

O RECONHECIMENTO DO QUILOMBOLA TAPAJOARA E A CONSTRUÇÃO DA IDENTIDADE DE RESISTÊNCIA NO PARÁ

Renata Priscila Benevides de Sousa

Universidade Federal do Oeste do Pará, Programa de Pós-graduação Sociedade Natureza e Desenvolvimento, Santarém, PA, Brasil
renatabenevides.adv@outlook.com

Jarsen Luis Castro Guimarães

Universidade Federal do Oeste do Pará, Programa de Pós-graduação Sociedade Natureza e Desenvolvimento, Santarém, PA, Brasil
jarsen@bol.com.br

Ednéa do Nascimento Carvalho

Universidade Federal do Oeste do Pará, Instituto Ciências da Sociedade, Santarém, PA, Brasil
ednea.carvalho@ufopa.edu.br

José Luís Solazzi

Universidade Federal de Goiás, Regional Catalão, GO, Brasil
jsolazzi@gmail.com

RESUMO

O artigo tem como tema o Quilombola Tapajoara e a dinâmica do reconhecimento de sua importância na formação socioespacial da Amazônia Paraense, com o objetivo de apresentar parte do inventário de pesquisa no programa de mestrado que indica caminhos ao projeto de tese de doutorado, tendo em vista a necessidade de ampliar o alcance da discussão sobre os direitos conquistados pelos quilombolas através da luta e resistência de seu povo em diversas espacialidades e momentos históricos. A metodologia da observação participante proporcionou a condução inicial da pesquisa, que contou com o método histórico e dialético e pesquisa documental. O afro-amazônida não segue um modelo ideal, mas, sua identidade é estabelecida pelos laços de solidariedade nas lutas em comum, desde o “período do castigo” ao reconhecimento do ser quilombola.

Palavras-chave: Etnicidade. Ressignificação. Conflito. Quilombola Tapajoara.

THE RECOGNITION OF THE TAPAJOARA QUILOMBOLA AND THE CONSTRUCTION OF THE IDENTITY OF RESISTANCE IN PARÁ

ABSTRACT

The article has as its theme the Tapajoara Quilombola and the dynamics of the recognition of its importance in the socio-spatial formation of the Pará Amazon, with the objective of presenting part of the research inventory in the master's program that indicates paths to the doctoral thesis project, in view of the need to expand the scope of the discussion on the rights conquered by quilombolas through the struggle and resistance of their people in different spatialities and moments Historical. The methodology of participant observation provided the initial conduction of the research, which relied on the historical and dialectical method and documentary research. The Afro-Amazonian does not follow an ideal model, but his identity is established by the bonds of solidarity from the period of punishment to the recognition of being a quilombola.

Keywords: Ethnicity. Resignification. Conflict. Quilombola Tapajoara

INTRODUÇÃO

O presente artigo é um recorte da pesquisa iniciada no programa de mestrado em 2017, com aprovação do Comitê de Ética e Pesquisa (CEP), para realizar observação participante nas comunidades quilombolas, representadas pela Federação das Organizações Quilombolas de Santarém (FOQS).

O método observacional é comum às ciências sociais em que se observa algo que acontece ou já aconteceu sem formas ou fórmulas predeterminadas ao resultado. Por um lado, pode ser considerado como primitivo e impreciso. Por outro lado, pode ser considerado como um dos mais modernos, visto ser o que possibilita elevado grau de profundidade à entrega e análise do fato social (Gil, 2008, p. 16).

Os limites de participação e contribuição foram estabelecidos de forma individual através de assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), em que foram reiterados os termos da pesquisa, a solicitação de anuência para participar das reuniões, das atividades e visitar as comunidades, bem como a possibilidade de revogação da autorização, caso houvesse algum descumprimento do que tinha sido proposto.

O tema da dissertação abordou o enfrentamento necessário sobre a identidade quilombola paraense em um contexto de usurpação de terras e expropriação fundiária com a expansão da fronteira econômica e construção de grandes empreendimentos em terras de quilombos, que impactam nas relações sociais e ambientais das Comunidades e na manutenção de seu espaço/território, diverso do urbano.

A invisibilização social e territorial dos quilombolas tem uma dinâmica estrutural e histórica que desencadeia no seio das comunidades, uma verdadeira luta por reconhecimento e pela efetivação de direitos, que remetem aos tempos da escravidão, dos quilombos e dos conflitos sociais que marcam as histórias dos afro-amazônidas, cativos e libertos.

A discussão sobre a construção da identidade quilombola tapajoara é a proposta inicial a ser apresentada nesse artigo, com o objetivo de compartilhar parte do inventário de referencial e campo realizados no período de 2017, com as devidas atualizações no ano de 2024, que servirão à continuidade da pesquisa, agora no programa de doutorado, com a reflexão sobre a propriedade coletiva quilombola.

A elaboração, construção e determinação do presente artigo tem um enfoque qualitativo para compreender elementos diversos, considerados como um todo na análise do conceito de quilombo e na apresentação da identidade quilombola tapajoara como fenômeno de resistência e poder.

A pesquisa foi recebida pela FOQS e aprovada pelos seus representantes no dia 9 de janeiro de 2017.

O material do encontro na Comunidade Quilombola Bom Jardim ficou limitado ao registro fotográfico, e utilização do registro das falas das lideranças quilombolas que nos receberam nas reuniões da FOQS.

Mediante notas e manutenção do diário de campo, foram anotados elementos que possibilitaram a observação da construção e ressignificação da identidade desses sujeitos, que, através de uma luta em comum (Thompson, 2001), defendem seus interesses resgatando um passado de resistência ao cativo e reafirmando um presente de reconhecimento do ser quilombola.

Foram nas narrativas inventariadas que podemos perceber a potência do diálogo democrático que a sociedade quilombola deseja estabelecer em suas relações sociais, políticas e produtivas (Munduruku, 2010; Krenak, 2019; Andrade; Andrade, 2022).

Ademais, visualizar a formação socioespacial escravista da Amazônia permite identificar uma das africanidades que foram semeadas pelo território brasileiro (Walker, 2001). O afro-brasileiro em suas múltiplas espacialidades: afro-mineiro, afro-nordestino, afro-paulista, afro-sulista, afro-amazônida (Luna; Klein 2005, 2006), é o sujeito da reconstrução da África semeada no contexto social, econômico e jurídico de cada região e comunidade (Walker, 2001).

Outrossim, a abordagem da problemática da ressemantização do termo quilombo (Almeida, 2012; Fiabani, 2008; Gomes, 2015) revela a construção dessa identidade através do resgate dos rastros da negritude, das suas memórias, determinada pelo processo de resistência, de luta, de castigo e reconhecimento (Thompson, 2001; Solazzi, 2007).

Neste artigo, não se pretende esgotar as possibilidades de discussão do tema e problemas enfrentados pela (re)construção das identidades através de uma luta em comum, o que se espera é contribuir na pesquisa e auxiliar no debate e diálogo sobre as relações entre direito, sociabilidade, espacialidade, que não se encerram com a autodeterminação dos povos ou com a emissão dos títulos de propriedade coletiva.

O AFRO-AMAZÔNIDA PARAENSE

É relevante a participação do negro na construção da sociedade paraense, em que sua história e presença na Amazônia começam desde a ocupação europeia nos séculos XVI e XVII, apesar de sua expressividade numérica ser considerada apenas no início do século XVIII. Arthur Cesar Ferreira Reis (1940; 1979) e Vicente Salles (1971) discorrem em suas obras, sobre o negro na sociedade escravocrata do Brasil, limitando-se à região amazônica, em especial ao Estado do Pará, com uma importante contribuição na construção do inventário histórico documental do escravismo na Amazônia Paraense, porém, sem considerar que os afro-amazônidas escravizados tiveram grande importância na formação social local, dada a inexpressividade numérica registrada.

Diante do que considera ser “multidão indígena”, associado ao fenômeno da mestiçagem, Reis desconsidera a importância cultural dos escravizados oriundos da África, colocando-os em segundo plano, como desajustados sociais e rebeldes (Reis, 1979, p. 82-83).

Não se trata de descartar o acesso à rede de conhecimentos dos povos originários indígenas, mas de evidenciar a construção de uma lógica pertinente de tessituras coletivas com raízes negras, que também expressam elementos de ancestralidade, afetividade, memória e respeito à Terra onde construíram e reconstruíram seu modo de viver (Andrade; Andrade, 2022).

A insistência enfática da insignificância dos afro-amazônidas auxiliou no processo de apaziguamento e silêncio da presença negra durante e após a ocupação da Amazônia Paraense. Sobre o apagamento da presença negra na região amazônica, dois momentos podem ser identificados: o primeiro se atém às reduzidas proporções numéricas, e como isso impactou pouco na economia regional, não tendo por isso, muita relevância na discussão historiográfica acerca da mão-de-obra; o segundo, pelo contrário, “vêm mostrando realidades diferenciadas, ajudando a jogar por terra décadas de silenciamento sobre a presença africana na região (Silva; Rocha, 2016).

Fazem parte dos estudos desse segundo momento Funes (1995), Chambouleyron (2006; 2010), Sampaio (2011a), dentre outros, que apontam outros caminhos para a leitura do mundo da escravidão na Amazônia, construídos a partir das experiências, dores, lutas e embates cotidianos dos afrodescendentes e índios, que nos laços de solidariedade, compõem a formação social paraense em caráter coletivo, não apenas na perspectiva dos números evidenciados nas baixas entradas de escravos na Amazônia até o século XVIII.

Compreender a presença de africanos escravizados no Grão - Pará, coloca em movimento questões que não podem ter suas dimensões avaliadas, apenas em função do número de escravos disponíveis, porque o que está em jogo é a própria montagem e reiteração de uma sociedade hierarquizada, com escravos (Sampaio, 2011b), desconsiderando sua importância e participação no comércio e agricultura, mesmo que, ao circular em Belém ou Manaus significava-se encontrar nas ruas carregadores africanos, vendedoras de açaí, mucamas e criados negociando suas produções de tabaco, artigos de latão e cobre, chapéus de palha, oferecendo seus serviços de sapateiro, carpinteiro e ourives (Salles, 1971, p 317-327).

O afro-amazônida é o retrato das relações estabelecidas em seu território e movimentos de resistência e produção. De forma pioneira, Raffestin (1993), reflete sobre essa dinâmica entre espaço e território ao trazer o conceito de territorialidade na representação do vivido e construído como forma inevitável de poder, que permite afirmações e modificações nas interações sociais e/ou produtivas em comunidade, que ocorrem através de um sistema de tessituras no espaço, que antecede ao próprio território, pois este se apoia naquele. Dessa forma, a territorialidade negra no Pará se mostra como uma espacialidade ampla de poder nas relações de produção, troca e consumo das coisas, bem como no rompimento com o sistema escravocrata.

Tais sujeitos construíram espaços de identidades para além de uma relação simplista entre espaço e “homem”, o que Almeida (2012) chama de “territorialidades específicas”, marcadas por seus modos de vida, uso do território e liberdades nas interações comerciais e de consumo que se fizeram à revelia dos controles do Estado, e que afirmam o poder construído, disseminado e ressignificado como territorialidade afro-amazônida (Raffestin, 1993, p.161-162).

Além disso, os afro-amazônidas estabeleceram laços de solidariedade com os demais grupos que participaram dessa formação social complexa que permite esse grupo e seus descendentes serem identificados com exclusividade (Raffestin, 1993, p.162), como uma coletividade étnica diferenciada, resultante das migrações, invasões, da submissão e resistência às relações de dominação à época da ocupação paraense (Bartolomé, 2006).

Os afro-amazônidas, escravos, libertos, sem senhor, nascidos nas matas, tinham consciência da sua condição e de qual era a sua importância na sociedade. Assim, em nota sobre um ataque quilombola no Baixo Amazonas, publicada originalmente no jornal *Monarquista Santareno* de julho de 1859, divulgada pelo Padre Sidney Canto (2017), é possível identificar a resistência e a luta empreendida pelos sujeitos, que à época eram tidos pelo Estado como bárbaros, selvagens que se embrenhavam nos quilombos e riavam das provações que tinham de passar os “donos da terra” com a falta de seu serviço.

Nos princípios do mês passado (junho) partiu desta cidade (Santarém) com destino ao rio Madeira o sr. Jeronymo Bolli, italiano, sócio do sr. Agostinho Tonarelli, levando em sua canoa, de 3 a 4 contos de réis em vários artigos de negócios e algum dinheiro. Seguindo sua viagem, pelas imediações de Juruty lhe saíram 7 ou 8 negros, que se presume serem escravos aquilombados, os quais entrando dentro de sua canoa o assassinaram atrozmente a golpes de terçado, seriam 9 horas da noite do dia 23 daquele mês! A tripulação da canoa que se compunha de 5 pessoas, lançou-se na água e nadou para terra que estava próxima, recebendo um ainda alguns golpes, e assim escaparam à triste sorte de seu patrão.

Os negros apossaram-se da canoa com todo o seu carregamento, e nessa mesma noite desapareceram. A gente, que se achava em terra dentro de uma casa desabitada tratando de seu companheiro ferido, conseguiu transportar-se para a Vila de Faro, onde deu parte do lamentável sucesso, porém, infelizmente, a autoridade competente recebeu a notícia com o maior sangue frio possível, e providências nenhuma deu a semelhante respeito, satisfazendo-se em reter as 4 pessoas que tinham escapado ao furor dos canibais, por 3 dias em custódia. Há dias passados chegaram a esta cidade estas 4 pessoas, deixando o outro a decidir em Faro; o sr. Tonarelli apresentou-as à polícia, onde se procedeu o auto de perguntas, e nos consta que declararam o que acabamos de referir, sem mais circunstâncias.

Lamentamos que a segurança individual e de propriedade esteja tão pouco garantida, e que o governo não promova todos os meios ao seu alcance para de uma vez por termo aos quilombos que, escondidos nos centros, dão guarida aos braços dos nossos lavradores, sem garantia e sem esperança de haver o produto do seu copioso suor. Desgraçadamente o Amazonas está em uma situação precária, porque além de sua lavoura definhar de dia em dia, de hora em hora, os poucos braços cativos que lhe restam se embrenham nos quilombos e riem-se das provações porque têm de passar os donos com a falta de seu serviço!

Este horrendo fato, revestido das mais graves circunstâncias, praticado pelo canibalismo da horda selvagem de negros mocambeiros que impunemente vivem nas brenhas à espreita de ocasião azada para fazerem vítimas e roubarem, não só a fazenda, como a preciosa existência de inocente, que vivem mercadejando fora dos povoados, merece a atenção do Exmo. Sr. Presidente da Província e do Sr. Dr. Chefe de Polícia, lançando suas vistas benéficas para o nosso estado de cousas, nos garanta com algumas medidas energéticas, que afugentarão sem dúvida a reprodução de tanto barbarismo (Canto, 2017,n.p).

A presença negra na formação da identidade paraense revela-se importante para além das relações de escravidão, que permite a reflexão sobre o resgate dos rastros da negritude, apagados historicamente para determinar os rumos do futuro em um campo aberto de resistência e luta (Tarrega; Franco, 2013).

ETNICIDADE E QUILOMBO: DEFINIÇÕES EM CONFLITO

Maurício de Heriarte, membro e contemporâneo de algumas expedições feitas por Pedro Teixeira, liderou uma expedição pelos rios Amazonas e Negro, entre os anos 1637 e 1639, fez esta descrição no ano de 1662, a mando do Governador Diogo Vaz de Sequeira, da Província dos Tapajós, hoje cidade de Santarém.

Esta província dos Tapajós é mui grande, e a primeira aldeia está assentada na boca de um rio caudaloso e grande, que comumente se chama dos Tapajós. [...] Este rio onde estão situados estes índios Tapajós é mui caudaloso, e de aprazíveis terras, e claríssimas águas. Não é de muito peixe: desce do poente, e desagua e mete no das Amazonas. Está mui povoado de Índios Tapajós, Marautús, Caguanas, Orurucuzos, e outras muitas nações de que até agora não temos comunicação.

São em extremo bárbaros e mal intencionados. Tem ídolos pintados em que adoram, e a quem pagam dízimo das sementeiras, que são de grandes milharadas, e é o seu sustento, que não usam tanto de mandioca para farinha, como as demais nações. [...] Quando morre algum destes índios, o deitam em uma rede, e lhe põem aos pés todos os bens que possuía na vida, e na cabeça a figura do Diabo feita a seu modo, lavrada de agulha como meia, e assim os põem em umas casas que tem feitas só para eles, aonde estavam a mirar e a consumir a carne; e os ossos moídos os botam em vinho, e seus parentes e mais povos o bebem.

De tudo isso tem tirado em parte os R. dos Padres da Companhia de Jesus, que os vão a doutrinar, de quando em tempo.

Até esta província chegam naus de alto bordo, e por este rio dos Tapajós vão quatro jornadas a resgatar madeiras, redes, urucum, e pedras verdes, que os índios chamam buraquitas (baraquitã, ou mueraquitans), e os estrangeiros do norte estimam muito; e comumente se diz que estas pedras se lavram, neste rio dos Tapajós, de um barro verde, que se cria debaixo da água, e debaixo dela fazem contas redondas e compridas, vasos para beber, assentos, pássaros, rãs e outras figuras; e, tirando-o feito debaixo d'água, ao ar, se endurece o tal barro de tal maneira que fica convertido em mui duríssima pedra verde: e é o melhor contrato destes índios e deles muito estimado.

O clima desta província é quente, de muito boas e alegres terras, capazes para criar muitos gados, vacum, ovelhas, cabra e gado de cerda. Tem muitas serras, e pela falda delas e por algumas ilhas que tem este rio e o das Amazonas, se pode fazer grandes engenhos de açúcar; por quanto as crescentes do rio frutificam todas aquelas terras, em que os índios fazem suas roças de milho, e frutas e alguma mandioca. [...] Tem muitos escravos; outros que vendem aos portugueses por ferramentas para fazerem suas lavouras, e roças á terra. Este rio era digno de se descobrir, porquanto mostra ser de muito proveito para estas conquistas (CANTO, 2016a, n.p).

A partir dessa narrativa se expressa quão diverso é o Tapajós, com a presença indígena, negra, portuguesa, e dos padres da Companhia de Jesus. A região foi assim chamada até a transformação das aldeias e missões em vilas por ordem de Mendonça Furtado, governador do Grão-Pará e Maranhão (1751-1759) e Secretário de Estado da Marinha e Ultramar (1760-1769), substituindo-se os nomes indígenas pelo de cidades portuguesas, hoje então chamada Santarém.

Com a percepção da riqueza e diversidade cultural e do modo de fazer e viver construídos na terra tapajônica é que se torna indispensável abordar as questões sobre diversidade e etnicidade que envolvem os Quilombolas de Santarém.

A expressão “grupo étnico” geralmente é entendida em uma definição preconcebida, de modo que esse significado seja útil para os objetivos da maioria dos antropólogos e pesquisadores. No entanto, segundo Barth (2000), evitar a compreensão do fenômeno dos grupos étnicos e de seu lugar na sociedade, deixa em segundo plano as questões mais fundamentais, ao tentar oferecer um modelo típico-ideal.

O problema é que não é possível falar desses grupos étnicos sem adjetivá-los. Seja por meio da fórmula legal que lança mão de “remanescentes”, ou das tentativas de ajuste desta, por meio de “contemporâneos”. Seja ainda porque são necessárias distinções entre estes, quando se usa “urbanos” ou “rurais”. Ou, quando se quer tipificá-los, por meio de “agrícola”, “extrativista”, “nômade” etc. Ou, finalmente, quando se fala em “históricos”, de forma complementar ou concorrente àquelas formas anteriores, já que falar em “quilombos históricos” tem servido tanto para especificar quanto para deslegitimar os “quilombos contemporâneos” (Arruti, 2008, p. 315).

O termo “quilombo” deixa de ser considerado unicamente como uma categoria histórica ou uma definição jurídico-formal, para se transformar, nas mãos de centenas de comunidades rurais e urbanas, em instrumento de luta pelo reconhecimento de direitos territoriais. Não se trata de fazer hoje uma releitura e reinterpretção da história, dando ênfase a aspectos que carecem de qualquer fundamento histórico. Trata-se de reconhecer às comunidades negras rurais um direito territorial conferido pela Constituição Federal de 1988 (Treccani, 2006, p. 13).

A flagrante politização do problema com o processo de consolidação do movimento quilombola enquanto força social requer que se deixe um modelo típico ideal para valorizar a compreensão dos novos conceitos de etnia e de mediação capazes de permitir esclarecimentos sobre esses fenômenos políticos em transformação. A aceitação desse pressuposto concorre para libertar os argumentos

analíticos de todas essas amarras construídas historicamente e que ainda hoje, mesmo com boa vontade, muitas vezes acabamos por reproduzir ante a trajetória de afirmação étnica e política que esses grupos sociais designados como quilombolas estão desenvolvendo (Almeida, 2002, p. 80).

Os Quilombolas, tanto históricos quanto contemporâneos, não se referem a resíduos, não são isolados, não têm sempre origem em movimentos de rebeldia, não se definem pelo número de membros, não fazem uma apropriação individual e coletiva da terra. Eles são sujeitos que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar, cuja identidade se define por uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados. Nesse sentido, eles constituiriam grupos étnicos, isto é, um tipo organizacional que confere pertencimento através de normas e meios empregados para indicar afiliação ou exclusão (Arruti, 2008, p. 316).

O tema “quilombos” coloca em pauta o poder de nomeação e nomeação, em que é instituído o Direito e o seu garantidor, o Estado, detentor da palavra autorizada por excelência. O poder de se atribuir uma identidade garantida aos agentes e grupos, por meio da qual se distribuem direitos, deveres, encargos, sanções e compensações. É a nomeação oficial que põe um termo ou ao menos um limite à luta travada no mundo social em torno das identidades e, por meio delas, das qualidades dos grupos (Arruti, 2008, p. 336).

No universo das ressemantizações do termo Quilombo e do sentido que se quer empregar, destacam-se os elementos constitutivos das representações, quais sejam a fuga, o isolamento, a quantidade mínima, a rebeldia, emergindo ainda a resistência e a força social como fatores de definição dos sujeitos que compõem os movimentos sociais afrodescendentes (Tarrega; Franco, 2013).

Dessa forma, a noção de quilombo se modificou: antes era o que estava fora e precisava vir necessariamente para dentro das grandes propriedades; mas hoje, trata-se de retirar as famílias de dentro das fazendas, ou seja, expulsá-las da terra. Antes, era trazer para dentro do domínio senhorial: essa é que era a lógica jurídica que ilegítimava o quilombo. Hoje é expulsar, botar para fora, tirar dos limites físicos da grande propriedade, ou até mesmo limitar o alcance da propriedade quilombola reconhecida (Almeida, 1998, p. 59).

DO CASTIGO À RESSIGNIFICAÇÃO: A IDENTIDADE TAPAJOARA EM CONSTRUÇÃO

As táticas e estratégias de dominação escrava dos corpos elucidam as continuidades das diferentes economias do castigo vividas nos diversos instantes da história brasileira, mas que foram exercitadas, primeiramente, nas práticas de escravização com suas atividades domesticadoras das energias dos corpos de indígenas e africanos e seus descendentes por meio de sua utilização em trabalhos forçados, compulsórios e/ou livres (Solazzi, 2007, p.17).

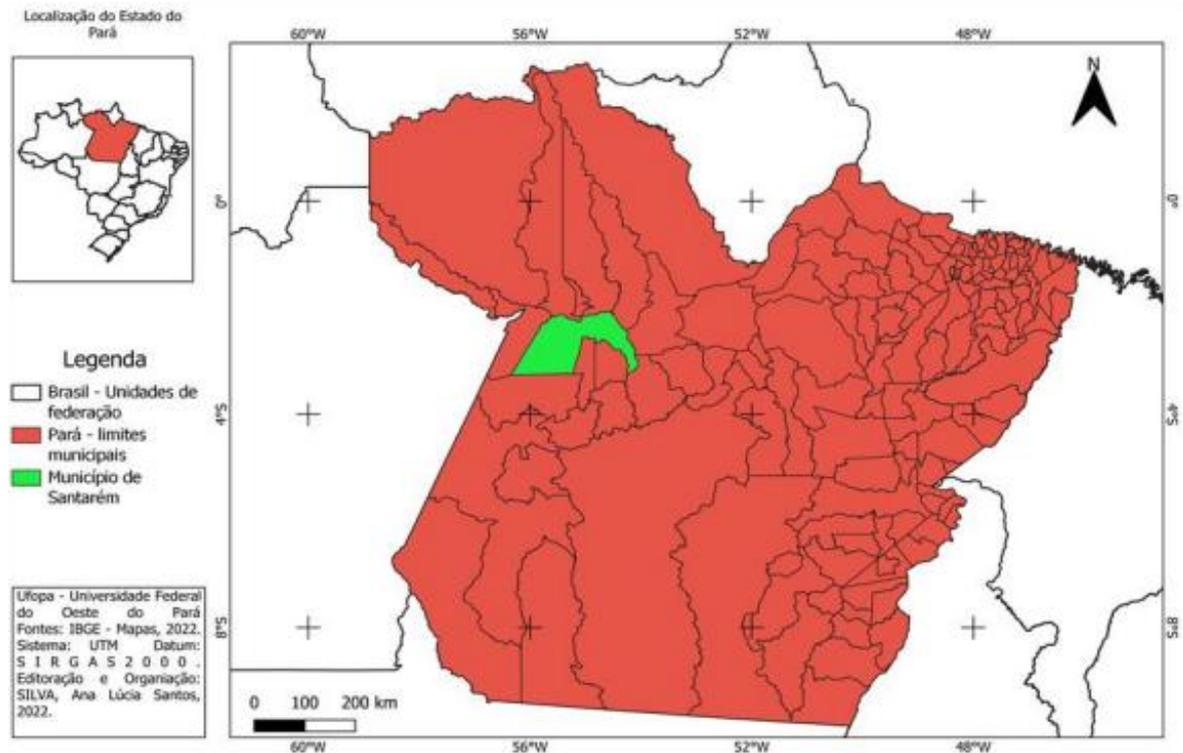
O castigo, como mecanismo de punição e autodeterminação de poder na era escravocrata, é elemento que, infelizmente, envolve o afro-amazônida, como eram os quilombolas à época da formação social paraense, e ainda, como ultrapassaram a condição de unicamente punidos à condição de resistência.

Esses sujeitos são atores sociais que detêm modo de fazer, viver e criar entrelaçados na história da formação social e econômica da sociedade amazônica-paraense. Com identidade própria, porém não isolada, eles são os Quilombolas Tapajoaras, expressão comum aos santarenos que se identificam nas raízes do rio e nas relações de origem da aldeia dos Tapajós.

Eurípedes Funes (1995) realizou estudos sobre a história dos Quilombos do Baixo Amazonas, constituída por afrodescendentes, mestiços, livres e libertos, que fugiram do cativo, cujas histórias se misturavam com as daqueles que formaram os mocambos nos altos dos rios e nos *paraná*s do rio Amazonas próximos a Santarém.

Santarém é uma cidade localizada à margem direita do rio Tapajós, na região do Baixo Amazonas, no oeste do Estado do Pará, com aproximadamente 17.898,389 habitantes (IBGE, 2024). Está relativamente próxima à foz do rio Madeira, o que permite uma boa integração com outros estados amazônicos como Rondônia e Amazonas (Figura 1).

Figura 1 - Município de Santarém, 2023



Fonte: Silva, 2023.

À época da formação social do espaço Santareno, no século XIX, uma das principais propriedades escravista no município de Santarém era o engenho Taperinha, pertencente ao Barão de Santarém, que possuía o maior plantel de escravos oriundos da África, com um total de 56 cativos (Funes, 1995).

Os afro-amazônidas podem ser observados mediante suas vivências sociais, que se constituíram às margens dos rios e lagos daquela região ao longo do século XIX, nos processos de fuga, entre laços de solidariedade. Essas comunidades têm, nas práticas culturais, nas memórias e nas suas histórias, o sentimento de pertença e de legitimidade da posse da terra.

Essa forma de perceber e recuperar a historicidade amplia o campo das possibilidades do historiador. Foi munido dessas possibilidades fronteiriças que Funes (2009) adentrou na história das comunidades afro-amazônidas, que, no século XIX, se constituíram, como Quilombos, nos rios Erepecurú, Trombetas, Curuá, nos lagos de Óbidos e no rio Amazonas, no município de Santarém - PA, região então denominada de Baixo Amazonas. A busca de dados realizada por Funes foi significativa para desvendar a história daqueles negros fugitivos, que, nos vários infernos, constituíram suas maravilhas, verdadeiras chagas para o Estado e senhores (Funes, 2009, p. 148).

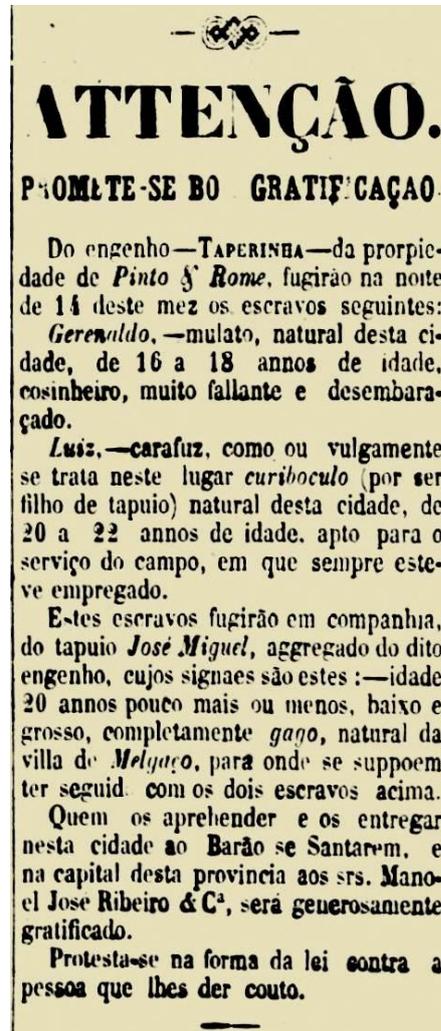
Uma história de suor e sangue, aos poucos repensada a partir do momento que revelada para quem quer e não quer ver, sem os adjetivos de revolta empregados pelos “donos de preto”.

O afrodescendente escravizado, via na fuga a condição de ser livre e construir seu próprio caminho, em um processo individual ou coletivo, que geralmente ocorria em época de festas e, mais especificamente, no caso da Amazônia, no período de cheias: dezembro a maio (Funes, 2009, p. 149).

Tempo de festa, tempo de cheias, tempo da castanha, era este o tempo da fuga. Os escravos buscavam o rio, à noite; em canoas, tomavam os furos, os igarapés, passando de um lago a outro. Pelos *paraná*s, varavam de um braço a outro do rio. Adentravam pelo Amazonas, subiam para as cabeceiras de seus afluentes da margem esquerda, onde se estabeleciam acima das primeiras corredeiras e cachoeiras, as águas bravas. Conhecer o meio ambiente era fundamental para o sucesso das fugas, já que a natureza se tornava cúmplice natural. No tempo das cheias, capinzais crescem às margens dos lagos, formando tapagens, obstruindo os igarapés que os interligam entre si e aos rios, dificultando a passagem e camuflando os caminhos (Funes, 2009, p. 150). Na Figura 2 é possível ver a objetificação

do escravo ao ser publicada propaganda oferecendo recompensa pela recuperação de escravos fugidos da fazenda de Taperinha, de cuja sociedade fazia parte o senhor Barão de Santarém.

Figura 2 - Propaganda de recompensa para recuperação de escravos, 1872



Fonte: Canto, 2016b.

Para tentar recuperar os escravos tidos como insolentes, a ordem era mandar diligências militares para combater os Quilombos; o castigo seria iminente. Em termos históricos, o objetivo das tropas de linha era tentar trazer a força de trabalho, que idealmente estaria fora dos limites físicos das grandes plantações, para dentro de seus domínios e mantê-las sob o controle dos fazendeiros. Fazer os quilombolas retornarem à disciplina do trabalho nas plantações constituía a finalidade precípua da ação militar. Todos os depoimentos contidos nos relatórios militares falam da necessidade permanente de “reinstaurar a disciplina” e o hábito do trabalho, implantando rígidas jornadas de trabalho dentro das fazendas (Almeida, 1998, p. 58).

São as narrativas das experiências que vão interligando essas comunidades negras numa mesma raiz, em um tronco comum, em que suas histórias se fundem e suas memórias se entrelaçam. Ao falar de sua história, do eu, de sua vivência na comunidade a qual pertence, o sujeito navega pelas reminiscências de outras comunidades, porque estas fazem parte de sua memória, de sua ancestralidade. Há, nesse sentido, uma rede de parentesco que vincula as comunidades e fortalece o sentido de pertença e de territorialidade. Esses são espaços sociais conhecidos e sentidos como seus. É possível identificar, a partir dessas narrativas, os velhos troncos que se constituem em uma origem

comum. Um vínculo que marca as histórias das Comunidades Quilombolas de Santarém, que em suas memórias compartilhadas revelam um passado de luta e resistência ao castigo (Funes, 1995).

Existe poder na construção da história contada pela fala ancestral, que revela e proporciona conhecimento de modos de pensar e agir, capazes de inserir potência nos saberes originários em diversos processos de interação. Munduruku (2010) e Krenak (2019) materializam e potencializam a força das narrativas ancestrais em seus “livros de falas”, com a reflexão sobre sua importância tanto no processo ativo do educar, quanto na atualização de conhecimentos. Dada a relevância das narrativas ancestrais, é preocupante a necessidade de sua invisibilização por políticas de esquecimento e desencantamento em favor de uma narrativa globalizante e superficial (Munduruku, 2010; Krenak, 2019, p. 10).

No debate sobre quilombos e do ser quilombola, há grande relevância da participação dos movimentos negros urbanos e rurais. No estado do Pará, a partir da década de 1980, os Quilombos se organizaram por meio da realização dos Encontros de Raízes Negras, constituindo outra forma de pressão ao poder público, no sentido de fomentar a discussão da importância do negro na formação social do espaço paraense e do reconhecimento da sua ancestralidade.

Em 1995, quando Eurípedes Funes foi ao campo estudar os Quilombolas de Santarém - PA, essas eram apenas 7: Bom Jardim, Murumurutuba, Murumuru, Tingu, Ituqui, Saracura, Arapemã. Em 2009, quando o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, sob a coordenação de Alfredo Wagner Berno do Almeida, realizou o estudo de aproveitamento de recursos pesqueiros excedentes para a sustentabilidade das comunidades quilombolas do município de Santarém, essas já eram 11: Arapemã, Bom Jardim, Murumuru, Murumurutuba, Nova Vista do Ituquí, São José do Ituquí, São Raimundo do Ituquí, Pérola do Maicá, Saracura e Tingu. A Figura 3 apresenta membros da Comunidade Bom Jardim em oficina de mapas a época do Projeto.

Figura 3 - Membros da Comunidade Bom Jardim, 2009



Fonte: Guerrero, 2009.

O I Encontro de Raízes Negras ocorreu em 1988, no quilombo do Pacoval, município de Alenquer, um dos maiores do estado do Pará, e contou com o apoio da Fundação Ford, entidade sediada na cidade de Nova Iorque, Estados Unidos, criada para financiar programas de promoção da democracia e redução da pobreza. Houve a participação de quilombolas da região, movimento negro, estudantes, instituições nacionais e internacionais, Organizações Não Governamentais (ONGs), além de outros movimentos sociais. Até a 6ª edição houve o apoio e a participação do Centro de Estudos e Defesa do

Negro no Pará - CEDENPA e, posteriormente, o número de comunidades foi aumentando, saindo do anonimato e tomando novos aspectos, conforme as articulações locais, estaduais e nacional.

Em 1996, as lideranças das comunidades de Arapemã, Saracura, Bom Jardim, Tiningú, Murumuru e Murumurutuba foram convidadas pelo Sr. Elias Vasconcelos, do Quilombo do Arapemã, a participar do VII Encontro de Raízes Negras, ocorrido em Belém.

Em 1999, o VIII Encontro de Raízes Negras foi realizado no município de Santarém, na Comunidade Quilombola de Saracura, onde participaram também as comunidades de Oriximiná, Alenquer e Óbidos. Estes encontros possibilitaram espaços de debates sobre os problemas comuns nas realidades vivenciadas pelas comunidades, além de permitirem as articulações e os contatos com as lideranças quilombolas dos outros municípios da região, produzindo aprendizados significativos aos representantes de Santarém.

No município, houve a criação da Comissão de Articulação das Comunidades Quilombolas em 2003, congregando todas as associações quilombolas locais da época, continuando com os encontros de comunidades negras de Santarém.

Em 2005, foi criado o Serviço Afro-Amazônico de Solidariedade (SARA), uma entidade jurídica que tinha como um de seus objetivos, assessorar os movimentos negros de Santarém, inclusive as Comunidades Quilombolas, e foi coordenada pelo frei franciscano e ativista negro, Alex Assunção. Essa foi extinta no ano seguinte, em 2006, e neste mesmo ano, a Comissão de Articulação das Comunidades Quilombolas passou a ter identidade jurídica com o nome de Federação das Organizações Quilombolas de Santarém (FOQS).

O município de Santarém possui doze Comunidades Quilombolas: Saracura, Arapemã, Bom Jardim, Mumurutuba, Murumuru, Tiningú, Nova Vista do Ituqui, São José do Ituqui, São Raimundo do Ituqui, Patos do Ituqui, Surubiú-Açú e Pérola do Maicá. Todas possuem associações e suas lideranças se reúnem ordinariamente às segundas-feiras, na sede da FOQS, com endereço na rua Sorriso de Maria, nº 250, Jardim Santarém, Santarém – PA (FOQS, 2016).

Para a liderança das Comunidades Quilombolas, nenhuma distância supera a importância das reuniões e da necessidade de manter o espírito de solidariedade entre os quilombos, o que torna fundamental o deslocamento das áreas de várzea e planalto para o centro da cidade.

As Figuras 4 e 5 mostram o quintal e almoço de um morador da comunidade Pacoval, que partilhou um pouco da trajetória de organização da comunidade, e das parcerias estabelecidas, sejam elas com pessoas, instituições e entidades, relatando ainda que, as áreas da saúde e da educação tornaram-se pauta das reivindicações por políticas públicas, para além da regularização fundiária.

Em 2017, 220 títulos foram emitidos, regularizando 754.811,0708 hectares em benefício de 152 territórios, 294 comunidades e 15.910 famílias quilombolas, distribuídos, conforme visão geral do Quadro 1.:

Quadro 1 - Visão Geral da Titulação de Territórios Quilombolas por Área, 2017

Governo	Área Titulada
Federal	170.456,70
Estaduais (PA, BA, RJ, MA, SP, MS, PI e MG)	562.363,68
Parceira Governo Federal e Estados (BA e PI)	21.999,69

Fonte: INCRA, 2024. Organização: Os autores, 2024.

Esses títulos foram expedidos por: Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA; Secretaria de Patrimônio da União (SPU); Fundação Cultural Palmares (FCP); Instituto de Terras do Pará (ITERPA); Instituto de Terras da Bahia (ITERBA); Coordenação de Desenvolvimento Agrário (BA) (CDA); Instituto de Terras e Cartografia do Estado do Rio de Janeiro (ITERJ); Secretaria de Estado de Habilitação e Assuntos Fundiários (RJ) (SEHAF); Instituto de Colonização e Terras do Maranhão (ITERMA); Instituto de Terras do Estado de São Paulo (ITESP); Instituto de Desenvolvimento Agrário

e Extensão Rural de Mato Grosso do Sul (IDATERRA); Instituto de Terras do Piauí (INTERPI); e Companhia Energética de Minas Gerais (CEMIG).

Figura 4 - Quintal de um morador da comunidade Pacoval, 2017



Fonte: Os autores, 2017.

Figura 5 - Almoço morador da comunidade Pacoval, 2017



Fonte: Os autores, 2017.

Nos termos do art. 2º do Decreto nº 4.887/2003 é a própria comunidade que se autodefine como quilombola. Atualmente, a FCP é o órgão federal responsável pela certificação de autoreconhecimento das comunidades quilombolas no país.

Existem 2.526 comunidades certificadas pela FCP, sendo o Pará o quinto estado com o maior número, totalizando 197 comunidades até a data de 12.09.2017, conforme disposição do Quadro 2.

Quadro 2 - Certidões emitidas pela Fundação Palmares - 2004 a 2017

Nº	UF	Nº CRQs - Certidões	Nº CRQs - Comunidade
1	Acre	0	0
2	Alagoas	67	68
3	Amazonas	8	8
4	Amapá	40	40
5	Bahia	619	743
6	Ceará	48	49
7	Distrito Federal	0	0
8	Espírito Santo	35	40
9	Goiás	45	47
10	Maranhão	507	689
11	Minas Gerais	247	313
12	Mato Grosso do Sul	22	22
13	Mato Grosso	70	77
14	Pará	197	254
15	Paraíba	36	38
16	Pernambuco	141	153
17	Piauí	83	88
18	Paraná	35	37
19	Rio de Janeiro	38	39
20	Rio Grande do Norte	23	23
21	Rondônia	8	8
22	Roraima	0	0
23	Rio Grande do Sul	125	127
24	Santa Catarina	13	13
25	Sergipe	31	35
26	São Paulo	51	55
27	Tocantins	37	44
TOTAL		2526	3010
Informações atualizadas até 12/09/2017			
*CRQ: Comunidades Remanescentes de Quilombos			

Fonte: Fundação Cultural Palmares, 2017. Organização: autores, 2017.

De 2017 a 2024, constam na Superintendência Regional do Inbra no Oeste do Pará- SR30, 18 processos abertos relacionados à regularização de comunidades remanescentes de quilombos, dos quais, 9 são do Município de Santarém; seis de Óbidos e três de Oriximiná (Quadro 3).

Quadro 3 - Processos de titulação quilombola abertos no Inbra (Santarém- PA), 2024

Nº	Processo	Comunidade	Ano
1	54105.002167/2003-17	Arapemã	2003
2	54105.002168/2003-61	Murumurutuba	2003

3	54105.002169/2003-14	Saracura	2003
4	54105.002170/2003-31	Murumuru	2003
5	54105.002171/2003-85	Bom Jardim	2003
6	54105.002172/2003-20	Tiningu	2003
7	54501.009417/2006-10	Pérola do Maicá	2006
8	54501.007690/2007-91	Maria Valentina (Comunidades Nova Vista de Ituqui, São Raimundo do Ituqui e São José do Ituqui)	2007
9	54501.002737/2013-78	Patos do Ituqui	2013

Fonte: Incra, 2024.

A gradação numérica das comunidades quilombolas autoreconhecidas, de 1995 até 2024, revela um processo lento de autodeterminação, um acordar para o reconhecimento dos laços ancestrais e do que é ser Quilombola, desencadeado por uma situação de conflito e necessidades.

Veio se acordar e descobrir que nós vivia num quilombo, sem nós saber se era quilombo, então por esse motivo é que muitas pessoas sentiram dificuldade e até mesmo saíram contra nós, porque quando nós iniciamos nossa associação, nós fazia reunião escondido por trás de árvore, por casa de vizinho, porque ali era uma coisa bem coberta. ...hoje não tamos ainda num céu aberto, mas eu acho que 40% daquilo que a gente esperava a gente já tá vendo, nós temos prova de que o movimento com as parcerias que nós temos, tamos trazendo progresso pra dentro da nossa comunidade e tamos mostrando pra muita sociedade que nós também merecemos respeito, e digo à senhora, e digo com orgulho, que eu me sinto feliz de deixar minha família três, quatro, cinco dias, eu me sinto feliz de participar, de vim buscar esse conhecimento, pra mim poder repassar pra minha comunidade.” L. Bentes – Murumuru (Guerrero, 2009, p. 5).

Se no primeiro momento, de colonizador e colonizado, o enfrentamento quilombola visava construir a liberdade, rompendo com a escravidão, hoje, a luta se coloca no sentido de libertar a terra para continuarem a ser livres e assegurarem o direito à cidadania através do reconhecimento dos sujeitos e por consequência, de seus direitos.

Evidencia-se que a construção da identidade quilombola tapajoara é o resultado de “um sem número de contextos e situações em que homens e mulheres, ao se confrontarem com as necessidades de sua existência, formulam seus próprios valores e criam sua cultura própria, intrínsecos ao seu modo de vida” (Thompson, 2001, p. 261).

No processo de luta que a identidade é construída possibilitando o reconhecimento do outro e suas diferenças.

[...] o interessante era descobrir até onde os costumes forneciam uma “prova da ligação com o princípio da história da humanidade” e em que medida esses costumes mostravam quanto os povos que os praticavam eram consanguíneos, ou se haviam mantido contato, ou sido indiretamente influenciados um pelo outro, ou ambos, a partir de uma origem comum (Thompson, 2001, p. 232).

Na época da colonização, da ocupação e das fugas, os Quilombolas de Santarém sobreviviam da agricultura, coleta de castanha, extração do látex e de outros produtos vegetais. Vendiam em Santarém, principalmente farinha e fumo.

Em tempos recentes, a prática agrícola, em larga escala, implicou a redefinição do espaço, do uso da terra, provocando um desequilíbrio nas relações entre os grandes agricultores e as populações das comunidades afro-amazônidas, gerando fortes tensões.

Na contemporaneidade, os quilombolas garantem o seu sustento por meio da pesca, da agricultura e do extrativismo. No entanto, os conflitos envolvendo a disputa por suas terras vêm impedindo o bom desempenho dessas atividades.

O modo de vida dessas comunidades, a sua relação com a terra, e o direito a ela, estão sendo gradativamente usurpados com a chegada da especulação fundiária, representada, pela lavoura extensiva de soja, como exposto no capítulo anterior.

Tal cultivo não fazia parte desse cenário, mas hoje ele é brutalmente transformado pelo uso indevido das áreas de várzeas e grandes desmatamentos, bem como pelo encolhimento das terras das comunidades tradicionais que ali vivem há mais de um século, desencadeando um processo de ocupação desordenado e desastroso, tanto, para as populações tradicionais, quanto, para a natureza. Isso retrata bem a lógica desses novos migrantes em relação ao meio ambiente, ao uso e valor da terra, amparados pelas políticas de incentivos governamentais em todas as esferas, sendo o oeste do Pará a nova fronteira dos produtores da soja que estão em busca do “ouro verde” (Ouro,2004).

A expansão da fronteira agrícola em Santarém e o asfaltamento da BR-163 ameaçam os quilombolas no seu modo de viver, fazer e se relacionar com a terra/água, principal fonte de seu sustento. Desde 2003, os fazendeiros vêm plantando soja em larga escala para a comercialização. Nesse sentido, a água relaciona-se com o sentido de pertença de território, pois muitas comunidades quilombolas situam-se em área de várzea e retiram dos rios e lagos seu sustento. As plantações são feitas em áreas grandes e planas, em cima de serras, causando sérios problemas às comunidades: a erosão das terras desmatadas e a poluição advinda da utilização de agrotóxicos, que reflete na degradação tanto do meio ambiente quanto do direito agroalimentar das populações que são diretamente impactadas pela crescente atividade agrícola desordenada na região.

As restrições ao uso das várzeas e das terras de serra fazem com que as comunidades negras, já atingidas por este processo, se sintam “espremidas”, com um encolhimento de suas terras. Uma situação que tem se agravado pela dificuldade do uso comum do meio ambiente, em decorrência do cerco das águas e da privatização de açais e de outros bens naturais, mas, também, pela quebra da lógica do tempo de trabalho e da forma de lidar e vivenciar o meio ambiente.

Um motim ilumina as normas dos anos de tranquilidade, e uma repentina quebra de deferência nos permite entender melhor os hábitos de consideração que foram quebrados. Isso pode valer tanto para a conduta pública e social quanto para atitudes mais íntimas e domésticas (Thompson, 2001, p. 235).

São momentos em que se confrontam duas concepções de valor da terra: terra de trabalho, sentimento de nosso/pertença, *versus* terra de negócio, especulação fundiária, implicando novas formas de organização e de enfrentamento por aqueles que se sentem ameaçados pelos “de fora”. Momentos de conflito que permitem a afirmação da identidade Afro-amazônica, Quilombola, frente ao outros, que os veem com olhares de estranhamentos.

O fundo de memória dos tempos da escravidão unem esses sujeitos a uma necessidade política em comum para traçar o modo de lutar por suas necessidades de acordo com as novas estruturas, pois “a história é uma disciplina do contexto e do processo: todo significado é um significado-dentro-de-um-contexto e, enquanto as estruturas mudam, velhas formas podem expressar funções novas, e funções velhas podem achar sua expressão em novas formas” (Thompson, 2001, p. 243).

Para lutar contra todas essas situações de conflito, é que os Quilombolas de Santarém se organizaram e fundaram associações nas suas comunidades para fazer valer seus direitos diante dos projetos de impacto planejados por empresas privadas. É nesse sentido, o agradecimento da liderança do quilombo do Bom Jardim em reunião semanal realizado na FOQS.

Quero agradecer aos amigos, e também, de confiarem essa missão de trabalhar pelas comunidades, e nesse trabalho a gente conhece também muita gente, empenhada numa luta por uma causa social né?!, e em outras causas também..., mas é isso aí que me deixa muito feliz (Dileudo Guimarães, quilombo Bom Jardim).

A Federação das Organizações Quilombolas de Santarém, a FOQS representa as doze Comunidades Quilombolas do município paraense, no interior da Amazônia, que vivem do agro-extratativismo, da pesca e da agricultura familiar, moram em comunidades próximas às várzeas, canais e lagos formados pelas águas do Rio Amazonas, numa área cobiçada por empresas para a instalação de portos e exploração dos recursos naturais, em detrimento ao modo de viver dos comunitários (FOQS, 2016).

A identidade quilombola tapajoara é resultado de uma construção de resistência, desde o rompimento de um passado de escravidão ao entendimento do ser quilombola, que não se encerra na luta pelo reconhecimento de suas terras, com a emissão de títulos de propriedade coletiva, mas define um ponto de partida e qual caminho deve ser seguido pelos comunitários dos quilombos, que têm no seu modo

de ser o resgate do fazer em conjunto pelo “puxirum”, nas reuniões semanais na associação, na força do coletivo e na simplicidade da comunidade, a inteligência do manejo dos recursos naturais (Figuras 6, 7 e 8).

Figura 6 - O “puxirum” – mutirão de limpeza na Comunidade Bom Jardim, 2017



Fonte: Os autores, 2017.

Figura 7 - Casa da Farinha no Quilombo Bom Jardim, 2017



Fonte: Os autores, 2017.

Figura 8 - Descida na fonte do “Covão” no Quilombo Bom Jardim, 2017.



Fonte: Os autores, 2017.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O negro fez e faz parte do cotidiano amazônico, mesmo que invisibilizado pela sociedade e pela política de forma categórica e estratégica, desde a época da sua ocupação até os dias atuais. Era no cotidiano que os afro-amazônidas construam sua contraordem escravista. Com a compreensão da lógica de dominação, criaram uma série de mecanismos capazes de lhes garantir espaços para negociar, questionar os modos de controle inerentes à escravidão e manifestar-se como agente histórico (Funes, 1995, p. 6).

Os encontros do acaso, os encontros do desejo e as violações criam, em toda parte, gerações mestiças nas Américas, não sendo diferente na América Portuguesa, onde africanos escravizados capturados em massa reduzidos a peças/objetos são despejados, primeiro para compensar a hecatombe dos índios, vítimas das doenças europeias e da impiedosa exploração colonial, depois como mão-de-obra escrava nas grandes plantações (Morin, 2003, p. 22).

Desse processo dinâmico em sua historicidade política e social é verificada a etnogênese do afro-amazônida paraense, que se dá pela configuração e estruturação da diversidade cultural humana. Suas raízes fundem-se pelos séculos e projetam-se até o presente através de territorialidades específicas e dinâmicas que vão além da espacialidade do território, mas do poder de interação social e/ou produtiva (Raffestin, 1993; Bartolomé, 2006, p. 40).

Falar dos quilombolas afro-amazônidas significa falar de uma categoria em disputa, em um campo aberto de batalhas travadas entre os processos históricos, relações socialmente construídas, políticas de reconhecimento dos atores sociais em um plano social e político coroada pela cobertura nem sempre imparcial da imprensa.

Isso não quer dizer que o campo aberto não atribua um significado ao termo quilombo, mas que há uma construção conceitual do termo Quilombo Contemporâneo que deve ser utilizado de maneira ampliada, para designar também os processos de atualização identitária de grupos étnicos que enfrentaram profundas mudanças de transfiguração étnica, podendo ser considerados praticamente extintos, cuja emergência contemporânea constitui um novo dado para a reflexão antropológica e para as políticas públicas em contextos multiculturais (Bartolomé, 2006).

O que está em disputa, portanto, não é a existência destas formações sociais, nem mesmo das suas justas demandas, mas a maior ou menor largueza pela qual o conceito as abarcará, ou excluirá completamente. Está em jogo o quanto de realidade social o conceito será capaz de fazer reconhecer. Qual parcela da realidade ganhará, por meio deste reconhecimento, uma nova realidade, jurídica, política, administrativa e mesmo social. Enfim, qual o modelo normativo que derivará do reconhecimento desta grande variedade de situações empíricas ou que será imposto a elas (Arruti, 2008, p. 316).

Na formação social paraense, o afro-amazônida escravizado teve sua contribuição cultural e que foi invisibilizada em detrimento de uma expressividade numérica que contabilizava a mão-de-obra escrava, sendo a indígena superior à negra, desconsiderando sua importância no que diz respeito às relações sociais estabelecidas naquele espaço comum de solidariedade, onde afrodescendentes, escravos, libertos, construíram seu modo de viver e fazer entre os demais agentes sociais, pois não viviam isoladamente (Sampaio, 2011b; Funes, 1995).

De forma ampliada, as etnogêneses históricas e contemporâneas devem ser entendidas não só em termos da articulação dos grupos étnicos com o Estado Nacional, mas também em relação com as dinâmicas internas das sociedades nativas/originárias.

O castigo foi para os afro-amazônidas fugidos, a contramão de um instrumento de disciplina, o hábito do trabalho era inerente a esses sujeitos, que sabiam empregar os meios necessários para romper com a condição que lhes fora imposta, resistindo e lutando para serem livres. A fuga não era ato de covardia, insolência ou preguiça; era o rompimento com os padrões de dominação.

A resistência vem do quilombo, que não deixou de existir com o fim da escravidão; a luta vem dos afrodescendentes que encontram nas suas memórias e laços em comum, a força para ressignificar a condição que lhes é imposta, através do poder construído e disseminado nas diversas espacialidades em que estabelecem interações sociais, produtivas e políticas.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, A. W. Berno de. Quilombos: Repertório bibliográfico de uma questão redefinida. **BIB**, Rio de Janeiro, n. 45, 1º semestre de 1998, p. 51-70. Disponível em: <http://anpocs.org/index.php/universo/acervo/biblioteca/periodicos/bib/bib-45/485-quilombos-repertorio-bibliografico-de-uma-questao-redefinida-1995-1997/file>. Acesso em: 21 out. 2024.
- ALMEIDA, A. W. Os Quilombos e as Novas Etnias. In: O'DWYER, Eliane Cantarino (org.) **Quilombos – Identidade Étnica e Territorialidade**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002, p. 43-81.
- ALMEIDA, A. W. Berno de. Territórios e Territorialidades Específicas na Amazônia: entre a “proteção” e o “protecionismo”. **Caderno Crh**, Salvador, v. 25, n. 64, p. 63-71, jan./abr. 2012. <https://doi.org/10.1590/S0103-49792012000100005>.
- ANDRADE, C. M. P.; ANDRADE, A. C. P. Por uma narrativa do reencantamento: a poética do não esquecimento de Ailton Krenak e Daniel Munduruku. **Légua & Meia**, Brasil, v.12, n. 2, p. 64-83, 2022. <https://doi.org/10.13102/lm.v12i2.7743>.
- ARRUTI, J. M. **Quilombos**. In: PINHO, O.; SANSONE, L. Raça. Novas Perspectivas antropológicas. Salvador: Associação Brasileira de Antropologia; Edufba, 2008. <https://doi.org/10.7476/9788523212254.0012>.
- BARTH, F. A. J. **O guru**. O iniciador e outras variações antropológicas. - Fredrik Buth. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. 2000.
- BARTOLOMÉ, M. A. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Mana**, v.12, n. 1, p.39-68, abr. 2006. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132006000100002>.
- CANTO, S. **Uma descrição da província do tapajós**. 2016a. Disponível em: <http://sidcanto.blogspot.com.br/2016/04/uma-descricao-da-provincia-dos-tapajos.html>. Acesso em: 21 out. 2024.
- CANTO, S. **Memória da propaganda: escravos fugidos de Taperinha – 1872**. 2016b. Disponível em: [Blog do Padre Sidney Canto: Memória da Propaganda: Escravos fugidos de Taperinha – 1872](http://sidcanto.blogspot.com.br/2016/04/uma-descricao-da-provincia-dos-tapajos.html). Acesso em: 21 out. 2024.

- CANTO, S. **Sobre um ataque quilombola no Baixo Amazonas – 1859**. 2017. Disponível em: <https://sidcanto.blogspot.com/2017/05/sobre-um-ataque-quilombola-no-baixo.html#more>. Acesso em: 21 out. 2024.
- CHAMBOULEYRON, R. Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII). **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 26, n. 52, p. 79-114, 2006. <https://doi.org/10.1590/S0102-01882006000200005>.
- CHAMBOULEYRON, R. **Povoamento, ocupação e agricultura na Amazônia Colonial (1640-1706)**. Belém: Ed. Açai/Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia (UFPA)/Centro de Memória da Amazônia (UFPA), 2010.
- FCP - Fundação Cultural Palmares. **Certificação Quilombola**: comunidades certificadas. . 2017. Disponível em: <https://www.gov.br/palmares/pt-br/midias/arquivos-menu-departamentos/dpa/comunidades-certificadas/crqs-certificadas-03-06-2024.pdf>. Acesso em: 23 out. 2024.
- FIABANI, A. **Os novos quilombos**: luta pela terra e afirmação étnica no Brasil [1988-2008]. 2008. 275 f. Tese (Doutorado) - Curso de História, Unidade de Pesquisa e Pós- Graduação, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2008.
- FOQS - Federação das Organizações Quilombolas de Santarém –. Disponível em: <http://quilombolasdesantarem.blogspot.com.br/>. Acesso em: 15 out. de 2016.
- FUNES, E. **Bom Jardim, Murumurutuba, Murumuru, Tinguu, Ituqui, Saracura, Arapemã. Terras de Afro-amazonidas** - “Nós já somos a reserva, somos os filhos deles”. Arquivos UFOPA. 1995. Disponível em: <http://www.ufopa.edu.br/arquivo/docdiv/2017/bom-jardim-murumurutuba-murumuru-tinguu-ituqui-saracura-arapema.-terras-de-afro-amazonidas-201cnos-ja-somos-a-reserva-somos-os-filhos-deles201d> . Acesso em: 11 jan. 2017.
- FUNES, E. Mocambos: natureza, cultura e memória. **Revista História**. Unisinos. v. 13, n. 2, maio/ago. 2009. Disponível em: <http://revistas.unisinos.br/index.php/historia/article/view/5083>. Acesso em 11 jan. 2017. <https://doi.org/10.4013/htu.2009.132.05>.
- GIL, A. C. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. São Paulo: Atlas, 2008.
- GOMES, F. S. **Mocambos e Quilombos**: uma história do campesinato negro no Brasil. São Paulo: Editora Companhia das Letras, p. 240, 2015.
- GUERRERO, A. F. H. **Nova cartografia social da Amazônia**: uso de recursos naturais em comunidades quilombolas de Santarém - Pará. 29. ed. Manaus: UEA Edições, 2009. 12 p. (Coord) Alfredo Wagner Berno de Almeida.
- IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística -. **Cidades**. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/pa/santarem/panorama>. Acesso em: 23 out. 2024.
- INCRA - Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária-. **Regularização de Território Quilombola**: perguntas e respostas. Disponível em: https://www.gov.br/incra/pt-br/assuntos/governanca-fundiaria/perguntas_respostas.pdf. Acesso em: 23 out. 2024.
- KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LUNA, F. V.; KLEIN, H. Economia e sociedade escravista: Minas Gerais e São Paulo em 1830. **Revista Brasileira de Estudos de População**, Campinas, v. 21, n.2, p. 173–193, 2005.
- LUNA, F. V.; KLEIN, H. **Evolução da sociedade e economia escravista de São Paulo, de 1750 a 1850**. São Paulo: Edusp, 2006, 280p.
- MORIN, E. **Terra-Pátria** / Tradução Paulo Azevedo Neves da Silva. Porto Alegre: Sulina, 2003.
- MUNDURUKU, D. **Mundurukando**. São Paulo: Ed. do Autor, 2010.
- OURO verde muda a face do Pará. 2004. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/index.php/acervo/noticias/ouro-verde-muda-face-do-para>. Acesso em: 23 out. 2024.
- RAFFESTIN, C. **Por uma geografia do poder**. Tradução: Maria Cecília França. São Paulo: Editora Ática S.A., 1993.

REIS, A. F. C. A política de Portugal no Vale Amazônico. Belém: **Revista Novidade**, 1940.

REIS, A. F. C. **Santarém**: seu desenvolvimento histórico. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

SALLES, V. **O negro no Pará, sob o regime da escravidão**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas. Universidade Federal do Pará, 1971.

SAMPAIO, P. M. Escravos e escravidão africana na Amazônia. *In*: SAMPAIO, P. M. (org.) **O fim do Silêncio**. Presença Negra na Amazônia. Belém: Editora Açai, 2011a. p. 13-43.

SAMPAIO, P. M. Por uma história da escravidão africana na Amazônia. *In*: SAMPAIO, P. M. (org.) **O fim do Silêncio**. Presença Negra na Amazônia. Belém: Editora Açai, 2011b. p. 7-13.

SILVA, A. L. S. **Expansão urbana e serviços de saneamento básico**: uma análise do bairro Jutai em Santarém/pa. 2024. 50 f. TCC (Graduação) - Curso de Licenciatura em Geografia, Universidade Federal do Oeste do Pará, Santarém, 2023. p.11.

SILVA, J.; ROCHA, J. Das memórias negras na Amazônia: resistência e luta quilombola no Andirá, Barreirinha – AM, Brasil. **Revista do Programa de Pós-graduação em Estudos Africanos e Representações da África**, v.3, 2016. Disponível em:
<https://revistas.uneb.br/index.php/áfricas/articles/view/3422> Acesso em: 25 maio 2024.

SOLAZZI, J. L. **A ordem do castigo no Brasil**. Manaus: Edua, 2007. 284 p.

TARREGA, M. C. V. B.; FRANCO, R. D. A Reafirmação das Comunidades Quilombolas em Constituições Contemporâneas, especialmente o item "Afrodescendentes em Constituições Latinoamericanas". **Revista Crítica do Direito**, v. 54, n. 3, p. 1-19, 2013.

THOMPSON, E. P. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. São Paulo: Unicamp, 2001. 372 p.

TRECCANI, G. D. **Terras de Quilombo**: Caminhos e entraves do processo de titulação. Belém: Secretaria Executiva de Justiça, Programa Raízes, 2006.

WALKER, S. S. Presencia de la diáspora africana en toda América y en todos los americanos, desde Argentina a Canadá. **De la cadena al vínculo. Una visión de la trata de esclavos**. Paris: UNESCO, 2001. p. 359–366.

Recebido em: 19/07/2024

Aceito para publicação em: 29/11/2024