disponível para este trabalho, contando muitas vezes com a parceria da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP) para a elaboração de laudos antropológicos. Vejamos a partir de agora algumas peculiaridades das três comunidades quilombolas no estado do Amapá já citadas anteriormente: a) São José do Matapi; b) Mel da Pedreira; c) Conceição do Macacoari/ Vila do Carmo.

### **O quilombo de São José do Matapi: peculiaridades socioculturais e econômicas**

A Comunidade de Remanescente Quilombola São José do Matapi, se localiza no município de Macapá, no Distrito do Coração, à margem esquerda do rio Matapí, afluente do rio Amazonas. O território é

reconhecido e certificado, mas ainda não possui o título definitivo de posse do território, pois espera pela demarcação da área que ainda está em processo junto ao INCRA, contudo, há uma demarcação provisória da área, cuja origem remota à década de 1990, quando Bonifácio Mendes da Silva, agricultor, solteiro e analfabeto recebeu a concessão, através do INCRA para residir e produzir em uma área de 120 hectares de terras devolutas da União, hoje reclamada pela comunidade como território remanescentes de quilombolas.

Atualmente a comunidade é formada por 30 famílias, todos com parentescos consanguíneos e o território, que está próxima ao perímetro urbano, apresenta um contexto de conflitos resultante do crescimento desordenado de áreas urbanas do entorno, haja vista, que a comunidade sofre os efeitos de uma potencialização do processo de segregação espacial, pois é uma problemática resultante da falta de planejamento urbano em áreas em expansão no contexto urbano-rural. Diante dessa realidade, a comunidade de remanescente quilombola São José do Matapi está localizada em uma área de expansão das duas principais cidade do Estado do Amapá - Macapá e Santana, cuja área apresenta uma dinâmica de zona de transição, onde há o entrelace de diferentes atividades que disputam o uso do solo, o que corrobora para a potencialização do surgimento de áreas de ocupação ilegal nos limites do território da comunidade.

Sobre a presença do poder público na área, percebemos que há poucos serviços e aparelhos de Estado no perímetro, dentre eles merece destaque o prédio abandonado da Escola Estadual David Miranda dos Santos, atualmente a mesma está funcionando em um prédio alugado distante do núcleo da comunidade. O centro comunitário, que fica ao lado

do prédio da escola, se encontra bastante deteriorado, mas ainda é utilizado para reuniões e atividades culturais.

Quanto aos demais serviços públicos, a energia elétrica chega até as casas dos comunitários, através de instalações improvisadas, a água não é do sistema público, e a assistência médica é oferecido pelo posto de saúde municipal que se localiza na comunidade do Coração. A percepção de pouca presença do poder público na área acontece logo na chegada à comunidade, pois o acesso à mesma é realizado por um ramal sem cobertura asfáltica, mesmo estando a poucos quilômetros de uma das principais vias do Estado, a AP-020 também conhecida como “Duca Serra”.

Quanto aos serviços de assessoria técnica na área agrícola, analisamos o “Plano de Ação”<sup>34</sup> do Instituto de Desenvolvimento Rural do Amapá (RURAP), escritório do município de Santana, que atende a comunidade, onde apresenta uma projeção de atendimento a 30 famílias pela extensão rural através de cursos. No entanto, em todo o “Plano de Ação de 2017” não há indicação de atividades agrícolas e/ou produção na comunidade São José do Matapi, o que há, é apenas um indicativo de um curso de manejo de açaí.

Contudo, ao que parece, há pouco ou nenhum diálogo entre os agentes públicos e a comunidade, já que membros da diretoria da associação, em entrevista, afirmaram que os comunitários deixaram de fazer uso da extração do açaí para atividades comerciais, pois alegam haver uma maior restrição sob a área de coleta do fruto, influenciada por vários motivos, dentre eles a ocupação e desmatamento das áreas de extração do fruto nos limites da comunidade. Fato que pode ser melhor descrito pela

informação de que os extensionistas agrícolas, que atendem a comunidade, e estão lotados no município de Santana, não tiveram condições de fazer uma visita durante todo o ano de 2016, e sem previsão para o ano de 2017, mesmo que conste no Plano de Ação um curso para os comunitários.

Neste ponto, nos parece que a comunidade começou a sentir os efeitos das transformações ocorridas no entorno com as ocupações ilegais, já que pelos relatos da diretoria da comunidade, há indícios de que as atividades reprodutivas de caráter extrativista começaram a ser afetadas, como a extração do fruto do açaí, em decorrência das novas dinâmicas de ocupação da área do entorno.

Sobre as manifestações religiosas e culturais, é importante destacar que a comunidade São José do Matapi sofreu ao longo do tempo uma descaracterização em função das transformações ocorridas no seu entorno (ocupações desordenada, assentamentos e instalação de empreendimentos), contudo, há uma busca em (re)construir os laços culturais, ancoradas principalmente na memória dos comunitários mais idosos e resgatados pelos mais jovens como um importante elemento de suas identidades coletivas.

A comunidade conta com uma capela em seu território, onde se realizam missas à cada quinze dias com a presença de um padre visitante, além disso a comunidade busca garantir a realização não só dos festejos em homenagem a São José, padroeiro da comunidade, que acontecem em maio e outubro, como também a dança do Marabaixo<sup>35</sup> em diversos momentos festivos, sendo que essas manifestações se inserem no contexto do catolicismo popular, uma prática muito comum em algumas comunidades tradicionais de remanescentes de quilombolas.

Ao analisar as políticas públicas para as comunidades tradicionais Mota e Schmitz argumentam que a Constituição de 1988 apresenta um paradoxo, pois o modelo de desenvolvimento descrito no texto constitucional vai de encontro ao reconhecimento das comunidades tradicionais, chegando a se tornar uma ameaça à reprodução dessas comunidades tradicionais.<sup>36</sup>

No universo de diversas políticas públicas destinadas as comunidades tradicionais com o objetivo de redução da pobreza e, por consequência, o desenvolvimento da agricultura familiar, escolhemos para este tópico de discussão, o Programa de Aquisição de Alimentos (PAA), por considerar este um importante programa de mercado institucional, cuja abrangência vai da produção à comercialização.

No estado do Amapá, o PAA, está presente nos 16 municípios e em mais 2 distritos, gerando renda para aproximadamente 1071 agricultores familiares e beneficiando 225 entidades assistenciais, onde a operacionalização do programa, começou a ser executado em 2015, pelo governo do estado do Amapá, através da RURAP.<sup>37</sup> De acordo com as informações coletadas e analisadas, junto a órgãos públicos e em entrevista com os representantes da comunidade, há um cenário desfavorável à comunidade quilombola São José do Matapi, pois a mesma nunca participou do programa desde a sua implementação no estado do Amapá, o que poderia ocorrer na modalidade “compra com doação simultânea”.<sup>38</sup>

O PAA trouxe importantes transformações e até mesmo, novas possibilidades para a agricultura familiar, resgatando iniciativas regionais significativas, fortalecendo a identidade cultural, autonomia e autoestima das comunidades marginalizadas pela economia convencional e pela política

agrícola tradicional.<sup>39</sup> No entanto, a inclusão da comunidade de remanescentes São José do Matapi no PAA, ainda aparece como um grande desafio, onde barreiras como a burocracia, falta de infraestrutura básica e até de informações sobre essa e outras políticas públicas, contribuem para tornar o tão almejado desenvolvimento da agricultura familiar em um sonho distante.

### **O quilombo do Mel da Pedreira: retratos do cotidiano**

A Comunidade de Remanescentes de Quilombo do Mel da Pedreira (CRQMP) existe desde 1954, sendo que no ano de 1968 passou a se declarar protestante, particularidade essa que marca a identidade desta comunidade, pois foi a única no estado do Amapá reconhecida e titulada como uma comunidade quilombola evangélica.

Quanto ao quantitativo de moradores da CRQMP, mais de 28 famílias moram na localidade, porém este quantitativo vem variando nos últimos anos, devido a constante migração dos mais jovens para a zona urbana em Macapá-AP. O motivo se dá pelo prosseguimento de seus estudos e melhor qualidade de vida. A maioria dos quilombolas nasceram na comunidade, exceto os primeiros ocupantes que vieram de outras comunidades afrodescendentes do próprio Estado. A seguir, tecemos algumas considerações a respeito de alguns aspectos que consideramos relevantes para o entendimento desta discussão.<sup>40</sup>

## **Aspectos históricos, socioculturais e econômicos: garimpando vestígios da memória local**

A preservação da memória é um tema que vem se destacando nos últimos anos, principalmente quando se trata da preocupação com a conservação e registros da memória oral. Somos conhecedores de que a memória de um povo está baseada não somente nas recordações do passado, mas sob as influências exercidas por várias instituições como, por exemplo, a família, a religião, a comunidade local, dentre outras organizações sociais. Assim, o trabalho de reconstrução da memória se dará sempre a partir do coletivo, isto é, das noções comuns de um povo. Para Maurice Halbwachs,

[...] não é suficiente reconstituir peça por peça a imagem de um acontecimento do passado para obter uma lembrança. É necessário que esta reconstrução se opere a partir de dados ou de noções comuns que se encontram tanto no nosso espírito como no dos outros, porque elas passam incessantemente desses para aquele e reciprocamente, o que só é possível se fizeram e continuam a fazer parte de uma mesma sociedade.<sup>41</sup>

Portanto, salvaguardar a memória quilombola é preservar a memória histórico-cultural desse povo que por muitos anos esteve esquecida, mas viva na memória dos moradores mais antigos dos quilombos do Amapá. Para isso se faz necessário um preâmbulo histórico da CRQMP.

A CRQMP nasceu há mais de sessenta anos. Seus fundadores foram o senhor Antônio Bráulio de Souza e sua mulher Auta Augusta Ramos de Souza (já falecidos), ambos descendentes de negros escravizados. É

pertinente ressaltar que este resgate da memória local está fundamentado de acordo com os relatos orais e documentos primários de posse dos entrevistados: Participante I, Participante H e Participante J – os três atuais quilombolas considerados pela comunidade como os principais narradores, detentores e guardiães da memória da CRQMP.

De acordo com os relatos, observamos que o Participante H, antes da conversão, era católico, e costumava frequentar as festas religiosas católicas que aconteciam nas comunidades de São Pedro dos Bois e de São Raimundo, mas depois que passou a morar na CRQMP começou a sentir desejo e curiosidade em conhecer a Bíblia Sagrada. Um dia depois de algumas visitas de uma senhora vinda da cidade de Altamira, município do estado do Pará, em um culto em sua casa, autorizado por ele, o Participante H e seu irmão se converteram ao protestantismo. Uma semana depois, sua esposa também se converteu. Daí em diante outras pessoas foram se convertendo a referida religião. Antônio Bráulio de Souza, antes de 1968, era devoto de Santo Antônio, resoluto de ladainha, praticava a pajelança e de vez em quando, fazia consultas aos “espíritos” para atender pedidos de pessoas que o procuravam na comunidade.

Sobre as festas de santos católicos celebradas na comunidade, o Participante H afirma que eram “as festas do São Raimundo, a festa do São Sebastião, a festa de São Pedro”. Dentre os diversos quilombos existentes e/ou reconhecidos no estado do Amapá, nunca um quilombo sofreu tanta influência e/ou interferência em sua cultura como a CRQMP.

Em relação à estrutura e organização econômica, os moradores da CRQMP trabalham na produção extrativista, pois ainda vivem da pesca, da caça, da coleta de raízes e frutos. Além disso, trabalham na produção de mel

com abelhas sem ferrão, produção de farinha, produção agrícola (plantação de milho e abacaxi) e criação de animais (porcos, búfalos, galinhas e peixes).

Alguns moradores também desenvolvem o artesanato em pequena escala para venda e/ou consumo próprio. Na comunidade não há distinção entre mulheres e homens quanto à participação no trabalho das atividades de produção na comunidade, pois trabalham unidos com respeito e cooperação. Ressaltamos que esses trabalhos desenvolvidos na CRQMP, citados anteriormente, muitas vezes são voltados apenas para o consumo da população local, devido à comunidade enfrentar dificuldades na falta de apoio logístico e econômico para fazer o escoamento desses produtos. Além disso, a CRQMP fica distante do centro comercial da cidade de Macapá.

A infraestrutura na comunidade é quase inexistente. Embora o fornecimento de energia elétrica seja de 24 horas continuamente. O sinal de telefonia de celular é muito fraco e o acesso à informação é obtido principalmente por meio de rádio e TV. Sobre a questão de transporte, a comunidade utiliza canoas, carro ou moto (transporte próprio ou de terceiros) para se locomoverem até lugarejos próximos, ou para ir até a zona urbana do município. Não existe rede de esgoto, nem tampouco coleta de lixo. A oferta de serviços de saúde é inexistente. O posto de saúde mais próximo fica em outra comunidade denominada de São Pedro dos Bois.

Esses problemas e dificuldades enfrentados pela comunidade nos fazem refletir sobre os estudos de Alain Touraine quando questiona a abordagem cultural que não contempla a economia. O autor nos ensina que falar de uma cultura sem mencionar os aspectos econômicos, é colocar mais peso na vida do pobre.<sup>42</sup> Para o autor, “o enfraquecimento dos valores e

das normas comuns acaba resultando no triunfo dos mais fortes e no aumento das desigualdades sociais”<sup>43</sup>. O autor fala ainda da importância de compreendermos os movimentos sociais - neste caso, as comunidades quilombolas - como movimentos que constroem sua própria identidade, movimentos de ações coletivas, que buscam alcançar mudanças, promovendo assim melhores condições de vida para a comunidade.<sup>44</sup>

Outra característica presente no imaginário dos moradores diz respeito à preocupação com a preservação ambiental. Percebemos que a natureza sempre esteve ligada ao campo religioso, não pela sua magia e mistério, mas devido à natureza ser caracterizada como algo sagrado, separado do profano, sendo objeto de uma crença definida. É por isso que a identidade quilombola da CRQMP está muito ligada à questão religiosa e a relação com a posse da terra.

Ao perguntarmos aos participantes da pesquisa sobre a questão da identidade quilombola, sobre o que significava para eles ser quilombola, alguns responderam que:

[...] é a nossa raiz, somos descendentes de africanos [...]. Somos vistos hoje de uma forma melhor [...] hoje nós temos esse reconhecimento legal perante a lei que nos garante a segurança das nossas terras [...]. Então hoje por sermos quilombola é uma questão de orgulho (PARTICIPANTE B).

[...] A gente valoriza muito isso porque a origem nossa vem daí do quilombo né [...] A gente fica muito feliz porque muita gente é quilombola e fica negando a raça, a cor, mas nós ficamos felizes né a gente dá valor nas nossas origens (PARTICIPANTE C).

Primeiro, a alta afirmação das minhas origens de onde eu vim, o que eu sou, da minha consciência, essa minha alta afirmação. Tem haver totalmente com isso, com a minha origem, de onde eu vim, quais são nossos

costumes, ser quilombola pra mim é isso (PARTICIPANTE D).

Essas afirmações ora mencionadas demonstram que para os participantes da pesquisa, a questão do que é ser quilombola é uma questão de orgulho, uma questão que está muito ligada ao reconhecimento e titulação da terra, das origens e da autoafirmação da identidade negra.

### **O quilombo de Conceição do Macacoari: peculiaridades socioculturais e econômicas da Vila do Carmo**

A Vila do Carmo do Macacoari está localizada no estado do Amapá no extremo norte do Brasil, na Amazônia brasileira, no município de Itaubal do Pírrim, na margem direita do rio Macacoari, a 115 quilômetros da capital Macapá, em terra firme, com bioma natural de cerrado amapaense e floresta de transição, espaço bastante disputado atualmente pelo agronegócio para a plantação de grãos. Na comunidade tradicional ribeirinha da Vila do Carmo do Macacoari vivem 97 famílias. Ela está situada na margem direita do rio Macacoari, tem a pesca como uma das atividades produtivas e de autoconsumo, logo, o seu modo de vida está intrinsecamente relacionado às marés (enchente e vazante do rio).<sup>45</sup>

A vila está bem próxima do Quilombo de Conceição do Macacoari, também no rio Macacoari (na margem esquerda, fazendo parte do município de Macapá). Está a aproximadamente 4,6 km do Quilombo de São Miguel, a 13 km da sede do município de Itaubal e a 16 quilômetros da localidade de Curicaca. São comunidades com as quais mantém vínculo de parentesco. Esse vínculo se dá pelo fato de o Carmo ser a mais antiga, e,

com a atividade agropastoril, atraiu pessoas para o trabalho com o gado e pela localização da escola.

Nas comunidades tradicionais amazônicas, as festas de santo, religiosas profanas,<sup>46</sup> são muito fortes. Na Vila do Carmo do Macacoari são festejados dois santos: São Sebastião, em 20 de janeiro e Nossa Senhora do Carmo, em 16 de julho, chamadas de religiosas profanas pela mistura de fé, a comida e festa, as mulheres negras sempre estiveram à frente da organização. A manifestação cultura do Marabaixo resiste como prática cultural, com um grupo infantil, criado em 2014, que faz apresentações em datas comemorativas (dia das mães, pais) e em eventos escolares.

Segundo Ângela Maria da Silva Gomes,<sup>47</sup> os quintais rurais se encontram em tornos das casas e caracterizam-se por uma rica biodiversidade, pelo respeito aos ciclos e pela utilização de mão de obra familiar, com grande presença de mulheres. Por outro lado, a plantação de grãos de soja, instalada desde 2013, avança para o centro da Vila. Em vista disso, a Comunidade Tradicional Negra Ribeirinha Vila do Carmo do Macacoari está sobre ameaça. O impacto ambiental, social, cultural desses projetos de grãos na Vila do Carmo é imensurável, a derrubada das matas destruiu áreas de roçados e plantações centenárias, além do mais, as cercas e portões no cadeado impedem o acesso dos moradores extrativistas às matas para a catação de frutos, como a bacaba.

### **Vila do Carmo do Macacoari: território liderado por mais de 50 anos por mulheres negras criadoras de gado e roceiras**

Em seus estudos sobre a mulher negra no período da escravidão Amazônica, Benedita Celeste de Moraes Pinto<sup>48</sup>, destaca Felipa Maria Aranha, que liderou o quilombo do Mola ou Itapocu, na Região de Tocantins, território formado por mais de 300 pessoas, na segunda metade do século XVIII. Muitos territórios negros tradicionais da Amazônia, as mulheres negras lideraram suas comunidades. Porém, essas histórias ficaram perdidas ao longo do tempo, como na Vila do Carmo do Macacoari, como não são vistas, não são lembradas, por isso, a historiografia amazônica tem raras informações sobre esta temática.

Na história oficial do estado do Amapá, há uma lacuna no papel e na contribuição da mulher negra no período da escravidão e no pós-abolição, quando se busca na memória dos municípios raramente se encontram informações relativas ao protagonismo da mulher negra. Nos raros registros escritos sobre a Vila do Carmo do Macacoari, não constam as contribuições das mulheres negras, mesmo sendo elas partem do processo de construção histórica da comunidade. As narrativas orais contam que as histórias da Vila sempre giram em torno de nomes das grandes famílias, ocultando as mulheres negras. No entanto, foram cumeeira e esteio da comunidade.

Ao analisarmos as entrevistas das interlocutoras deste estudo, constatamos que o protagonismo da mulher negra era muito expressivo, devido ter tido várias lideranças femininas que foram relevantes para construção do lugar, as quais chamamos de pioneiras. E que as atividades estavam relacionadas principalmente a posição social e a diversidade do lugar: área de Terra Firme (teso) e Mata de Várzea no mesmo território ao modo de vida. Saberes: mata, terra, água, e o dom das mãos.

Para descrever o pioneirismo das mulheres negras naquele território, o direito à terra e o latifúndio, o protagonismo nos quintais e nas roças de toco, os usos da mata, do rio, e como que as mulheres negras foram ocupando esse território, buscamos o diálogo com a questão de raça e classe social, nas visões de Ângela Davis e Mônica Conrado.

Segundo Ângela Davis<sup>49</sup> é preciso refletir bastante para perceber as intersecções entre raça, classe e gênero, uma vez que são categorias mútuas e outras cruzadas. Enquanto Conrado<sup>50</sup> afirmar que “não se fala de gênero sem recorte racial e de classe”. E questiona: “de que mulher estamos falando afinal?”. Porque na opinião da autora, “quando a temática é mulher negra amazônica é preciso entender e compreender as histórias protagonizadas, porém oficialmente apagadas”.

Assim, para analisar o território de qualquer grupo, portanto, precisamos de uma abordagem histórica que trate do contexto específico em que surgiu e dos contextos em que foi difundido e/ou afirmado. Logo, percebemos que a análise da questão de gênero, raça e classe como categorias conjuntas na Vila do Carmo do Macacoari perpassa pelo seu processo de ocupação, uma vila fundada no século XIX por negros escravizados, “pobres” e ocupada por negros de posse, um território negro com estratificação social.

Diante desses fatos, percebemos que naquele território haviam duas categorias de mulheres negras pioneiras: as negras de posse: as criadoras de gado e as negras sem posse: as roceiras. Logo, podemos identificar na Vila do Carmo duas formas de poder e protagonismo de mulheres negras. O primeiro através das posses herdadas, quando os homens morrem (pai e maridos), as mulheres suas herdeiras (Antônia Nery da Silva,<sup>51</sup> Ana

Claudina da Silva Picanço<sup>52</sup> e Porfíria Thereza Machado<sup>53</sup>) passam a se intitular as “donas”. O casamento foi o que lhes permitiu ascender socialmente. Tinham posses, sabiam ler e escrever, criavam gado e isso significava um elemento de distinção na comunidade. Assim, por mais de cinquenta anos comandaram esse território, de 1926 a 1978, quando morre a última pioneira posseira.

Para quem pedia para morar, elas concediam a terra, mas não o direito de propriedade, assim determinavam o momento de em que a pessoa deveria sair, normalmente dispensavam, ou seja, expulsavam quando de alguma forma sentiam-se ameaçadas. Há um indicativo do reconhecimento do direito consuetudinário (costume) estabelecidos entre essas pessoas, mas que precisa ser melhor abordado no futuro. Assim, colocamos um novo olhar sobre elas, mulheres letradas,<sup>54</sup> mesmo estando em um lugar de privilégio, eram mulheres negras que gerenciavam o espaço doméstico e repentinamente assumem a posição de liderança em pleno regime patriarcal.

E quem sabe operavam dessa forma para se impor contra o regime patriarcal local e do estado do Pará e garantir a posse do território. Não encontramos escritos sobre essa temática, mas há relatos que, após a morte dos maridos, as terras eram confiscadas pelo governo do estado do Pará. Essas mulheres, para não perder o status social adquirido e manter a hierarquia social, agiam dessa maneira, inclusive com outras mulheres negras que coabitavam nesse espaço, cujos maridos trabalhavam nas fazendas.

Ao olhar essas mulheres pelas nuances de gênero, raça e classe, identificamos a condição social e muitas intersecções entre elas e que, no mesmo território, as oportunidades eram diferentes. Para Ângela Davis,<sup>55</sup> a

mulher negra adquire mais visibilidade quando se trata de classe média. As posseiras foram mulheres de muito prestígio e conviveram na elite amapaense. Realizaram muitos batismos e casamentos em Macapá, Macacoari, Ambé, Santo Antônio e Abacate da Pedreira.

Neste mesmo território constituíram-se outras lideranças negras femininas, e também muito respeitadas (sem posse de terras e roceiras) algumas também viúvas e outras por que possuíam saberes, os dons das mãos que lhes davam o poder e certa hierarquia, como as parteiras, rezadeiras e curandeiras também eram tidas pela comunidade como mães de todos, algumas por serem mais velhas. Mesmo sem ter a posse da terra, tinham na roça de toco sua principal atividade de subsistência, protagonizaram na “cultura de comercialização nos rios” se deslocavam em pequenas montarias<sup>56</sup> para comercializarem na foz do rio Macacoari, onde trocavam suas mercadorias (farinha) com as comunidades vizinhas e relacionam-se com as roceiras por meio de serviços domésticos e varrição de quintais, em troca recebiam um aparelho de roupa no período da festa de santo.

Sabidamente elas foram ocupando o território por meio de seus saberes e fazeres entrelaçados por redes, “redes de cuidados entre mulheres negras macacoarienses”, seus conhecimentos e suas mãos foram os principais instrumentos desta tessitura; fortaleceram-se e transformaram-se em mulheres sábias e aguerridas, ainda que com suas diferenças. Sobre esta questão, Gonzalez<sup>57</sup>, diz que a “solidariedade” que entrelaça essas redes de cuidados de mulheres negras amazônicas é uma particularidade do feminismo negro ancestral, por isso, seus fios são fortes. Corroborando com a autora, entendemos que a luta e o desejo comum, a solidariedade, o

conhecimento da natureza e as práticas com as mãos foram elementos estruturantes do feminismo afro-amazônico de mulheres negras da Vila do Carmo.

A solidariedade como elemento estruturante do feminismo negro ancestral levou roceiras e posseiras diante da falsa promessa do governador da época de construir uma escola na localidade tomaram a iniciativa e inauguraram a escola comunitária em 1949, na sala da casa da posseira Antônia Nery, onde permaneceu durante três anos, até a inauguração da primeira Escola Rural de Rio Macacoari.<sup>58</sup>

A Escola comunitária quebrou o privilégio do contato com a leitura e escrita. Ainda muito cedo, meninas negras filhas das posseiras saíram da vila para estudar em Macapá em escolas particulares, passando a morar em casas de parentes, e outras, as órfãs, foram internadas na Escola Doméstica, enquanto as filhas das roceiras, sem lápis e papel aprendiam a escrever seus nomes grifando com facas em cuias (cabaças).

A escassez de escolas na região expulsa muitos jovens para a capital para viverem em condições precárias. Deixam para trás rios que expressam o mundo em que vivem: as brincadeiras, a lavagem de roupa, o transporte, a pesca, as histórias e lendas locais ganham significado que se traduzem amazônicas.<sup>59</sup>

Essas e outras histórias estão presentes nas memórias de mulheres negras mais velhas da vila. Para Ângela Davis,<sup>60</sup> as experiências das mulheres negras precisam ser visibilizadas para desmistificar os estereótipos criados ao longo do tempo. Portanto, na Vila do Carmo, criadoras de gado e roceiras, cada uma na sua condição social ajudaram a construir a história e exerceram um protagonismo sob o território: umas “de mando” e outras

“de submissão”, revelando que a história inicial da Vila do Carmo do Macacoari foi marcada por várias contradições sociais, mas que a disputa pela posse e uso do território sempre esteve presente.

### **Considerações finais**

Percebemos ao longo desta pesquisa sobre quilombos que o reconhecimento dos direitos das comunidades quilombolas ainda está em construção no Brasil e sua implementação de forma rápida dependerá muito da articulação feita pelos vários agentes a quem a norma visa proteger. Muito tem-se a contribuir com o processo de informação e desenvolvimento das comunidades quilombolas e, compreender a política nacional de reconhecimento e implantação dos direitos das comunidades quilombolas é contribuir para sua efetivação.

Além da dificuldade encontrada em relação ao Governo, outras são postas por indivíduos, detentores da propriedade privada no Brasil, e a quem o reconhecimento e efetivação dos direitos dos remanescentes de quilombos põem em risco a sua hegemonia. Apesar do reconhecimento das terras remanescentes de quilombo ser constitucional e estar positivado como um direito inato dos quilombolas, vem de encontro a muitos interesses e por isso constantemente é alvo de críticas e de ações judiciais nas mais diversas instâncias.

Se para Amartya Sen,<sup>61</sup> a liberdade pode ser caracterizada por uma visão mais ampla, que leve em consideração o acesso os serviços públicos, no caso das comunidades quilombolas no Amapá, não só o PAA, mas o básico como saúde, educação, saneamento, acessibilidades e tecnologia da

informação, onde a privação desses serviços contribui, sobremaneira, para uma restrição de liberdade, o que pode determinar ou não a inserção da dessas comunidades tradicionais nas diversas políticas públicas e programas sociais, que visam melhoria dos indicadores de desenvolvimento no conjunto de uma sociedade amapaense, ou nacional.

Por outro lado, pensar no processo de desenvolvimento dessas comunidades remanescentes de quilombos na contemporaneidade, é fazê-lo a partir de uma perspectiva local, tendo em vista o avançado no processo de globalização, que impõe ao território e aos agentes locais, um importante papel como forças transformadoras de realidades econômicas locais, capazes de impulsionar de forma endógena o desenvolvimento.<sup>62</sup>

A pesquisa constatou que o estado do Amapá, encontra-se inserido no processo de reconhecimento e titulação de terras quilombolas. No entanto, o número de territórios de comunidades tituladas e reconhecidas não é significativo comparado ao quantitativo de comunidades quilombolas existentes na região. Essa situação se dá por uma série de fatores, entre eles, ausência de ações mais efetivas de políticas públicas por parte do estado e dos municípios, principalmente na área de assistência social, saúde e educação.

No que diz respeito a comunidade quilombola de São Jose do Matapi do Porto do Céu, o poder público precisa criar meios para garantir a eficácia de políticas públicas como o Programa de Aquisição de Alimentos, que ainda continua inacessível para comunidades quilombolas que tem como base a agricultura familiar, e estão sujeitas a restrições alimentares em decorrência das transformações do seu modo de produção e (re)produção impactados pela nova dinâmica de ocupação e uso do solo,

com vista a garantir a sobrevivência desta comunidade tradicional de remanescente quilombola, como determina a Constituição Cidadã de 1988.

Em relação a Comunidade Quilombola do Mel da Pedreira, a pesquisa possibilitou a percepção de quanto os laços familiares são fortes entre eles, assim como o valor e importância do trabalho coletivo, da preservação da terra, em especial, a prática religiosa protestante, a qual dá sentido e uma harmonia para a vivência em grupo, pois a religião legitima as relações amigáveis por meio de sua crença e espiritualidade. Os discursos presentes nas falas dos entrevistados e demais moradores do quilombo contribuem para a ressignificação da identidade local.

Quanto a Vila do Carmo no Quilombo do Macacoari, o estudo mostrou que a mesma é uma comunidade negra ribeirinha descendente de ex-escravizados, negros livres e mestiços, e vai além. Dar evidência as mulheres negras na Amazônia sempre foi um desafio devido à escassez de pesquisas nessa temática, considerando a invisibilidade dessas mulheres diante da história oficial. No entanto, a pesquisa sobre a história da Vila do Carmo do Macacoari sob o olhar das mulheres negras nos possibilitou demonstrar evidências e afirmar que apesar de se tratar de uma pequena localidade, a mesma existe desde o século XIX e vem contribuindo com a economia e a cultura do estado do Amapá, trazendo a luz da história o protagonismo da mulher negra no contexto da Amazônia.

Por fim, a pesquisa revela que muito são os discursos acerca da temática quilombola no Brasil. No entanto, alguns destes discursos precisam ser desconstruídos, ressignificados e/ou aperfeiçoados. Como afirma o artigo 2º do Decreto nº 4.887/2003, quando declara que esses territórios remanescentes de quilombo é um direito desses povos e grupos

étnico-raciais, que segundo critérios específicos possuem relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a opressão histórica sofrida aos longos dos séculos.

Diante deste contexto ora apresentado, é importante frisar que a memória e a identidade são importantes características dessas comunidades quilombolas, que junto com a história dos afrodescendentes, constituem em uma verdadeira força capaz de estruturar uma ponte semântica entre o passado e o presente, contribuindo para o surgimento de uma grande variedade de formas de resistências, visando assim à sobrevivência desses grupos tradicionais de quilombolas na contemporaneidade.

## Notas

---

\* Pós-doutor em Educação pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Doutor em Teologia pela Faculdades EST, em São Leopoldo/RS. Mestre em Direito Ambiental e Políticas Públicas pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Pedagogo, matemático, teólogo. Atualmente é professor permanente no Mestrado em Educação da UNIFAP. Vice-líder do Grupo de Pesquisa *Educação, Interculturalidade e Relações Étnico-Raciais* (UNIFAP/CNPq). Contato: elivaldo.pa@hotmail.com ORCID <<https://orcid.org/0000-0002-2947-5347>>

\*\* Mestre em Desenvolvimento Regional pela Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). Especialista em História e Historiografia da Amazônia pela Universidade Federal do Amapá. Professor de História da rede pública estadual de ensino do estado do Amapá. Contato: silvaney.rubens@gmail.com ORCID <<https://orcid.org/0000-0002-3684-4120>>

\*\*\* Mestra em Desenvolvimento Sustentável junto aos Povos e Terras Tradicionais pela Universidade de Brasília (UnB). Licenciada em Economia Doméstica, Especialista em História e Cultura Africana e Afro-brasileira. Contato: mulheresdoigarape@gamil.com ORCID <<https://orcid.org/0000-0002-9994-7952>>

<sup>1</sup> LEITE, I. B. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Revista Etnografia**. Florianópolis, Vol. IV (2), p.333-354, 2000.

<sup>2</sup> GIL, A. C. **Métodos e técnicas da pesquisa social**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 1999.

<sup>3</sup> HALL, S. **A identidade cultural na Pós-Modernidade**. DP&A Editora, Rio de Janeiro, 1998.

<sup>4</sup> ANGROSINO, M. **Etnografia e observação participante**. Trad. José Fonseca. Porto Alegre: Artmed, 2009. (Coleção Pesquisa Qualitativa coordenada por Uwe Flick).

---

<sup>5</sup> CONRADO, M. O protagonismo de mulheres negras. In: CONRADO, M. P. *et al.* **Interseções entre raça, gênero, sexualidade, meio ambiente e políticas públicas**. Belém: Grupo Nós Mulheres, 2012. p. 22-27.

<sup>6</sup> BRASIL. Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Saúde. **Resolução nº 466, de 12 de dezembro de 2012** que trata de pesquisas em seres humanos e atualiza a resolução 196/1996. Disponível em:

<[http://bvsmis.saude.gov.br/bvs/saudelegis/cns/2013/res0466\\_12\\_12\\_2012.html](http://bvsmis.saude.gov.br/bvs/saudelegis/cns/2013/res0466_12_12_2012.html)>. Acesso em: 20 fev. 2016.

<sup>7</sup> Utilizaremos esse conceito em uma perspectiva ampla que congrega não só os aspectos de acumulação de capital, em sua forma mais básica, mas também valores de bem-estar e felicidade individual, compatíveis com as percepções de Sen (2000).

<sup>8</sup> BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. 42. ed. São Paulo: Saraiva, 2009.

<sup>9</sup> MOTA, D. M.; SCHMITZ, H. Políticas Públicas e Comunidade Tradicional: reconhecimento e Conquista de Direitos. In: GRISA, C.; SCHEIDER, S. (Org.). **Políticas públicas de desenvolvimento rural no Brasil**, Editora da UFGRS, Porto Alegre, 2015.

<sup>10</sup> GOMES, F. dos S. **Nas fronteiras da liberdade: mocambos, fugitivos e protesto escravo na Amazônia colonial**. An. Arq. Públ. PA, Belém-PA, 1996, p. 135-136.

<sup>11</sup> SALLES, V. **O Negro no Pará**. 2. ed. Brasília, Ministério da Cultura: Belém, 1989.

<sup>12</sup> GOMES, F dos S. op.cit.

<sup>13</sup> Idem.

<sup>14</sup> SALLES, op.cit.; MOURA, C. **História do negro brasileiro**. Ática, São Paulo, 1992; GOMES, F. dos S. **Nas fronteiras da liberdade: mocambos, fugitivos e protesto na Amazônia colonial**. An. Arq. Públ. Pa, Belém-PA, 1996; GOMES, F. dos S. **A Hidra e os pântanos: Mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (Séculos XVIII e XIX)**. Ed. Unesp: Ed. Polis, 2005.

<sup>15</sup> BERNARDES, R. H. A importância do agroextrativismo nos processos produtivos e reprodutivos: o caso das famílias quilombolas na Amazônia oriental maranhense. **ACTA Geográfica**, Boa Vista, v.8, n.17, abr./ago. de 2014. pp. 24-32. Disponível em: <<https://revista.ufrb.br/actageo/article/view/1283>>. Acesso em: 09 set. 2019.

<sup>16</sup> LEITE, op.cit.; FIABANE, A. Mato, Palhoça e Pilão: **O Quilombo, da Escravidão as Comunidades de Remanescentes**. Expressão Popular, São Paulo, 2005.; AMARAL, A. J. P. Remanescentes das comunidades quilombola do interior da Amazônia: conflitos, formas de organização e políticas de direito à diferença. **Cadernos do CEOM**. nº 30, ano 22. Chapecó, 2009.

<sup>17</sup> LUNA, V. X. **Entre o Porteau e o Volante**. Africanos redesenhando a Vila de São José de Macapá: João Pessoa: Sal da Terra, 2011.

<sup>18</sup> RICCI, M. Cabanagem, cidadania e identidade revolucionária: o problema do patriotismo na Amazônia entre 1835 e 1840. **Tempo** [online], 2007, vol. 11, n. 22, pp. 5-30. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-77042007000100002&script=sci\\_abstract&tlng=pt](http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1413-77042007000100002&script=sci_abstract&tlng=pt)>. Acesso em: 09 set. 2019.

<sup>19</sup> SANTOS, M. **A natureza do espaço; espaço e tempo: razão e emoção**. 3. ed. São Paulo: HUCITEC, 1978, p. 122.

<sup>20</sup> SANTOS, M. op.cit.

<sup>21</sup> Ibid., p. 171.

<sup>22</sup> CARVALHO. A. P. C. de. Tecnologias de governo, regularização de territórios quilombolas, conflitos e respostas estatais. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, *Projeto História, São Paulo, v. 66, pp. 220-254, Set.-Dez., 2019*

---

ano 22, n. 46, p. 131-157, jul./dez. 2016. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ha/v22n46/0104-7183-ha-22-46-0131.pdf>>. Acesso em: 09 set. 2019.

<sup>23</sup> LEITE, 2000, p. 339.

<sup>24</sup> Ibid., p. 333.

<sup>25</sup> HALL, op.cit..

<sup>26</sup> AMARAL, op.cit..

<sup>27</sup> CUNHA JR. H. Nós afrodescendentes: história africana e afro-descendente na cultura brasileira; In: ROMÃO, J. (Org.) **História da Educação do Negro e outras Histórias**. Coleção Educação Para todos. SECADI, Brasília, 2005.

<sup>28</sup> AMARAL, op.cit..

<sup>29</sup> BRASIL, op.cit..

<sup>30</sup> Idem.

<sup>31</sup> BRASIL. **Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), 2017**. Disponível em: <<http://www.incra.gov.br/>>. Acesso em: 21 set. 2017.

<sup>32</sup> SILVA, M. G. da. Territórios Quilombolas no Estado do Amapá: Um Diagnóstico. In: **Anais... XI ENCONTRO NACIONAL DE GEOGRAFIA AGRÁRIA**. Uberlândia/MG, 15 a 19 de outubro de 2012. p. 03. Disponível em: <[http://www.lagea.ig.ufu.br/xx1enga/anais\\_enga\\_2012/eixos/1308\\_1.pdf](http://www.lagea.ig.ufu.br/xx1enga/anais_enga_2012/eixos/1308_1.pdf)>. Acesso em: 05 jun. 2017.

<sup>33</sup> BRASIL, 2017.

<sup>34</sup> O Plano de Ação é um documento produzido pelo Governo do Estado, através do instituto de Desenvolvimento Rural, escritório do município de Santana-AP, onde há uma projeção das atividades a serem desenvolvidas pelos técnicos da extensão rural que atendem as comunidades da área.

<sup>35</sup> É pertinente ressaltar que o Ciclo do Marabaixo é marcado no calendário de eventos religiosos pela reverência e alusão aos santos católicos dividindo-se em dois grandes momentos: o primeiro envolve as ladainhas rezadas em latim popular (marcado pela oralidade), missas, oferendas e promessas. E o segundo é formalizado pelas grandes rodas de dança, regidas ao som da Caixa de Marabaixo. O Marabaixo é hoje uma manifestação cultural popular afro amapaense, nascendo assim das diferentes etnias que foram transportadas de suas terras de origem para o Brasil. É uma mistura de dança, religiosidade e ancestralidade africana que tem orgulho, determinação e resistência.

<sup>36</sup> MOTA E SCHMITZ, op. cit..

<sup>37</sup> Secretária de Estado do Desenvolvimento. Instituto de Desenvolvimento Rural do Amapá (RURAP). **Plano de atividades de assistência técnica, social e ambiental do município de Itaubal**. Amapá, 2013.

<sup>38</sup> GRISA, C.; PORTO, S. I. Dez anos de PAA: as contribuições e os desafios para o desenvolvimento rural. In: GRISA, C.; SCHEIDER, S. (Org.). **Políticas públicas de desenvolvimento rural no Brasil**. Editora da UFGRS, Porto Alegre, 2014.

<sup>39</sup> GRISA E PORTO, op. cit..

<sup>40</sup> CUSTÓDIO, E. S. **Comunidade Quilombola do Mel da Pedreira no Amapá: protestantismo como eixo de identidade religiosa**. 324f., 2017. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdades EST, São Leopoldo-RS, 2017.

<sup>41</sup> HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990, p. 34.

<sup>42</sup> TOURAINE, A. **Poderemos Viver Juntos?: Iguais e Diferentes**. Petrópolis: Vozes, 1998.

---

<sup>43</sup> Ibid., p. 160.

<sup>44</sup> TOURAINE, A. op.cit.

<sup>45</sup> AMAPÁ. Prefeitura Municipal de Itaubal. Unidade Básica de Saúde Carmo do Macacoari. **Relatório de Relação das famílias** – Estratégia saúde da família. Período de 2011 a 2016. Itaubal do Pírim, 2016.

<sup>46</sup> Estas são assim denominadas por celebrarem santos católicos, tendo suas festividades separadas em dois momentos: a festa religiosa, com missas, procissões e ladainhas; e a festa profana, em que, dependendo da comunidade, se dança marabaixo, batuque, sairé, zimba e som mecânico, tendo o envolvimento de toda comunidade na organização e no preparo das comidas que são servidas nesses eventos.

<sup>47</sup> GOMES, A. M. da S. **Rotas e diálogos de saberes da etnobotânica transatlântica negro-africana**: terreiros, quilombos, quintais da grande Belo Horizonte. 2009. 220 f. Tese (Doutorado em Geografia). Instituto de Geociência. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2009.

<sup>48</sup> PINTO, B. C. de M. **Mulheres Negras Rurais**: Resistência e Luta por Sobrevivência na Região do Tocantins (PA), 2011.

<sup>49</sup> DAVIS, Â. **As mulheres negras na construção de uma nova utopia**. 2011. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/as-mulheres-negras-na-construcao-de-uma-nova-utopia-angela>>. Acesso em: 10 maio 2017.

<sup>50</sup> CONRADO, 2012, p. 22.

<sup>51</sup> Antônia Nery da Silva nasceu na Vila do Carmo, em 1894, filha dos primeiros moradores, os escravizados Manoel Nery da Silva e Violante de Jesus Nery, foi esposa do intendente Benedito Cunha de Loureiro. Após a morte de seu pai, passou assumir o comando da vila, morreu com 84 anos.

<sup>52</sup> Ana Claudina foi esposa de Faustino Estevão Picanço, com quem teve seis filhos. Após a morte de seu marido, assumiu a liderança tanto na comunidade como na administração da fazenda, em especial na venda de gado. Foi proprietária do Casarão desapropriado para construir a atual residência dos governadores do Estado do Amapá.

<sup>53</sup> Porfíria Picanço nasceu em 1874. Segundo os relatos era “a mais clara” das pioneiras de sua época, mas o seu “cabelo anunciava sua negritude”. Casou com 24 anos, em Macapá, com Raimundo Affonso de Mello; após seu falecimento, casou-se novamente Leopoldo Gonçalves Machado e na Vila do Carmo do Macacoari teve cinco filhos; junto com seu segundo marido criou fazendas de gado vacum e cavalari e acumulou terras.

<sup>54</sup> Sabem ler e escrever.

<sup>55</sup> DAVIS, 2011.

<sup>56</sup> Montaria é um dos nomes por qual se chama as canoas amazônicas.

<sup>57</sup> GONZALEZ, L. The black woman's place in the Brazilian society. In: **NATIONAL CONFERENCE, AFRICAN-AMERICAN POLITICAL**, Caucus/Morgan State University, Baltimore, 1984. Disponível em: <<http://www.leliagonzalez.org.br>>. Acesso em: 3 maio 2018.

<sup>58</sup> Anos depois passou a se chamar Escola Isolada Carmo do Macacoari, depois Escola Estadual Ana Claudina Picanço.

<sup>59</sup> CONRADO, M.; REBELO, N. Mulheres negras amazônicas: ação organização e protagonismo nas práticas políticas. In: RIBEIRO, M. (Org.). **As políticas de Igualdade racial reflexões e perspectivas**. São Paulo. Perceú Abramo, 2011, p. 238.

<sup>60</sup> DAVIS, Â. **Mulheres, raça e classe**. Tradução Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

- 
- <sup>61</sup> SEN, A. **Desenvolvimento como liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- <sup>62</sup> BARQUERO, A. V. **Desenvolvimento endógeno em tempos de globalização**. Fundação de economia e estatística. Porto Alegre, 2001.