

Rita de Cássia Domingues Lopes

*Identidade e Territorialidade na  
Comunidade Remanescente de  
Quilombo Ilha de São Vicente-  
Tocantins*



**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação – CIP**

---

L864i

Lopes, Rita de Cássia Domingues.

Identidade e territorialidade na comunidade remanescente de quilombo Ilha de São Vicente -Tocantins. / Rita de Cássia Domingues Lopes . – Palmas: EDUFT, 2020.

148 p. il. ; 21x29,7 cm.

ISBN 978-65-89119-17-3

1. Quilombo. 2. São Vicente, Ilha. 3. Tocantins. 4. Comunidades remanescente, Tocantins I. Rita de Cássia Domingues Lopes. II. Título. III. Subtítulo.

CDD – 350

Rita de Cássia Domingues Lopes

*Identidade e Territorialidade na  
Comunidade Remanescente de  
Quilombo Ilha de São Vicente-  
Tocantins*



PALMAS - TO  
2020

# Universidade Federal do Tocantins

## Reitor

Luis Eduardo Bovolato

## Vice-reitora

Ana Lúcia de Medeiros

## Pró-Reitor de Administração e Finanças (PROAD)

Jaasiel Nascimento Lima

## Pró-Reitor de Assuntos Estudantis (PROEST)

Kherley Caxias Batista Barbosa

## Pró-Reitora de Extensão, Cultura e Assuntos Comunitários (PROEX)

Maria Santana Ferreira Milhomem

## Pró-Reitora de Gestão e Desenvolvimento de Pessoas (PROGEDEP)

Vânia Maria de Araújo Passos

## Pró-Reitor de Graduação (PROGRAD)

Eduardo José Cezari

## Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação (PROPESQ)

Raphael Sanzio Pimenta

## Conselho Editorial EDUFT

## Presidente

Francisco Gilson Rebouças Porto Junior

## Membros por área:

Liliam Deisy Ghizoni

Eder Ahmad Charaf Eddine  
(Ciências Biológicas e da Saúde)

João Nunes da Silva

Ana Roseli Paes dos Santos

Lidianne Salvatierra

Wilson Rogério dos Santos  
(Interdisciplinar)

Alexandre Tadeu Rossini da Silva

Maxwell Diógenes Bandeira de Melo  
(Engenharias, Ciências Exatas e da Terra)

Francisco Gilson Rebouças Porto Junior

Thays Assunção Reis

Vinicius Pinheiro Marques  
(Ciências Sociais Aplicadas)

Marcos Alexandre de Melo Santiago

Tiago Groh de Mello Cesar

William Douglas Guilherme

Gustavo Cunha Araújo  
(Ciências Humanas, Letras e Artes)

**Diagramação e capa:** Gráfica Movimento

**Arte de capa:** Rita de Cássia Domingues Lopes

O padrão ortográfico e o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas de cada autor. Da mesma forma, o conteúdo de cada capítulo é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu respectivo autor.



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

# SUMÁRIO

<b>PREFÁCIO</b> .....	<b>6</b>
<b>1. INTRODUÇÃO</b> .....	<b>8</b>
1.1 Situando a Ilha de São Vicente e a Comunidade Quilombola .....	9
1.2 Elementos norteadores para a pesquisa. ....	10
<b>2. EXTREMO NORTE DO TOCANTINS: A REGIÃO DO BICO DO PAPAGAIO, O PROCESSO DE OCUPAÇÃO E FORMAÇÃO TERRITORIAL.</b> .....	<b>15</b>
2.1 A Microrregião do Bico do Papagaio .....	19
2.2 Os Conflitos na região. ....	21
<b>3. AS COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBO NO TOCANTINS: UMA PERSPECTIVA HISTÓRICA E ATUAL.</b> .....	<b>35</b>
3.1 Categorias em discussão .....	35
3.2 Presença Negra no Tocantins .....	42
3.3 Comunidades Remanescentes de Quilombo no norte do Tocantins .....	51
3.4 Comunidades Remanescentes de Quilombo na Região do Bico do Papagaio – Tocantins ..	59
<b>4. COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO ILHA DE SÃO VICENTE: HISTÓRIA E MOMENTO ATUAL</b> .....	<b>63</b>
4.1 Araguatins: histórico e caracterização do município .....	63
4.2 “Um quilombo precisa ter uma base de ancestralidade”: a história da Comunidade .....	64
4.3 A chegada na Ilha de São Vicente e “Lá no Pará”. ....	75
4.4 “Quando ele começou, pensou que fosse só com o tio Salvador, mas ele não é sozinho, tem família”: O conflito .....	81
4.5 A Comunidade Quilombola Ilha de São Vicente: o momento atual .....	85
<b>5. IDENTIDADE E TERRITORIALIDADE NA COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO ILHA DE SÃO VICENTE</b> .....	<b>104</b>
5.1 “Tá começado uma lei dos quilombola e nós somo tudo quilombola, os que mora na ilha e os parente desse povo dos escravo”: Considerações sobre identidade .....	104
5.2 “Família grande, tantas pessoas, tantas opinião”:Remanescentes e quilombolas – concepções e cenário. ....	113
5.3 “Nós existimos sim e estamos em guerra pelo nosso território”: considerações sobre território, territorialidade e a organização territorial da Comunidade. ....	120
<b>6. CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	<b>130</b>
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	<b>137</b>

# PREFÁCIO

Como todas as boas teses de doutorado, este trabalho, de autoria de Rita de Cássia Domingues Lopes, passou por uma série de modificações e alterações de rumo. Afinal, aquelas teses que já nascem “prontas” com a proposta inicial, costumam ser suspeitas por não ter incorporado discussões, sempre necessárias, no decorrer de seu caminho de até quatro anos (e às vezes mais). Inicialmente, eu estava um pouco preocupado com a tarefa de assumir a orientação, porque o ideal teria sido ter um/a orientador/a devidamente familiarizado/a com os problemas das comunidades quilombolas na atualidade, porém eu apenas tinha uma experiência pouco aprofundada com a comunidade Imbé, no município de Capoeiras (PE). As lógicas da política de distribuição de orientações no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da UFPE impediram que a colega mais indicada, Vânia Fialho, pudesse orientar o trabalho, porque sua “cota” já estava esgotada, no entanto ela participou, como avaliadora, na defesa da tese. Felizmente, não me arrependi da decisão em nenhum momento.

Quando iniciei a orientação, logo coloquei um desafio, porque eu tinha percebido, no decorrer dos anos, uma tendência nos estudos sobre comunidades negras no Brasil que me causara certa insatisfação. A maioria desses trabalhos são estudos detalhados de determinadas comunidades, de sua história e situação atual, mas apenas uma minoria problematiza assuntos que vão além de uma boa etnografia ou etnohistória local, ou seja, frequentemente fiquei com a impressão de uma “volta à década de 1950” com seus “estudos de comunidade”. As causas dessa tendência são evidentes, porque, afinal de contas, os estudos sobre comunidades negras, sejam elas rurais, urbanas ou periurbanas, não são e nem poderiam ser realizados num vácuo político. Seria uma grande ilusão imaginar a produção desses trabalhos sem relacioná-los, de alguma maneira, com políticas públicas voltadas para as questões territoriais, econômicas, culturais e identitárias das comunidades quilombolas. E é claro que o campo temático ficou influenciado pelas atividades da militância em defesa dos direitos constitucionalmente garantidos de minorias étnicas. Porém, restou o desafio de elaborar uma tese que, por um lado, seria sobre a Comunidade Remanescente de Quilombo Ilha de São Vicente (o nome oficial) e que seria, por outro lado, algo mais do que um novo “estudo de comunidade” a ser adicionado a numerosos outros.

Um dos aspectos que permeiam as políticas públicas voltadas para as comunidades quilombolas é um vocabulário oficial classificatório, um tipo de nomenclatura, enquanto nas próprias comunidades frequentemente se usa uma gama heterogênea de auto classificações surgidas no decorrer de processos históricos de resistência territorial e cultural. A história da comunidade apresentada não é nenhuma exceção. Pelo contrário, é um excelente exemplo para ilustrar e problematizar os processos de inserção no escopo de políticas públicas específicas.

Outro desafio para a tese surgiu com as observações da banca de qualificação. A região do Bico do Papagaio é conhecida desde o período dos grandes projetos de colonização da Amazônia sob a Ditadura Militar por seus violentos conflitos rurais, mas até agora os conhecimentos sobre sua população negra, sobretudo no contexto regional mais amplo, têm sido bastante fragmen-

tados. Desse modo, a tese de Rita representa uma contribuição inédita muito importante para a história do quadro étnico regional no norte do Tocantins, sobretudo porque ela realizou um levantamento exaustivo dos estudos realizados sobre comunidades negras naquela região. Assim, o trabalho também pode ser usado como obra de consultas para numerosos trabalhos futuros, sejam eles acadêmicos ou voltados para a regularização de terras quilombolas.

E não vamos esquecer que o trabalho é uma contribuição valiosíssima no contexto atual caracterizado pela expansão agressiva do agronegócio no MATOPIBA e por uma política nacional negacionista com relação à diversidade étnica e social e, com isso, à própria história do país.

Peter Schröder (PPGA/DAM/UFPE)

# 1. INTRODUÇÃO

No estado do Tocantins estão certificadas pela Fundação Cultural Palmares 45 Comunidades Remanescentes de Quilombo, segundo o site da instituição, até dezembro de 2018. Venho acompanhando o número de comunidades certificadas pela Fundação Palmares no Tocantins desde 2008, quando iniciei minhas pesquisas com as comunidades quilombolas. Àquela época, havia 16 comunidades certificadas, e 10 anos depois, em dezembro de 2018, o número de comunidades reconhecidas no estado cresceu em 29 comunidades, um aumento de mais de 180%, sendo reflexo de uma mobilização nacional das comunidades negras que têm direitos em viver nas suas terras tradicionais que estão sendo usurpadas.

Este livro é resultado da tese defendida em março de 2019, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (doutorado), da Universidade Federal de Pernambuco, e analisa a ocupação agrária da região do Bico do Papagaio no extremo norte do estado do Tocantins e as relações com as questões identitárias e territoriais da Comunidade Remanescente de Quilombo<sup>1</sup> Ilha de São Vicente (LOPES, 2019).

Os motivos que me levaram a pesquisar a Comunidade Remanescente de Quilombo Ilha de São Vicente como *locus* de pesquisa foram: resultado da minha experiência pessoal e do interesse em continuar estudando sobre comunidades quilombolas no norte do Tocantins e, mais especificamente, na região do Bico do Papagaio. Vale ressaltar que, até outubro de 2014, havia poucas obras publicadas sobre as comunidades quilombolas dessa região e do norte do estado, desde então, com o passar dos anos os trabalhos de pesquisa que resultaram em relatórios, monografias, dissertações e teses começaram a ser elaborados e publicados. As regiões central, sul e sudeste do estado concentram o maior número de pesquisas e referências bibliográficas sobre as comunidades quilombolas e veremos mais à frente o porquê.

Outro motivo foi o contato estabelecido com a Comunidade Quilombola Ilha de São Vicente durante a realização da pesquisa para a elaboração do Relatório Antropológico de Reconhecimento e Delimitação do Território (DOMINGUES-LOPES, 2014) para compor o Relatório Técnico de Identificação e Delimitação (RTID), que foi entregue ao INCRA-TO, em novembro de 2014, e, em 27 de fevereiro de 2015, foi publicado na Seção 3, n.º 39, p. 166, do Diário Oficial da União, dando, assim, continuidade ao processo de titulação das terras. Dessa forma, o acesso ao grupo estava facilitado pela realização do referido trabalho na Comunidade.

Depois de elaborar o citado relatório, muitos questionamentos permaneceram e outros surgiram em torno das comunidades remanescentes de quilombo como: identidade, territorialidade, conflitos por terra, questão agrária, a presença negra no Tocantins e o histórico do povoamento, da economia e da ocupação da região, entre outros assuntos que me provocaram a

---

<sup>1</sup> Essa categoria será utilizada nas perspectivas antropológica, sociológica, política e jurídica para referir os grupos que assim se autoidentificam no Brasil após a Constituição de 1988. Em outros momentos dentro do texto para auxiliar na escrita será possível ler também a variante comunidade quilombola, tendo as mesmas perspectivas.



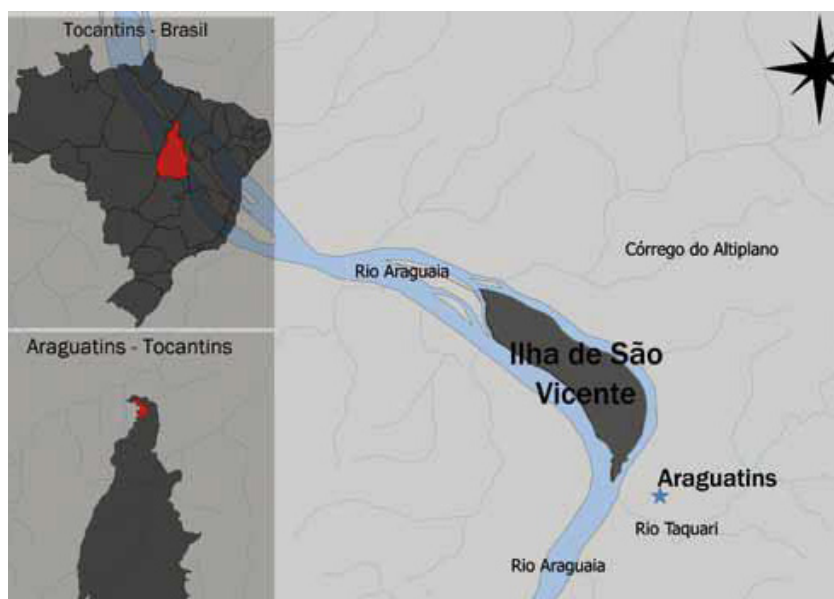
pesquisar para entender o contexto da região norte do estado. A delimitação mais especificamente pela região do Bico do Papagaio deve-se ao fato de trabalhar como docente no Campus de Tocantinópolis da Universidade Federal do Tocantins no Curso de Ciências Sociais (Licenciatura) e no intuito de fornecer material para pesquisas futuras sobre a região numa perspectiva antropológica.

Por isso que no título deste trabalho aparecem as categorias: comunidade remanescente de quilombo e região do Bico do Papagaio, que demonstram a perspectiva que a autora tem sobre o grupo no processo de afirmação identitária e territorial, e também para se inserir na discussão teórica atual sobre a ressignificação do conceito de comunidade remanescente de quilombo, abordando ainda a forma como a própria Comunidade interpreta esse conceito.

## 1.1 Situando a Ilha de São Vicente e a Comunidade Quilombola

A Comunidade Remanescente de Quilombo Ilha de São Vicente está localizada na Ilha de mesmo nome e fica na margem direita no rio Araguaia, localizada no município de Araguatins, no extremo norte do estado do Tocantins, na região do Bico do Papagaio. A Ilha de São Vicente tem extensão de 2.502,0437 hectares (Mapa 1) e dista 635 km da capital Palmas (AMADO, 2006, p. 10).

Mapa 1 – Localização do Tocantins, de Araguatins e da Ilha de São Vicente



Fonte: Lucinda (2017, p. 1).

A Comunidade fica localizada na margem esquerda da Ilha, o lugar facilita o acesso ao uso da água para as tarefas diárias como alimentação, higiene pessoal, cuidado com a pequena plantação e a criação de animais. O acesso à sede do município é feito de barco e a travessia leva em média 20 minutos, dependendo da época do ano, do motor e do tipo de embarcação. Da

beira rio em Araguatins é possível ver a Ilha de São Vicente, o que corrobora a proximidade com a sede do município.

A Comunidade ocupa atualmente 1,3% da Ilha, que corresponde a 32,574 hectares (DOMINGUES-LOPES, 2014). Em entrevistas com os moradores da Comunidade, eles disseram que o início da chegada à Ilha remonta ao período pós-escravidão e que, antigamente, utilizavam a Ilha toda para criação de gado, pesca nos lagos e coleta de coco babaçu. Hoje estão num lugar reduzido dentro da Ilha, devido às ocupações irregulares por outras pessoas que não são quilombolas, tais ocupações foram ocorrendo ao longo dos anos. No que corresponde à área onde a Comunidade está localizada na Ilha de São Vicente, foram organizados lotes individuais e/ou familiares, e lotes de uso social e coletivo. Esta foi a maneira encontrada por eles para ocupar efetivamente toda a área e os lotes foram distribuídos para os membros das famílias Barros, Noronha e famílias afins (DOMINGUES-LOPES, 2014).

### 1.2 Elementos norteadores para a pesquisa

Depois de situar a Comunidade Remanescente de Quilombo Ilha de São Vicente, o problema norteador da pesquisa envolve, na verdade, duas questões interligadas, são elas: como aconteceu a ocupação agrária da região do Bico do Papagaio (norte do estado do Tocantins)? E qual foi a sua influência na identificação e na territorialidade das comunidades remanescentes de quilombo da região, especialmente na Comunidade Ilha de São Vicente?

Outras questões relevantes que auxiliaram o problema central foram: como foi a ocupação histórica do estado do Tocantins? Como foi o processo de construção da identidade quilombola na Comunidade Ilha de São Vicente? Como é a dinâmica territorial da Comunidade quilombola Ilha de São Vicente?

Em 2013, quando comecei a pesquisa na Comunidade Ilha de São Vicente, havia somente dois materiais publicados e conhecidos: o trabalho mais antigo é de 1970, escrito por Leônidas Gomes Duarte, intitulado “De São Vicente a Araguatins: cem anos de história”, que conta a história da cidade de Araguatins, por meio de vários fatos históricos, políticos e sociais (DUARTE, 1970); o outro trabalho produzido 40 anos depois, por Leonídia Batista Coelho (2010), que escreveu sobre a história da Comunidade entrevistando os antigos moradores tanto da Comunidade quanto da cidade (COELHO, 2010).

No início de 2013, foi feito um mapeamento pelo Projeto da Nova Cartografia Social da Amazônia sobre a Comunidade, sendo o fascículo publicado em 2014 (PNCSA, 2014b). Em 2013, também foi iniciada por mim a pesquisa para elaboração do relatório antropológico que foi concluída em outubro de 2014 e entregue ao INCRA-TO para compor o Relatório Técnico e Identificação e Delimitação (DOMINGUES-LOPES, 2014). Depois do reconhecimento da Comunidade como quilombola, em 2010, pesquisas foram iniciadas e até o momento são 15 trabalhos de pesquisa entre teses, dissertações, trabalhos de conclusão de curso, fascículos entre outros.

Para a realização do trabalho de pesquisa foram realizadas três etapas de trabalho campo: A primeira etapa aconteceu em maio de 2013, quando fazia parte da equipe interdisciplinar do INCRA-SR 26 (Palmas) que chegou à Comunidade para iniciar os trabalhos do RTID e, naquele momento, os contatos para inserção em campo foram feitos pelo INCRA; a segunda etapa ocorreu em abril de 2014, para a continuidade da coleta de dados e complemento das informações obtidas anteriormente, tendo como objetivo a elaboração do relatório antropológico para compor o RTID; e a terceira etapa aconteceu em 2017, durante os meses de abril, maio, junho, julho e outubro; para esse momento, a mediação para retornar à Comunidade foi feita pela própria pesquisadora e o objetivo era obter informações para a elaboração da tese.

Durante a realização do primeiro trabalho de campo foi feito o levantamento das fontes documentais no cartório da cidade de Araguatins para compor o relatório antropológico do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do INCRA, nesta etapa foram coligidas as certidões de nascimento e de óbito dos moradores antigos da Comunidade no intuito de auxiliar na compreensão da sua história por meio dos documentos. Assim, como em todos os períodos de trabalho de campo, os quilombolas da Comunidade Ilha de São Vicente cederam documentos, fotografias e gravações de áudio, e permitiram fotografar a Comunidade e gravar as entrevistas realizadas com eles. Foram entrevistados também moradores de Araguatins.

Vale ressaltar, ainda, que aconteceu durante o primeiro trabalho de campo na Comunidade Ilha de São Vicente, a indicação pelos moradores da leitura do livro “De São Vicente a Araguatins: Cem anos de história” de Leônidas G. Duarte, um livro que, localmente, tem um valor histórico e documental inestimável, por tratar da cidade, pois retrata a história, a economia, a política, a flora, a fauna da região, e como dizem Beaud e Weber (2014), deve-se consultar os trabalhos publicados sobre o lugar ou a região como parte dos preparativos para a pesquisa. Nesse caso, a obtenção dessa informação aconteceu durante a realização do trabalho de campo, por considerar um livro raro sobre a região; assim, os autores sugerem que sejam consultados os “[...] trabalhos de história local realizados por eruditos locais ou no contexto de aniversários, de comemorações diversas.” (BEAUD; WEBER, 2014, p. 60), como foi o caso do livro “De São Vicente à Araguatins...”, por ocasião do aniversário da cidade.

Como o método utilizado foi o etnográfico, houve o deslocamento até a Ilha de São Vicente, onde passei períodos com os moradores da Comunidade e essa permanência entre eles foi fundamental para obter informações sobre: história; ocupação espacial e relações com o território; aspectos da organização social e o parentesco, registrado, por meio de diagramas de parentesco; relações de consanguinidade que, como se verá mais à frente, é importante para a Comunidade, e entender também as relações de afinidade e de que forma se organizam para realizar suas tarefas; atividades sociais, econômicas, religiosas e ambientais; além de compreender as questões identitárias.

A etnografia como método compreende: pesquisa de campo, que, além de ser personalizada, multifatorial, indutiva, dialógica e holística, requer longo tempo em campo. Assim, para Angrosino (2009, p. 43) “[...] a verdadeira etnografia depende da capacidade de um pesquisador de observar e interagir com as pessoas enquanto elas essencialmente executam suas rotinas do dia a dia.”

Durante o trabalho de campo foram utilizadas as técnicas de observação participante, entrevistas e diário de campo. O trabalho de campo, que compreendeu a ida e a permanência por um tempo na Comunidade, teve por finalidade um contato direto com seus moradores, onde participei do dia a dia, das reuniões, do festejo e de um velório. Dessa forma, tem-se a possibilidade de, sem intermediários, observar diretamente o cotidiano, ouvir suas lembranças, suas histórias, gravar suas vozes, criando oportunidade ao pesquisador de ter experiências e compreensões sobre os atores e eventos vividos, no intuito de demonstrar a(s) perspectiva(s) dos interlocutores dentro do grupo pesquisado (ANGROSINO, 2009; MALINOWSKI, 1978).

As entrevistas com os moradores mais velhos da Comunidade foram importantes, porque ficou registrada a voz e, por meio dela, a vida e o pensamento dos mais antigos moradores da Comunidade sobre as questões de morar e viver na Ilha, do conflito territorial e de ser quilombola. O registro torna-se importante porque tratou-se da memória pessoal e também da memória social, familiar e grupal, considerando que, ao narrarem sobre si, falam também sobre as relações sociais e a história local, isto é, sobre o contexto em que estão inseridos. Assim, as entrevistas possibilitaram à pesquisadora obter opiniões, testemunhos e fatos que aconteceram tanto na Ilha de São Vicente quanto em Araguatins.

Malinowski recomenda para o trabalho de campo antropológico que o “etnógrafo [...] de vez em quando deixe de lado a máquina fotográfica, lápis e caderno, e participe pessoalmente do que está acontecendo” (1978, p. 31) ao seu redor. Assim, o/a pesquisador/a pode participar das atividades, conversas, passeios junto à Comunidade estudada sem ficar preso/a o tempo todo aos seus instrumentos de pesquisa. Esses momentos são importantes para que a comunidade perceba que o/a pesquisador/a também pode fazer outras atividades interacionais sem se colocar o tempo todo como pesquisador/a, por mais que esteja lá para pesquisar. E a pesquisadora seguiu essa orientação *malinowskiana*.

Para chegar à comunidade quilombola, que fica na Ilha de São Vicente, localizada no rio Araguaia, deve-se chegar primeiro em Araguatins, sede do município, onde o acesso é rodoviário. O caminho que se faz para chegar na Comunidade quilombola é seguir para a beira rio e de lá, há duas opções: a primeira, pegar um barco que faz um trajeto regular de passageiro, para o distrito de São Raimundo no Pará e descer na Ilha que fica no caminho; e a outra opção é combinar com um dos moradores da Comunidade que tenha rabeta (canoa com um motor de popa que sustenta o eixo de transmissão e em sua ponta fica a hélice, tem pouca potência) ou voadeira (canoa com um motor mais potente) para buscar na beira rio e levar até a Ilha, foi esta opção feita pela pesquisadora. Durante as três fases de trabalho de campo, não havia saneamento básico e nem energia elétrica na Comunidade, a energia elétrica foi ligada em toda Ilha de São Vicente em maio de 2018.

Ter permanecido na Comunidade durante diferentes épocas do ano foi importante, porque foi possível observá-la em ciclos. Chamo de ciclo os momentos que se repetem na Comunidade, como: quando o rio Araguaia está “cheio e seco”, isto é, quando as águas estão próximas das casas e quando está longe das casas da Comunidade; quando o caminho que liga as casas entre si estava com mato alto no período do inverno amazônico e quando o caminho estava limpo, ou seja, capinado na época do verão amazônico; quando a Comunidade tem muitos visitantes

e quando estão somente os moradores. Então, para contextualizar a pesquisa e conhecer a Comunidade quilombola, sigamos para a região do Bico do Papagaio e para a Ilha de São Vicente.

O livro foi dividido em quatro capítulos. O primeiro aborda o processo de ocupação e formação territorial da região do Bico do Papagaio, partindo da história do estado do Tocantins, da questão agrária e dos conflitos na região. O segundo capítulo discute as categorias de comunidades negras rurais e comunidades remanescentes de quilombo, a forma como foram pesquisadas, nomeadas e reconhecidas ao longo do tempo; na sequência, trata-se da presença negra no Tocantins e a dinâmica territorial das comunidades quilombolas, por fim, é apresentado o perfil das cinco comunidades localizadas no norte do Tocantins e das três comunidades da região do Bico do Papagaio com o objetivo de demonstrar o reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombo a partir da segunda metade dos anos 2000 até 2015 – ano da última certificação feita pela Fundação Cultural Palmares para as comunidades quilombolas no Tocantins – como resultado da política de Estado para estas comunidades e que, desde então, lutam para ter acesso aos direitos garantidos pela Constituição e pelas leis brasileiras.

No terceiro capítulo é apresentada a etnografia da Comunidade Quilombola Ilha de São Vicente, iniciando com a história do município de Araguatins, por ter ligações diretas com a história da Comunidade, retratando a vinda forçada das famílias Barros e Noronha como escravizados para a região. Neste momento, são apresentados os diagramas de parentesco no intuito de demonstrar as relações de parentesco dentro da Comunidade. Na sequência, apresenta-se o conflito vivenciado, o momento atual e o reconhecimento pelo Estado, enquanto comunidade remanescente de quilombo.

No último capítulo, são discutidas questões referentes à identidade, ao território e à territorialidade da Comunidade Remanescente de Quilombo Ilha de São Vicente. Perpassando, primeiro, pela distinção que fazem sobre quem é remanescente e quem é quilombola dentro da Comunidade; depois, tratou-se da organização territorial com a questão dos lotes e do uso da terra.

Nesse sentido, vamos embarcar e seguir pelo rio Araguaia rumo à Comunidade quilombola na Ilha de São Vicente (fotografias 1 e 2) para conhecê-la, mas, antes, temos que chegar à região do Bico do Papagaio-TO, fazer uma parada para conhecer sua história e o contexto local perpassando pela questão agrária e os conflitos na região.

## Identidade e Territorialidade na Comunidade Remanescente de Quilombo Ilha de São Vicente-Tocantins

Fotografia 1 – No rio Araguaia indo para a Comunidade Quilombola Ilha de São Vicente



Fotografia 2 – Chegando à Comunidade Quilombola Ilha de São Vicente



Fonte: Rita de Cássia Domingues Lopes, jul./2017      Fonte: Rita de Cássia Domingues Lopes, jul./2017

## 2. EXTREMO NORTE DO TOCANTINS: A REGIÃO DO BICO DO PAPAGAIO, O PROCESSO DE OCUPAÇÃO E FORMAÇÃO TERRITORIAL

A criação do estado do Tocantins foi efetivada com a promulgação da Constituição Federal de 1988, sendo desmembrado do estado de Goiás. Essa região antes do desmembramento de Goiás era chamada de “norte goiano” e, ao longo da sua história, teve momentos de riqueza e decadência. Após o período de riqueza da região, advindo da exploração dos recursos auríferos no século XVIII, quando ocorreu a decadência da mineração no século XIX que deixou um rastro de pobreza na região, considerada pelos moradores como isolada e de difícil acesso, tanto para chegar à capital Goiânia quanto para utilizar os serviços públicos, como saúde e educação, e, por isso, considerada como abandonada (NASCIMENTO, 2009). Como afirma Pinho (2009, p. 15), “[...] a pobreza da região Norte [de Goiás] provinha do desgoverno, pois todos os recursos eram enviados para o Centro-Sul, recursos esses provenientes dos impostos arrecadados do Norte, causando grande insatisfação na sociedade”.

No início do século XIX, considera-se o primeiro movimento em defesa da divisão da região do “norte goiano”. Nesse período, a região passava por mudança de produção da extração do ouro aluvial para a atividade pastoril. Em meados do século XX, houve novamente o movimento de separação, mas foi interrompido pelo Golpe Militar de 1964. Com o processo de redemocratização nacional, foi retomada a questão da separação do norte em relação ao sul de Goiás. O movimento autonomista se intensificou e recebeu apoio da sociedade do “norte goiano”, que viu uma oportunidade para efetivação da separação com os trabalhos da Assembleia Nacional Constituinte, instalada em 1987. Com a promulgação da Constituição em 05 de outubro de 1988, o estado do Tocantins foi criado (NASCIMENTO, 2009; PINHO, 2009).

Em 01 de janeiro de 1989, o novo estado foi implantado e, do ponto de vista geopolítico, Tocantins faz parte da região Norte do país, tendo como capital a cidade de Palmas. Ao novo estado coube uma área territorial de 277.720,412 km<sup>2</sup> e limites com seis estados brasileiros, sendo eles: Pará, Maranhão, Piauí, Bahia, Goiás e Mato Grosso (NASCIMENTO, 2009). Em termos ambientais, encontra-se na zona de transição geográfica entre os biomas do Cerrado e da Floresta Amazônica, caracterizando-o como uma região com grande biodiversidade.

O Tocantins possui 139 municípios com uma população estimada pelo IBGE para 2019 de 1.572.866 habitantes. A capital Palmas, com 299.127 habitantes. As duas maiores cidades

depois da capital são: Araguaína, ao norte, com 180.470 habitantes e Gurupi, ao sul, com 86.647 habitantes (BRASIL. IBGE, 2020).

O estado tem em sua bacia hidrográfica dois grandes rios: o rio Araguaia e o rio Tocantins. Devido a essa riqueza de cursos d'água, há 15 usinas hidrelétricas (UHE) instaladas. As maiores UHE são: Luis Eduardo Magalhães (Lajeado), inaugurada em 2001, no município de Lajeado, localizado no centro do estado; e Peixe/Angelical, inaugurada em 2006, no município de Peixe e São Salvador, no sul do estado (NASCIMENTO, 2009). A última UHE construída por enquanto é a Luiz Carlos Barreto de Carvalho (Estreito), inaugurada em 2012, situada no estado do Maranhão e atinge diversos municípios do norte tocantinense. As três UHE citadas aqui estão localizadas no rio Tocantins.

No rio Araguaia, há a Ilha do Bananal, considerada a maior ilha fluvial do Brasil. Nessa localidade, fica o Parque Indígena do Araguaia, criado em 1971, com 1.600 hectares e nele vivem aproximadamente 1.700 indígenas das etnias Javaé e Karajá. Seguindo o leito desses rios e de seus afluentes, observa-se que várias comunidades rurais e quilombolas foram se fixando em suas margens ou próximo a elas. A comunidade pesquisada está localizada numa ilha no rio Araguaia (na parte norte do estado, fronteira com o estado do Pará). No passado, os rios foram grandes vias de transporte, a navegação era utilizada para transportar mercadorias e meio de locomoção das pessoas entre as cidades ao longo dos rios Tocantins e Araguaia até chegar à capital paraense, Belém, onde as mercadorias eram comercializadas (SILVA, 1996; NASCIMENTO, 2009). Devido à navegação, algumas cidades foram criadas como: Araguatins, Araguacema, Tocantinópolis, Tocantínia, Porto Nacional, Pedro Afonso e Peixe.

A locomoção pelos principais rios que passam pelo estado foi utilizada durante todo o século XIX até meados do século XX, por volta de 1960, quando foi construída a rodovia federal Belém-Brasília. Com a construção dessa rodovia, o “eixo do desenvolvimento” foi deslocado dos rios para a estrada, o escoamento da produção começou a ser feito pela rodovia e novas cidades foram sendo formadas como: Araguaína, Gurupi, Wanderlândia, Colinas do Tocantins, Guaraí, Miranorte, Presidente Kennedy, Paraíso do Tocantins, Fátima, Alvorada entre outras, e assim o transporte fluvial entrou em decadência (SILVA, 1996; NASCIMENTO, 2009).

No entanto, na década de 1960, existiu um projeto para tornar novamente navegáveis os rios Tocantins e Araguaia, projeto este que foi retomado na década de 1980 e implementado a partir do final do século XX e início do século XXI. O governo federal e os governos estaduais do Tocantins, Maranhão, Pará, Mato Grosso e Goiás trabalham no intuito de viabilizar a hidrovía Araguaia-Tocantins para transportar a produção de grãos do agronegócio e outros produtos de suas regiões para os portos localizados no Pará e Maranhão, e daí alcançar os mercados internacionais, pois consideram que essa forma de transporte tem uma redução no custo da logística, se comparado ao transporte rodoviário e ferroviário.

A Ferrovia Norte-Sul e o projeto da Hidrovía Araguaia-Tocantins fazem parte de uma ação governamental para criar uma logística de transporte de produtos para exportação, seja com a construção dos trilhos para a Ferrovia seja utilizando os rios para escoar a produção agropecuária e de combustível do mercado regional (TOCANTINS. Hidrovía Araguaia Tocantins, s/d.). Porém, com relação a esse barateamento no transporte da produção da região central do



Brasil para os portos localizados no Pará e no Maranhão, tem-se que se levar em conta o custo ambiental e social, pois, para tornar os rios navegáveis o ano inteiro, alterações em suas formas devem ser feitas como o aprofundamento dos leitos, dragando a terra que fica no fundo, além de retirar as pedras que formam as cachoeiras localizadas ao longo dos cursos e de alterar a fauna aquática. Na questão social, a produção de grãos em grande escala, sendo impulsionada e financiada pelo governo, provoca conflitos fundiários a partir concentração de terras.

A atividade pecuária no Tocantins está baseada na pecuária de corte da raça Nelore (NASCIMENTO, 2009) e na criação de búfalos (TOCANTINS. SEDTUR, 2017), segundo o governo do estado, há um rebanho de oito milhões e 700 mil animais, distribuídos em todas as oito microrregiões: Bico do Papagaio, Araguaína, Miracema do Tocantins, Porto Nacional, Jalapão, Rio Formoso, Dianópolis e Gurupi (TOCANTINS. SEPLAN, 2016b). Nascimento (2009, p. 94) afirma que a ênfase no gado de corte “[...] deixa o estado com baixa produção leiteira”, sendo uma atividade em sua maioria feita pela agricultura familiar ou por pequenos produtores. Na agricultura tanto familiar quanto do agronegócio, há plantação de arroz, milho, feijão, soja e algodão. Tem-se, ainda, as plantações de eucalipto, seringueira e mandioca, e a fruticultura, com destaque para abacaxi, melancia e banana. Há também piscicultura, avicultura, suinocultura, caprinocultura, ovinocultura, apicultura e produção de biodiesel (etanol) (TOCANTINS. SEDTUR, 2017).

A infraestrutura referida acima com os investimentos governamentais e privados no setor logístico está voltado para atender ao agronegócio que foi implantado no Brasil. O agronegócio é entendido como “[...] sendo o conjunto de operações, produtos e serviços produzidos no meio rural, indo desde o produtor de insumos para a plantação e criação até a distribuição dos produtos acabados para o consumidor final desses produtos ou serviços.” (SILVA; ALMEIDA, 2007, p. 29), concepção com a qual Guanziroli (2006) concorda, quando diz que o agronegócio inicia nos setores de processamento do produto até chegar na etapa final, passando pela fabricação de insumos. Essa concepção pode ser aplicada tanto para a agricultura quanto para a pecuária e a piscicultura.

O agronegócio requer uma alta produtividade dentro das grandes fazendas, tendo desta forma o domínio e o uso de recursos sobre a terra. Segundo Elias (2011, p. 157-158), para atender ao agronegócio globalizado são necessários muitos processos como:

[...] substituição dos sistemas técnicos agrícolas; significativa mudança das formas de uso e ocupação do espaço agrícola, com forte substituição da produção de alimentos pela produção de *commodities*, com a implantação de monoculturas, substituindo vocações naturais pelas imposições econômicas, difundindo especializações produtivas.

Para atender ao mercado globalizado, os conhecimentos locais são destruídos, porque privilegia-se a racionalização do uso dos espaços agrícolas. Só que os espaços ocupados pelo agronegócio não são lugares desocupados ou desabitados. Quando o agronegócio se instala, “[...] inviabiliza a atividade para milhares de pequenos agricultores, que viviam da subsistência ou da produção simples de mercadorias. Esses são expropriados ou expulsos, em grande parte, gerando muitos conflitos sociais” (ELIAS, 2011, p. 158), isto é, acentuando os conflitos agrários

já existentes ou começando outros conflitos em regiões onde antes não havia. Fernandes (2004 *apud* CANUTO, 2004, p. 2) afirma que:

[...] o agronegócio é o novo nome do modelo de desenvolvimento econômico da agropecuária capitalista. É uma construção ideológica para tentar mudar a imagem latifundista da agricultura capitalista. É uma tentativa de ocultar o caráter concentrador, predador, expropriatório e excludente para dar relevância somente ao caráter produtivista, destacando o aumento da produção, da riqueza e das novas tecnologias.

Canuto (2004) argumenta que o agronegócio, mesmo utilizando novos recursos tecnológicos, modernizando os instrumentos para se trabalhar no campo, como tratores, sementes geneticamente modificadas, agrotóxicos, equipamentos para pulverizar o agrotóxico, entre outros, para aumentar a produção, demonstra também uma “modernização conservadora”, isto é, “[...] todo este avanço não representou de fato qualquer mudança substancial na estrutura agrária brasileira e nas relações de produção e de trabalho no campo. Ao contrário tem significado maior concentração de terra e de renda e relações de trabalho cada vez mais precarizadas” (CANUTO, 2004, p. 3).

Assim, o agronegócio provoca uma mudança na perspectiva sobre o que seria o latifúndio, não mais visto como uma grande propriedade improdutiva que excluía as pessoas que moravam no campo. Hoje as grandes propriedades sob o signo do agronegócio excluem, desapropriam, expulsam os moradores das pequenas propriedades em nome da produtividade. É o que Fernandes (2004 *apud* CANUTO, 2004, p. 3) chama de construção ideológica. Para ele, “[...] toda vez que a mídia informa os resultados das safras, credita toda a produção na conta do agronegócio. É a arte da supremacia. Estrategicamente, o agronegócio se apropria de todos os resultados da produção agrícola e da pecuária como se fosse o único produtor do país.”, e, de fato, não é o único produtor, porque há milhares de famílias que produzem alimentos e outros produtos a partir da agricultura familiar.

No Tocantins, o agronegócio vem se consolidando ao longo dos últimos anos com a organização dos grandes produtores, o aumento da área plantada e o melhoramento da logística, mas, segundo a Secretaria de Planejamento do Tocantins (TOCANTINS, SEPLAN, 2016c), faltam ainda alguns elementos para sua completa efetivação como “infraestrutura agroindustrial; distâncias do mercado consumidor e visão macro da estratégia de desenvolvimento do agronegócio.” (Op. cit., p. 37). Silva e Almeida (2007, p. 44) concluíram que a falta desses elementos caracterizaria apenas os primeiros passos do agronegócio no estado, “[...] necessitando de melhorias em infraestrutura e políticas voltadas para o crescimento da atividade”. Uma década depois, nem todos os elementos citados anteriormente que caracterizam um consolidado agronegócio se efetivaram, porém o estado tem investido recursos na melhoria da infraestrutura e nas políticas voltadas ao segmento e, muitas vezes, prejudicando o pequeno agricultor.

Uma das plantações que mais cresce no estado é a soja que “[...] foi semeada em todas as regiões e fez as exportações do estado se multiplicarem” (NASCIMENTO, 2009, p. 94). Os municípios que fazem parte do “polígono da soja” são Mateiro, Dianópolis, Lagoa da Confusão, Porto Nacional e Guaraí. Em relação a outros grãos, o arroz que é plantado no “triângulo do

arroz irrigado” abrange os municípios de Lagoa da Confusão, de Formoso do Araguaia e Dueré, representando mais da metade da produção do estado (NASCIMENTO, 2009). O milho teve sua produção aumentada devido à “[...] tecnificação nos plantios de primeira e segunda safra.” (TOCANTINS, SEPLAN, 2016b, p. 22). Os municípios onde mais se planta milho são: Campos Lindos, Goiatins, Dianópolis, Darcinópolis, Palmas, Porto Nacional e Taguatinga.

Segundo informações divulgadas pelo governo do estado do Tocantins, o eucalipto “[...] continua sendo a cultura mais plantada de reflorestamento, representando 92% do plantio do Estado [...] com 134.352 hectares, o ano de 2014 [...] sendo cultivado em 63 dos 139 municípios do Estado.” (TOCANTINS, SEPLAN, 2016b, p. 72; 74), e afirma que, mesmo sendo feito por grandes empresas de reflorestamento, surgem “[...] várias oportunidades para pequenos negócios e também como suprimento e fomento para o setor moveleiro.” (Op. cit., p. 17). A maior região em plantios de eucalipto é a região do Bico do Papagaio.

Todas essas transformações do agronegócio ocorridas no Brasil nos últimos anos atingiram também o Tocantins e, por isso, torna-se necessário referir-me ao agronegócio neste trabalho, porque “[...] alterou completamente a geopolítica do campo.” (NASCIMENTO, 2009, p. 94). Grandes áreas de terras foram reservadas para o remanejamento das culturas do agronegócio como a soja e o eucalipto, enquanto os grupos sociais minoritários ficaram com o lado pobre e seco da terra considerada improdutivo e sofrendo com grandes restrições em sua forma de trabalhar na terra. Mesmo havendo por parte do estado a implantação de projetos agrícolas para a produção de outras culturas, principalmente de frutas, constata-se que esses projetos não atingiram a grande maioria dos pequenos agricultores do estado, os quais continuam lutando por sua sobrevivência como agricultores.

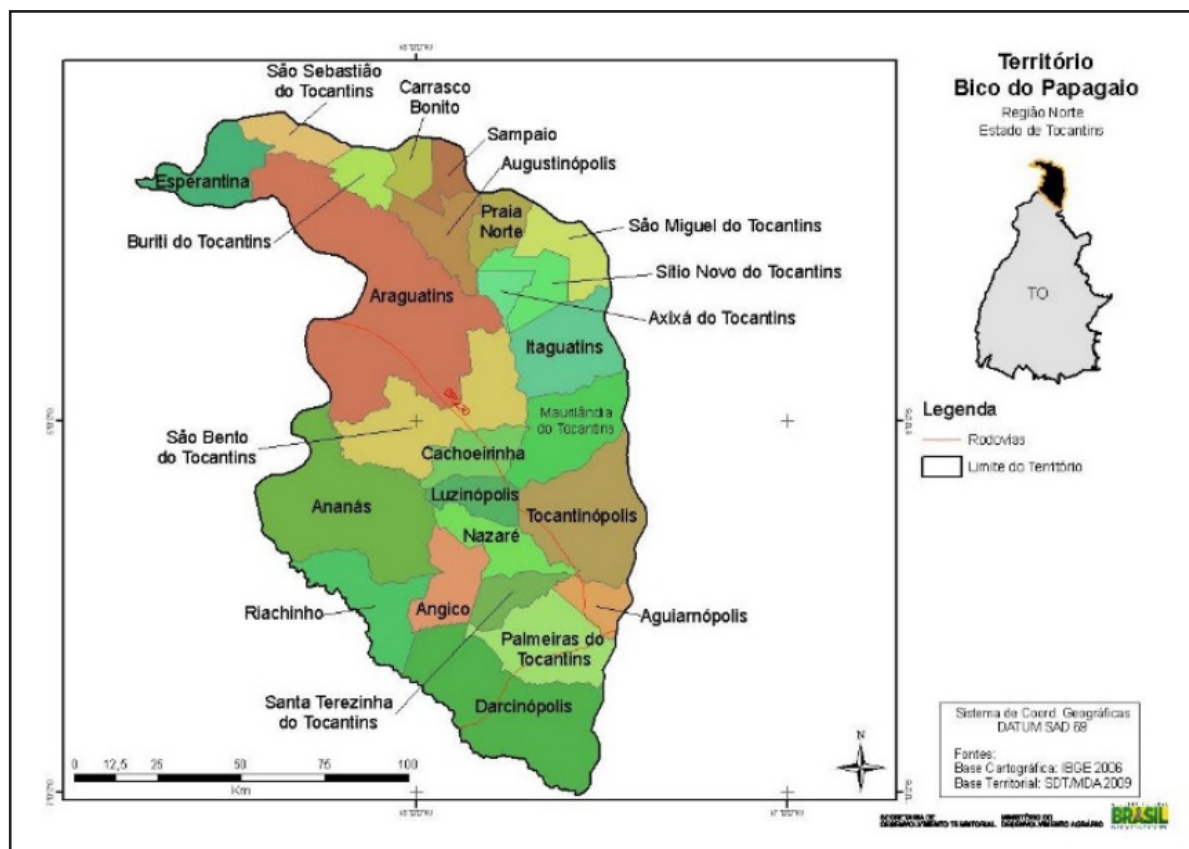
## 2.1 A Microrregião do Bico do Papagaio

A divisão política do estado é composta por 18 regiões administrativas, que têm por objetivo “[...] adequar o planejamento e a execução das ações do governo aos interesses comuns dos municípios que integram.” (NASCIMENTO, 2009, p. 42). No Bico do Papagaio há três dessas regiões administrativas: Região I – Araguatins, formada por cinco municípios; Região II – Augustinópolis, composta por oito municípios; e Região III – Tocantinópolis, com 10 municípios. Os municípios de Ananás e Riachinho fazem parte da Região IV – Xambioá, que integra a região norte do estado, mas não especificamente a região do Bico. Observa-se que os nomes dados às regiões são de cidades reconhecidas localmente por sua importância econômica, social e cultural, isto é, Araguatins, Augustinópolis e Tocantinópolis.

A microrregião do Bico do Papagaio, localizada na confluência dos rios Araguaia e Tocantins, está delimitada a oeste com o Pará e a leste com o Maranhão. A proximidade com esses estados ao longo da história influenciou o modo de vida da região nos aspectos tanto econômicos quanto sociais, linguísticos e culturais. Esta microrregião é formada por 25 municípios: Aguiarnópolis, Ananás, Angico, Araguatins, Augustinópolis, Axixá do Tocantins, Buriti do Tocantins, Cachoeirinha, Carrasco Bonito, Darcinópolis, Esperantina, Itaguatins, Luzinópolis, Maurilândia do Tocantins, Nazaré, Palmeiras do Tocantins, Praia Norte, Riachinho, Sampaio,

Santa Terezinha do Tocantins, São Bento do Tocantins, São Miguel do Tocantins, São Sebastião do Tocantins, Sítio Novo do Tocantins e Tocantinópolis (Mapa 2).

Mapa 2 – Microrregião do Bico do Papagaio no Tocantins e a rodovia Transamazônica (BR-230).



Fonte: Brasil. MDA (2009).

A população total da região é de 196.367 habitantes, dos quais 66.516 habitantes (33.87%) vivem na área rural. Desses, 7.201 são agricultores familiares; 5.732 representam famílias assentadas pela reforma agrária e os habitantes da Terra Indígena Apinayé, demarcada em 1985 com 141.904 hectares situada nos municípios de Tocantinópolis, Maurilândia do Tocantins, Cachoerinha e São Bento do Tocantins (NASCIMENTO, 2009; BARROSO; SOUZA, s/d). O Índice de Desenvolvimento Humano médio da região é 0,62 (BRASIL. MDA. SIT, s/d), que significa dizer que a região está na faixa situada considerada mediana que vai de 0,600 a 0,699, segundo os critérios do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento da Organização das Nações Unidas, que leva em consideração educação, longevidade e renda, e quanto mais próximo de um (1,0), melhor é o índice do município, da região e do país.

No site do extinto Ministério do Desenvolvimento Agrário, que, em 2016, passou a ser Secretaria Especial de Agricultura Familiar e Desenvolvimento Agrário, onde foram obtidas as informações sobre o IDH específico da região, não constam as quatro comunidades quilombolas certificadas, que são: Ilha de São Vicente, Carrapiché, Ciriaco e Prachata.

A microrregião do Bico do Papagaio no Tocantins é uma região por onde passam duas importantes rodovias federais: a BR-153 (Belém-Brasília) e a BR-230 (Transamazônica), que

ligam o Tocantins ao Maranhão e ao Pará. Há rodovias estaduais que dão acesso à região, como a TO-134 (conhecida na região como Transbico, que dá acesso à Transamazônica) e a TO-201, que passa por vários municípios mais ao norte, estendendo-se do rio Tocantins ao rio Araguaia (CARVALHO; COSTA; PALMEIRA, 2006). A construção destas rodovias foi um dos elementos que modificou profundamente a região.

As atividades comerciais que predominam na região são: comércio (varejo); agricultura familiar (com a produção de milho, arroz, feijão, fava, melancia, abacaxi, cará, batata-doce, banana, laranja, limão, manga, mexerica, cupuaçu, caju entre outros produtos); produção de farinha de mandioca; beneficiamento de arroz. Também praticam a avicultura, a piscicultura e apicultura; na pecuária, criam bovinos, suínos, caprinos, ovinos, equinos e bubalinos, com caráter tanto familiar quanto de grandes fazendas para criação de gado de corte. Há também grandes plantações de soja e eucalipto. A região tem a maior área plantada com eucalipto do estado. Também praticam o extrativismo do coco de babaçu (CARVALHO; COSTA; PALMEIRA, 2006).

Há também uma reserva extrativista e duas Áreas de Proteção Ambiental. A Reserva Extrativista do Extremo Norte do Estado do Tocantins criada em 1992 com a finalidade de atender às quebradeiras de coco babaçu da região, está localizada nos municípios de Carrasco Bonito, Sampaio e Augustinópolis, de responsabilidade do governo federal (NASCIMENTO, 2009). As duas Áreas de Proteção Ambiental são: APA Lago de Santa Isabel, criada em 2002, é estadual, localizada nos municípios de Ananás, Riachinho, Xambioá e Araganã, e tem o “[...] objetivo de proteger a diversidade biológica e disciplinar o processo de ocupação [pelas pessoas] e assegurar a sustentabilidade do uso recursos naturais” (NASCIMENTO, 2009, p. 119). A APA do Rio Taquari foi criada também em 2002 pelo município de Araguatins, portanto, é municipal, com o objetivo de proteger o rio Taquari que abastece a cidade e deságua no rio Araguaia (NASCIMENTO, 2009).

Outra atividade econômica desenvolvida na região é o turismo, com destaque aos municípios localizados às margens dos rios Araguaia e Tocantins, que oferecem roteiros envolvendo praias fluviais, cachoeiras e pescaria. E, como a região faz parte de biomas em transição, tem também elementos da floresta amazônica, com suas altas árvores e grandes babaçuais.

Nessa apresentação inicial da região do Bico do Papagaio, são mencionadas as cidades que fazem parte desta região, as rodovias de acesso, a população, as atividades comerciais, as reservas (extrativista e indígena), as áreas de proteção ambiental e o turismo. São informações relevantes para entender esta região do Tocantins. Outro aspecto importante que é necessário discutir são os conflitos agrários e territoriais na região.

## 2.2 Os Conflitos na região

A região do Bico do Papagaio possui terras férteis, água em abundância, áreas ricas em babaçuais e é também uma região marcada por fortes conflitos agrários pela posse da terra e disputas por recursos naturais. Para entender esse contexto, faz-se necessário tratar da formação

territorial dessa região e das ações políticas e econômicas nacionais voltadas para a região que tiveram efeito direto na sua ocupação.

O “norte goiano”, atual Tocantins, teve seu momento de riqueza com a exploração dos recursos auríferos no século XVIII. A riqueza advinda do ouro, no entanto, não ficava na região, porque era enviada para o sul de Goiás, onde estava localizada a sede da capitania. Mesmo com o fim da mineração, as pessoas continuaram morando na região e praticavam a agricultura de subsistência e a pecuária de baixa produtividade (PARENTE, 1999). Tais atividades continuam a existir até hoje em todas as regiões do estado, tendo duas características, uma voltada para o mercado interno e a outra para a exportação. A pecuária era e continua sendo extensiva, porque tem grandes extensões de terra e pastos naturais, enquanto parte da “agricultura [é] camponesa caracterizada pela fraca utilização de insumos e pela predominância do trabalho familiar.” (ALMEIDA, 2010, p. 20). A outra parte é movida pelo agronegócio.

Temis Parente (1999, p. 83) explica que o período aurífero em Goiás foi efêmero, durou cerca de 30 anos e que, a partir de 1780, “[...] o declínio foi gradual e irreversível”, o que também aconteceu no Mato Grosso e em Minas Gerais. Com o fim do ouro goiano, a produção agropecuária passou a ser voltada para o autossustento. Isso aconteceu, segundo Parente (Op. cit., p. 91), por dois motivos: pela posição geográfica e pelo fato de “ter sido desde o início isolado por medidas legais”. Havia problemas para chegar e sair da capitania devido às dificuldades de transporte, de estradas e de comunicação. Algumas medidas legais foram adotadas pela administração colonial como a proibição da navegação pelos rios Araguaia e Tocantins e a proibição de comunicação entre as capitanias da região, esta proibição foi mantida até 1782 e a proibição de abertura de estradas foram feitas para controlar a saída do ouro da região (SILVA, 1996; PARENTE, 1999).

Diante da situação econômica depois do fim da mineração, houve algumas tentativas no final do século XVIII e início do século XIX de fomentar a economia regional e uma delas foi o “[...] escoamento da produção agropecuária através da navegação e um estímulo comercial mais intenso.” (PARENTE, 1999, p. 95). Na prática, o investimento no processo dessa produção não ocorreu e o escoamento da produção pelo rio se tornava dispendioso, mantendo a região em certo isolamento. Desta forma, é possível observar a preocupação com a pecuária e “[...] já fazia parte do cotidiano do antigo mineiro e que a partir daí começaram a se reorganizar, muito lentamente, as forças produtivas da região.” (Op. cit., p. 96).

No período citado, entre o final do século XVIII e início do século XIX, o povoamento da região foi estimulado com a ocupação das margens dos rios para o estabelecimento de arraiais, fazendas e vilas, principalmente nos rios Araguaia e Tocantins. As atividades econômicas previstas eram a produção agrícola, a criação de gado, a pesca e o extrativismo (NASCI-MENTO, 2009).

A capitania de Goiás se assemelhava ao restante do Brasil na utilização da mão de obra de negros escravizados. Os escravizados eram trazidos diretamente da África ou de outras regiões do Brasil: “O escravo negro foi utilizado em todos os serviços durante o período colonial em Goiás, não só no cultivo da agricultura, na pecuária e nos trabalhos domésticos, mas principalmente, na prospecção e na extração do ouro” (PARENTE, 1999, p. 52). A autora afirma ainda

que no declínio da mineração, os negros já participavam da economia de subsistência e em outros tipos de economia, como na produção complementar, que era aquela produção voltada para o consumo interno.

Durante o Império, os moradores do norte da capitania de Goiás, chamados de nortenses, estavam insatisfeitos com a política e a economia locais. Essa insatisfação se acentuou com a separação política da Comarca do Norte da Comarca do Sul, onde estava a sede administrativa. A separação da capitania em duas comarcas teve, segundo Viera (2014, p. 65), o “[...] objetivo de melhorar a administração fiscal e judiciária [...] a Comarca de Goiás localizava-se no sul, e a Comarca de São João das Duas Barras ficava na repartição norte”. As dificuldades econômicas enfrentadas no norte goiano passaram por vários aspectos, entre eles de ter poucos recursos financeiros, segundo a mesma autora a Comarca do Sul ficava com a maior parte dos impostos arrecadados na região da Comarca do Norte. Outros aspectos citados por Cavalcante (2002) e Vieira (2014) são: a falta de atenção por parte dos políticos para a região, devido à distância e à baixa representatividade política da região nas decisões políticas. Isso gerou um ressentimento e levou os nortenses a requerer a autonomia administrativa.

Em setembro de 1821, Joaquim Theotônio Segurado, então ouvidor da província, que conhecia os problemas da Comarca do Norte de Goiás e também era proprietário de uma fazenda na região, portanto, tinha interesses particulares, “[...] decidiu romper com as autoridades instituídas em Goiás, criando um Governo Provisório independente.” (VIEIRA, 2014, p. 66). Mas esse governo rebelde durou apenas quatro meses, até janeiro de 1822, quando Theotônio Segurado foi para Lisboa e o movimento enfraqueceu, devido às disputas entre alguns de seus membros por liderança e rivalidade entre os arraiais (CAVALCANTE, 2002; VIEIRA, 2014), mesmo havendo um consenso de que a região estava abandonada pelo governo provinciano.

Pinho (2009) faz uma análise interessante sobre a região tendo a perspectiva de que as relações políticas, econômicas e sociais foram determinantes para o quadro de conflitos que a região tem passado até hoje. A autora diz que, “[...] do movimento divisionista do Norte goiano, no século XIX, ao movimento autonomista em prol da criação do Estado do Tocantins no final do século XX, destacaram-se os conflitos pela ocupação da terra ocorridos a partir da década de 1960” (PINHO, 2009, p. 14). Mas, como apresentado anteriormente, essa separação vem desde o “[...] período colonial com dois traços fundamentalmente marcantes na estrutura agrária: o latifúndio e a posse não raramente interligados. Para o interior a posse era uma realidade irrefutável” (ALENCAR *apud* ALMEIDA, R., 2010, p. 21).

Segundo Otávio Silva (1996), o povoamento do Tocantins começou ainda no século XVII com os criadores de gado chamados de curraleiros e não com os mineradores. Estes chegaram no início do século XVIII na região norte de Goiás, hoje o sul do Tocantins. Os criadores de gado vieram seguindo “a picada da Bahia” e, por esse caminho, vieram não somente baianos, mas pernambucanos e piauienses instalando os currais para o gado. E quando se descobriu ouro por volta de 1830, os arraiais fundados já eram Natividade, Arraias, Almas e outros, que, depois, se tornariam cidades. Silva (Op. cit., p. 25) afirma que:

Foram os curraleiros do Tocantins – e não os mineradores de ouro – que deram os primeiros sinais de independência do Norte de Goiás, com a criação da

comarca da Palma, em 1809. [...] instalaram o Governo separatista do Norte, de 1821 a 1824, para se constituir na sonhada província do Tocantins. Portanto, desde os primórdios do desbravamento e povoamento destas ribeiras, sempre existiram dois Goiás: o Sul colonizado pelos paulistas e o Norte, colonizado pelo vaqueiro e dono de curral vindos do Nordeste brasileiro.

O povoamento do antigo norte goiano aconteceu aos poucos. Na época da Colônia, o motivo inicial foi a frente agropastoril, depois veio a mineração (SILVA, 1996), na primeira metade do século XX, teve a propaganda e a ação do governo de Getúlio Vargas para povoar a região com o projeto “Marcha para o Oeste”, assim a migração continuou com a vinda de nordestinos, principalmente do Maranhão, Bahia e Piauí, mas também há registros de pessoas vindo do Pará, até mesmo pela proximidade geográfica, em busca de terras para morar e plantar praticando a agricultura familiar e o extrativismo. Também vieram pessoas da região centro-sul do país (São Paulo, Minas Gerais e Paraná) para praticar pecuária de corte e grandes plantações motivadas pelos incentivos fiscais oferecidos pelo governo federal como uma maneira de promover o crescimento econômico da região e ocupar a Amazônia, sem considerar os moradores que já existiam na região (CARVALHO; COSTA; PALMEIRA, 2006).

A partir da década de 1950, com o presidente Juscelino Kubitschek, efetivou-se a construção da rodovia Belém-Brasília (BR-153 e BR-226, dentro do Tocantins), provocando mais um intenso movimento migratório para a região, o que fez com que as terras da região ficassem mais valorizadas com a rodovia e a região passou a ter acesso aos mercados consumidores. As disputas têm sido entre camponeses, trabalhadores rurais, pequenos agricultores, fazendeiros e investidores.

A “Marcha para o Oeste” dizia respeito a uma grande extensão territorial abrangendo especificamente o Centro-Norte do país, mas esta região estava “vazia” apenas nos moldes da ideologia oficial. Nessa perspectiva governamental, o que se tinha pela frente era uma área isolada do restante do país com um enorme vazio demográfico, que precisava ser preenchido e, para isso, foi estimulada a migração de outras regiões para o Cerrado e para a Amazônia (CAMPOS FILHO, 2013).

A região Centro-Norte era vista como uma área que precisava ser “integrada” ao Brasil e, para isso, o objetivo estatal era preparar/planejar projetos para a região visando o processo de ocupação dessa área, tanto para morar/ocupar, quanto para explorar os recursos naturais/plantar e, assim, atender o segmento de produtos alimentícios/madeireiros.

Otávio Velho (2013) afirma que tais ações governamentais não foram as únicas ações que fizeram as pessoas migrarem para o norte de Goiás. Segundo o autor, já teria havido um movimento anterior de ocupação da região. Como ele observa: “Embora o desenvolvimento das forças produtivas ocorrido nos últimos anos se dê dentro de um modo determinado de articulação entre o político e o econômico que certamente não é caracterizado pelo puro espontaneísmo econômico, mas onde a iniciativa política seguidamente comanda o processo.” (VELHO, 2013, p. 105). Assim, o movimento migratório que estava acontecendo para o então norte de Goiás beneficiava-se com a ação governamental.



A construção da rodovia Belém-Brasília foi outro marco para todo o estado, não somente para atender à “integração” com as outras regiões do país, como era o objetivo declarado do governo militar, mas também porque provocou mudanças profundas na região, tornando-a não somente uma área para o fornecimento de matérias-primas, como também provocou a construção de cidades ao longo da rodovia, fazendo com que houvesse o crescimento populacional e mudanças na economia local, provocando um rastro de pobreza, porque pela rodovia passavam as riquezas extraídas. Os lugares à margem da Belém-Brasília, geralmente não são os destinos finais dos recursos explorados, fazendo com que eles, muitas vezes, não se desenvolvam econômica e socialmente, mas apenas experimentam o aumento do valor das terras às margens da rodovia (SILVA, 1996; ALMEIDA, R., 2010). Assim, a rodovia foi fundamental para que uma nova configuração socioespacial se formasse na região. Em 1996, Otávio Silva escreveu (1996, p. 92):

O estradão Belém-Brasília veio mudar completamente a realidade sócio-econômica [sic] da região Araguaia-Tocantins. O fluxo migratório não parou mais de crescer. Na década de [19]60, as terras ainda eram adquiridas quase que por um valor simbólico. Muitos caminhões de carga retornam carregados de minérios, toras de madeira e bananas para o Sul do país. O vale do Araguaia-Tocantins começa a mostrar-se dotado de extraordinárias potencialidades – terra, água, minério, fauna e flora – mas carente de infra-estrutura [sic] social e econômica, onde a miséria, a doença e a ignorância convivem secularmente com gerações e mais gerações de analfabetos.

Outra rodovia que marca a história da região é a Transamazônica, que liga o Nordeste ao Norte do país e, nessa trajetória, várias outras vias ficam conectadas a ela. Para sua construção foram trazidos muitos trabalhadores migrantes que acabaram permanecendo na região.

Depois foi construída outra estrada que faz a ligação da Transamazônica com a Belém-Brasília, houve também o aproveitamento de uma estrada já existente que liga Tocantinópolis a Estreito no Maranhão, por onde passa a rodovia Belém-Brasília sobre o rio Tocantins, assim, as rodovias que passam pela região se interligam, fazendo com que essas duas rodovias federais consolidassem o processo de concentração de terras em toda região do Bico do Papagaio (VELHO, 2013).

De acordo com Pinho (2009, p. 21), “[...] a partir de 1975, a região foi ocupada por fazendeiros e por camponeses, que a tornaram um lugar de muitos conflitos, fruto do crescimento do capitalismo no campo e da defesa, pelo camponês, da terra ocupada.”. Segundo Aldighieri (*apud* PINHO, 2009, p. 21), “[...] é sobretudo a terra, a procura da terra para trabalhar e viver que leva massas de camponeses a se tornarem os novos ‘posseiros’ do Bico do Papagaio. É a ‘terra para negócio’ que convida fazendeiros de outros Estados a ocuparem a mesma região”.

Nesse cenário vários atores com forças bastante desiguais atuam na região. Os camponeses que chegaram à região do Bico do Papagaio vinham para trabalhar nas terras consideradas devolutas que passavam a disputar com fazendeiros/investidores, gerando violentos conflitos e estabelecendo uma nova configuração socioeconômica-espacial.

Nas disputas pela terra observou-se a prática da “grilagem”, expulsões, perseguições e assassinatos de famílias dos agricultores e daqueles que os defendiam, como aconteceu com o Padre Josimo Tavares, que lutou ao lado dos trabalhadores rurais para defender os seus direitos à posse da terra e trabalhando em um processo de conscientização e politização em uma época de fortes conflitos na região. Padre Josimo foi assassinado em Imperatriz (Maranhão), no dia 10 de maio de 1986, por pistoleiros encomendados por grileiros de terras da região. Tornou-se um símbolo de resistência pela luta da posse da terra e pelos direitos dos trabalhadores rurais. Moisés Silva (2011), em sua dissertação sobre o Padre Josimo e a atuação da Comissão Pastoral da Terra na região Araguaia-Tocantins, mostra a trajetória de Josimo e de seu trabalho na região. Para este e outros autores, a partir da década de 1960, a região foi submetida a projetos desenvolvimentistas dos governos militares onde o Estado interviu com projetos e financiamentos para as grandes empresas agropecuárias e se manteve inerte frente aos conflitos pela luta da posse da terra. Nesse mesmo período, começaram a construção das estradas na região, criando uma estrutura mínima para a circulação de mercadorias.

Com o início da Ditadura Militar, foi acionado um discurso de “segurança nacional” para ocupar e espoliar a região amazônica. Padre Josimo via que “[...] essa segurança nacional [deveria] passar por um mínimo de justiça [...]” (SILVA, 2011, p. 61). Com um número cada vez maior de imigrantes chegando à região por diversos motivos, o acesso a terra para trabalhar requereu muitas vezes, lutar por sua posse. “Então, não se tratava de uma questão de legalidade jurídica, mas de justiça da ocupação da terra pelo trabalho como forma de garantia de vida.” (Op. cit., p. 63). Para Padre Josimo, a terra e a luta deveriam ser coletivas e deveriam acontecer também nas esferas políticas, ocupando cargos políticos, fazendo parte de sindicatos e mobilizando os trabalhadores rurais.

Na década de [19]80, [foram criados] os Sindicatos dos Trabalhadores Rurais – STR na região com o apoio da CPT, desta forma se organizaram, articularam a implementação de um amplo processo de reivindicação pela reforma agrária e que passaram a exigir o direito à posse da terra enquanto meio de produção e sobrevivência. Na segunda metade dos anos [19]80 o governo federal, através do INCRA, iniciou de fato as ações da reforma agrária na região, desapropriando latifúndios improdutivos, tendo iniciado as demarcações de terra e a implantação dos P.A’s [Projetos de Assentamentos]. Os primeiros assentamentos implantados foram nos municípios de Esperantina e São Miguel do Tocantins. (MAGALHÃES; RODRIGUES, 2011, p. 4).

Na região do Bico do Papagaio, contam-se 109 assentamentos do INCRA. Os primeiros datam do início da década de 1980. Em Araguatins há 21 assentamentos e é o município com o maior número de assentamentos na região (BRASIL. INCRA. SR 26, 2017).

Pinho (2009, p. 22) afirma que, “[...] na região do Bico do Papagaio, os camponeses identificaram-se fundamentalmente com os posseiros. Os posseiros são aqueles expulsos da terra, lutam em busca de uma nova posse”, para morar e trabalhar na terra, mesmo que trabalhem em outras atividades que o ajudem a viver, como trabalhos artesanais ou pescaria, ou ainda que trabalhe em “[...] fazendas em determinados períodos de semeadura ou da colheita.” (Op. cit., p. 22), o que demonstra que, por meio da sua força de trabalho e da permanência na mesma locali-

dade, é possível construir, mesmo que de forma modesta, sua posse familiar, pois consideram o bem-estar da família importante e, para isso, a propriedade e o trabalho são familiares.

A região do Bico do Papagaio sempre teve terras férteis, mas até 1960 não eram valorizadas para fins comerciais, porque não havia uma infraestrutura mínima para a produção comercial e a exportação, o que favoreceu a ocupação de várias áreas da região por famílias de agricultores expulsas de outras regiões, como do Nordeste (SILVA, M., 2011). Como dito acima, a partir dos investimentos feitos pelo governo brasileiro houve o estímulo para a ocupação da região, por meio da construção de estradas, rodovias e incentivos fiscais, fazendo com que ela se tornasse um cenário de grandes conflitos sangrentos, os quais não se restringem exclusivamente ao estado do Tocantins, mas também envolvem o sul do Pará e o sul do Maranhão, áreas que formam a mesorregião do Bico do Papagaio, composta por 66 municípios. Além dos 25 no Tocantins, abarca outros 25 municípios no Pará e 16 no Maranhão (ALMEIDA, R., 2010). As ações governamentais atingiram toda essa região, provocando grandes mudanças no modo de vida das pessoas que ali moravam.

Fazem parte desse cenário os programas iniciados pelos governos militares na década de 1960, incentivando não somente a ocupação da região do Cerrado, mas também da Amazônia. Dentre os vários programas, destaca-se o Programa de Desenvolvimento dos Cerrados (POLOCENTRO) e o Programa de Cooperação Nipo-Brasileira de Desenvolvimento dos Cerrados (PRODECER), que realizaram várias mudanças, dentre elas estruturais de cunho econômico, social e ambiental na região, não somente pelo contingente populacional que recebeu, mas pela “[...] concentração fundiária nas mãos de grileiros, investidores internacionais e grandes grupos empresariais, motivos de constantes conflitos. Entre os impactos ambientais estão: o desmatamento, compactação e erosão dos solos, diminuição das nascentes, destruição das matas ciliares e perda da biodiversidade” (NASCIMENTO, 2009, p. 92).

Estes programas marcam uma mudança no trato com a agricultura no país. Inocêncio e Calaça (2010) afirmam que a produção agrícola no Cerrado era baixa por cultivar produtos como arroz, feijão, milho e mandioca em pequena escala destinados ao abastecimento do mercado interno até o início da década de 1970. Mas, por interferência do Estado, através de políticas públicas, o ordenamento territorial foi modificado, criando a “[...] territorialização do capital no cerrado, com novos sistemas de cultivo introduzidos no campo” (INOCÊNCIO; CALAÇA, 2010, p. 298).

O PRODECER significou esta reestruturação territorial, onde antigos e velhos produtos cultivados (arroz, mandioca etc.), como meios de subsistência, perderam espaço para outros mais rentáveis (soja, algodão, milho etc.) e de elevada competitividade [...], após a instalação do PRODECER, empresas multinacionais relacionadas ao agronegócio, venda de insumos agrícola, inseticidas e compradoras de grãos, se instalaram no Cerrado (Ibid.).

O POLOCENTRO consistia na “[...] construção de armazéns, ao apoio à pesquisa, assistência técnica, ampliação do sistema de transporte e rede de energia e exploração do calcário.” (SHIKI, 1997, p. 145 *apud* INOCÊNCIO; CALAÇA, 2010, p. 285), mas fracassou por não atingir as metas previstas para o crescimento da produção em relação aos recursos investi-

dos. A questão foi que a duração desse programa provocou enormes mudanças locais, em vez de melhorar a produção, favoreceu a concentração de terra e renda, transformando a estrutura produtiva no Cerrado e mudando as relações sociais com os trabalhadores rurais e a exploração da terra (NASCIMENTO, 2009; INOCÊNCIO; CALAÇA, 2010), levando a sequelas sociais negativas como a expulsão de pequenos produtores rurais e a migração rural-urbana.

O PRODECER foi responsável pela disseminação de novos padrões produtivos de cultivo, de consumo e de produtos voltados para o agronegócio. Com apoio do governo e da iniciativa privada, o Cerrado foi transformado, tanto nas questões ambientais quanto nas relações sociais de produção e utilização do território. Diferente do POLOCENTRO, que foi um fracasso, o PRODECER continua em ação até hoje.

Assim, as ações governamentais para a região mudaram a configuração do uso da terra. Os incentivos e fomentos foram canalizados para órgãos federais como BASA, SUDAM, INCRA, entre outros, para implantar projetos que, na visão governista, garantiriam o chamado “desenvolvimento” do setor agropecuário na Amazônia Legal, seguindo a visão capitalista de adequar a agricultura dentro da estratégia econômica baseada na exportação desses produtos. Nesse sentido, Moisés Silva (2011, p. 108) discute que:

A valorização das terras chegou junto com a desenfreada especulação e fazendeiros, investidores, grileiros de Minas Gerais, São Paulo, Bahia e de outras regiões de Goiás se interessaram pelas terras, antes quase que exclusivamente de ocupação camponesa. Arelado a esse novo grupo, jagunços, corretores e intermediários que junto com a polícia, INCRA, aparelho judiciário fizeram legitimar a aquisição das posses, antes de domínio, pelo uso, do camponês.

Dessa forma, a luta sangrenta, violenta e desigual chegou à região, fazendo com que o pequeno produtor buscasse novas terras ou lutasse para permanecer nela. As duas situações acontecem até hoje. O cenário do agronegócio descrito faz parte de um contexto nacional e governamental de fomento para esse tipo de comércio. O mais recente plano de desenvolvimento agropecuário empregado na região central do Brasil é denominado de MATOPIBA, um acrônimo das siglas dos quatro estados que fazem parte deste plano: Maranhão, Tocantins, Piauí e Bahia, e abrange 31 microrregiões geográficas do IBGE, reúne 337 municípios e uma área total de 73.173.485 ha. Esse território abrange três biomas, 90,9% Cerrado, 7,2% Amazônia e 1,64% Caatinga, a maior parte fica no bioma Cerrado (MIRANDA, 2015).

Dos quatro estados que fazem parte do MATOPIBA, o Tocantins é o único estado que está geograficamente integralmente no Plano com todos os 139 municípios. O Maranhão possui a metade, com 135 municípios. A Bahia, com a região oeste, com 30 municípios, e o Piauí, com o sul, com 33 municípios. É possível observar nessa área latifúndios que plantam soja, milho, arroz, feijão, algodão herbáceo e criam gado (para o corte e produção leiteira) (MIRANDA, 2015).

O primeiro grande critério para a delimitação territorial do MATOPIBA foi a existência de áreas de cerrados nesses estados (MIRANDA, 2015). Porto-Gonçalves et al. (2016, p. 75) afirmam que “Para um modelo agrário/agrícola como o do capital latifundiário com suas extensas monoculturas é fundamental que os terrenos sejam planos ou, no máximo, suavemen-

te ondulados, como as chapadas e os chapadões dos Cerrados, pois terrenos muito declivosos implicam em grandes custos de energia”.

Desta forma, a “escolha” pelo bioma Cerrado para a “mais nova frente de expansão” no Brasil foi estratégica com terras planas e mecanizáveis. O MATOPIBA começou a ser delimitado pelo governo federal para o agronegócio em 2013, por meio da EMBRAPA (MATHIAS, 2018) e, no dia 06 de maio de 2015, foi assinado o Decreto n.º 8.447, criando o Plano de Desenvolvimento Agropecuário do MATOPIBA e seu comitê gestor que não foi incluído o Ministério do Meio Ambiente. Assim, como outrora foi (e ainda é) a Amazônia, agora é o Cerrado, que é explorado e ameaçado de maneira sistemática para o interesse econômico de poucos.

É correto afirmar que a exploração da região vem acontecendo desde o século XVIII com a extração do ouro, depois com a produção agropecuária e, desde meados do século passado, de maneira sistemática, através de programas e projetos governamentais voltados a explorar economicamente a região. Desta maneira, o “novo-velho desenvolvimento” que Porto-Gonçalves et al. (2016) chamou de “capitalismo moderno-colonial” que está sendo praticado pelo agronegócio no Cerrado, destrói os recursos naturais, desmatando-o, removendo a vegetação nativa, expulsa as populações locais de seus territórios – muitas delas centenárias na região – gerando uma imensa pobreza, falta de água e insegurança alimentar na grande região (GONÇALVES, s/d).

Esta é uma das visões e constatações feitas nesses primeiros anos de implantação do MATOPIBA. Nesse mesmo tempo, é possível encontrar informações (estatísticas e financeiras) sobre o “desenvolvimento” econômico da região e o aumento real na produção de grãos nesta parte do país. Sob esta ótica há o argumento de que “[...] estaria em curso uma mudança no setor, com a crescente adesão a práticas de conservação como plantio direto, certa diversificação em rotação de cultivos, novas tecnologias poupadoras de recursos [...] chamada de agricultura de precisão” (GREEPEACE BRASIL, 2018, p. 13), proporcionando a região que antes era considerada inapta ou de pouca produtividade agrícola em uma área de muita produtividade. Há de considerar na região a presença de grupos empresariais estrangeiros e incentivos governamentais. Havendo, assim, como apresenta o Greepeace Brasil (2018), dois discursos sobre o MATOPIBA, o daqueles que defendem essa política de exploração da terra, onde se tem grande produtividade de grãos advindos de latifúndios monocultores e com grandes investimentos estrangeiros, e daqueles que mostram que essa forma de exploração do Cerrado mata não só a natureza como as pessoas que, antes das grandes fazendas, residiam no local e produziam utilizando os recursos disponíveis, e tinham outra relação com a natureza.

É uma região com muitos conflitos e contradições. Ao mesmo tempo em que se tem dados sobre o crescimento econômico com a exportação dos produtos advindos dessa região, há também uma grande desigualdade social e econômica. As contradições na região se acentuaram e conflitos novos foram iniciados, e um dos motivos é a terra, porque, para ter colhido 18,6 milhões de toneladas em grãos na safra 2013/2014, a área plantada foi de aproximadamente de 7,322 milhões de hectares, e estima-se, para a safra 2023/2024, uma área plantada entre 8,4 e 10,9 milhões de hectares para produzir em torno de 22,6 milhões de toneladas de grãos (GREEPEACE BRASIL, 2018), o que pode significar novas situações de conflito, acentuando os já existentes e a continuidade da devastação dos cerrados, porque a área plantada aumentará.

E essa terra vem de onde? Outra informação que se faz importante registrar é que, em dados divulgados pela Comissão Pastoral da Terra, em 2018, nos quatro estados que formam o MATOPIBA, foram registradas 110 ocorrências de trabalho análogo ao escravo, com 99 pessoas libertadas (CPT, 2019). O discurso sobre o “desenvolvimento” que o MATOPIBA traz para os quatro estados diretamente envolvidos e para o Brasil é uma falácia, porque a riqueza continua concentrada nas mãos de poucos, enquanto a pobreza está nas mãos de muitos. A desigualdade social e econômica continua na região e mais uma vez com a conivência e apoio do Estado em mais uma frente de exploração imposto no interior do país.

Por mais que se tenha uma nova fronteira agrícola em plena ação no Cerrado brasileiro, no início do século XXI, os estados que compõem essa fronteira, possuem realidades e particularidades próprias, considerando que cada um deles possui sua história, economia, cultura e política próprias. Dessa maneira, a participação de cada estado e de cada município no MATOPIBA não acontece de maneira uniforme. Por fim, deve ser lembrado que a tão propagada “alta produtividade” dessa fronteira vem com o uso de agrotóxicos e transgênicos nas plantações, a expulsão de pequenos agricultores acentuando os conflitos agrários, a devastação da natureza e a falta de água.

Um dos elementos que provoca o conflito agrário é a grilagem de terra. A grilagem começou quando a região foi tratada pelo governo federal como mais uma nova frente econômica no país, as terras começaram a ser valorizadas e os incentivos fiscais foram distribuídos através de créditos rurais (ALMEIDA, R., 2010).

A grilagem é entendida como a legalização do domínio da terra através de documento falso (aspecto fictício). Também é compreendida como a apropriação ilícita de terras por meio da expulsão de posseiros (ocupantes de terras públicas) ou índios (aspecto factual) ou ambas as formas. Portanto, trata-se de uma série de mecanismos de falsificação de documentos de propriedade de terras, negociações fraudulentas, chantagens e corrupções que têm envolvido o poder público e os entes privados. (IPAM, 2006, p. 18).

Geralmente segue a expulsão dos verdadeiros donos da terra, muitas vezes pequenos produtores ou posseiros, aqueles que têm na terra, quase sempre, sua única fonte de sustento e renda para si e sua família, enquanto quem pratica a grilagem e falsifica os documentos oficiais, costuma se beneficiar de créditos bancários, desmatar, plantar pastos ou mesmo consegue indenizações nas ações desapropriatórias, gerando numerosos conflitos, pois a “[...] ‘grilagem de terras’ tornou comum na região sob a indiferença das autoridades, de prefeito a governador, de delegado ao representante do judiciário, local, regional e federal” (CAMPOS FILHO, 2013, p. 145).

Os conflitos na região aconteceram, entre outros motivos, porque foi considerada uma região estratégica para os militares durante a ditadura militar, com grandes reservas de minério, sendo implantado nesse período o Projeto Grande Carajás, localizado no Pará e Maranhão. Também havia acontecido na região a Guerrilha do Araguaia, que foi um movimento político radical ocorrido no norte do atual Tocantins, no sul e sudeste do Pará e no oeste do Maranhão. A Guerrilha durou entre 1966, quando os primeiros militantes do Partido Comunista do Brasil

chegaram à região até 1974, quando os últimos guerrilheiros foram mortos pelo Exército, especialmente treinado para combater a guerrilha e determinado a não fazer prisioneiros (OLIVEIRA, G. 2010). Assim, entre os anos de 1960 e 1980 essas ações atingiram a região diretamente e tornou crítica a concentração de terras que passaram a ser mais valorizadas tanto política quanto economicamente, demonstrando ser uma área de fronteira importante para chegar à Amazônia.

A referência à Guerrilha do Araguaia faz-se relevante, porque a população local sofreu com as ações do Exército, que atuou para exterminar a guerrilha, utilizando o terror psicológico e a tortura física para obter informações junto aos moradores das cidades da região. Campos Filho (2013) afirma que mesmo com a guerrilha exterminada, mantiveram-se ações governamentais para exercer o controle efetivo na região por meio da repressão e da violência contra a população local.

Tais violências históricas não são esquecidas, e permanecem na memória das pessoas, pois atingiram muitas famílias, gerações, cidades da região do Bico do Papagaio, que passaram a ter policiamento ostensivo. Uma delas foi Araguatins. Segundo Campos Filho (*apud* OLIVEIRA, G., 2006, p. 3), “[...] o despreparo dos policiais e o abuso de poder foram características que agravaram a permanência da repressão, além de colaborar para o fortalecimento do latifundiário que mantinha a estrutura de poder local”.

A permanência e a atuação de militares na região, mesmo depois da Guerrilha do Araguaia, provocaram graves tensões sociais, porque se via na luta e em qualquer manifestação pela disputa de terra vestígios da guerrilha, o que serviu como pretexto para manter a repressão militar e policial e, assim, “[...] a política econômica e social aplicada na região do Bico do Papagaio no contexto da Guerrilha do Araguaia, está diretamente ligada aos interesses da classe dominante” (MARTINS *apud* OLIVEIRA, G., 2006, p. 04), mantendo a disputa de terra entre posseiros e latifundiários, por mais que o discurso oficial do governo fosse para inibir esse antagonismo de classes, evitando, através de ações violentas das forças repressoras do Estado, que “[...] a reivindicação de terras se tornasse pauta preponderante naquela região” (OLIVEIRA, G. 2010, p. 74).

Com a mudança do governo militar para o civil, quase nada mudou na região, que permaneceu marcada pelos conflitos no meio rural. A Comissão Pastoral da Terra traz dados desde a década de 1980, mostrando números alarmantes da violência no campo, enquanto “[...] a luta dos camponeses e dos índios [dos quilombolas] é para defender a terra, é uma luta contra a expropriação e a exploração” (PINHO, 2009, p. 26). Os projetos governamentais funcionaram em alianças com fazendeiros que viam a terra como negócio, e também com “[...] o aparelho policial do Estado, as milícias particulares de jagunços dos fazendeiros, os interesses políticos dos chefes locais, a serviço do cabresto político” (Op. cit., p. 27), evidenciando, assim, as causas dos conflitos pela terra na região. Pinho (Ibid., p. 27 e 29) corrobora afirmando que o “[...] conflito é definido como relação entre atores opostos, lutando pelos recursos aos quais ambas as forças dão um valor específico.”. No entanto, esses atores têm poderes de força desiguais, onde os posseiros, os pequenos agricultores, as quebradeiras de coco, os povos indígenas, os pescadores artesanais sofrem com frequentes registros de assassinato, abusos, prisões indevidas, incêndios de suas moradias e outras ações violentas.

Os conflitos, as reivindicações e as lutas, ocorridos desde a década de 1980, fizeram com que, nos anos 1990, houvesse um aumento do número de famílias assentadas na região. Os trabalhadores rurais se organizaram em sindicatos e organizações consolidadas e passaram a reivindicar políticas públicas para o fortalecimento da agricultura familiar, para ter acesso ao crédito rural e à assistência técnica para agricultura e pecuária. Nesse mesmo período, outros grupos sociais se organizaram em associações e movimentos, como foram os casos da Associação Regional das Mulheres Trabalhadoras Rurais do Bico do Papagaio (ASMUBIP) e do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), atuante nos estados do Pará, Tocantins, Piauí e Maranhão (CORDEIRO, 2008).

A mesorregião do Bico do Papagaio além das atividades econômicas da pecuária e da agricultura, há outra fonte de renda praticada por várias famílias na região, que é o extrativismo com a coleta do coco babaçu, praticada por mulheres, conhecidas como quebradeiras de coco babaçu. São mulheres que trabalham quebrando coco babaçu para retirar a amêndoa, que fica dentro do coco, para a produção de azeite ou para ser vendida in natura. Desde a década de 1990, o carvão que é feito a partir da casca do coco babaçu ou do coco inteiro é vendido tanto para a ASMUBIP quanto para atravessadores ou ainda para a empresa TOBASA Bioindustrial, localizada no município de Tocantinópolis, na mesma região.

A palmeira de coco babaçu é fácil de ser encontrada e é muito importante para a região, pois faz parte do bioma de transição do cerrado para a floresta amazônica presente nos estados do Tocantins, do Pará, do Maranhão e do Piauí. Nos quatro estados há a presença das quebradeiras de coco, que são constituídos por famílias que sobrevivem de atividades relacionadas ao babaçu. É comum ouvir na região a frase “do babaçu, tudo se aproveita”.

A palmeira pode chegar a 20 metros de altura. Os frutos (coco babaçu) dão em cachos e as folhas podem ser usadas para fabricar telhados e paredes de casas, cestos, abano e outros objetos artesanais. O caule é usado como esteio para casas e, quando o tronco está apodrecendo, tira-se o adubo chamado de “paú”. Da casca do coco (o endocarpo) se produz carvão vegetal e do mesocarpo produz-se a farinha para mingaus, aproveitados na nutrição infantil. Da amêndoa, obtém-se leite e óleo ou, como é chamado localmente, azeite, empregado na alimentação, mas estes também podem ser usados como combustíveis e lubrificantes e na fabricação de sabão e cosméticos (CORDEIRO, 2008).

As poucas áreas de babaçuais preservadas dentro da Ilha de São Vicente estão localizadas na Comunidade quilombola. As palmeiras de babaçu são utilizadas pelas mulheres da Comunidade para fazer carvão, utilizando as cascas do coco, e para preparar o azeite com as amêndoas, como foi relatado pelas mulheres, disseram ainda que essas atividades estão cada vez mais difíceis de serem praticadas, porque já não há palmeiras de babaçu em abundância na Ilha, devido a derrubada das mesmas para a criação de gado nas fazendas que circundam a Comunidade quilombola.

Estas restrições de acesso aos babaçuais são comuns em vários lugares do Bico do Papagaio. Vale ressaltar que, no passado, as mulheres tinham livre acesso aos babaçuais, podiam trabalhar catando os cocos e retirando as amêndoas sem restrições, mas, com o passar do tempo,



propriedades rurais foram delimitadas e, com isso, o trânsito livre para as quebradeiras de coco foi inibido, dificultando muito o seu trabalho.

A luta pelo acesso aos babaçuais começou na década de 1980, mas foi o elevado grau de violência que fez com que, em 1997, Lago do Junco, região central do Maranhão, fosse o primeiro município a aprovar a Lei do Babaçu Livre (SHIRAISHI NETO, 2017), que consiste basicamente em “[...] garantir às quebradeiras de coco do município e às suas famílias o direito de livre acesso e de uso comunitário dos babaçus (mesmo quando dentro de propriedades privadas)” (CAMPOS, 2006a, p. 38). Esta lei municipal impõe restrições à derrubada das palmeiras. A elaboração da Lei do Babaçu Livre é vista como uma estratégia para a regulamentação e proteção da atividade das quebradeiras de coco, com vistas ao desenvolvimento regional sustentável.

Uma das organizações formadas para lutar em defesa dos babaçuais e de sua utilização pelas quebradeiras de coco foi o Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu (MIQCB), presente em quatro estados (Maranhão, Pará, Piauí e Tocantins). A organização em associações e grupos foi uma maneira que quebradeiras de coco encontraram para lutar por seus direitos. O trabalho com o coco babaçu sustenta muitas famílias, mas é uma das atividades entre outras, como observam Araújo Jr, Dmitruk, Moura (2014, p. 133): “[...] pecuária, roça e cata [do coco babaçu], sendo que a cata se dava apenas no período de baixa das outras atividades.”. Assim, as atividades coexistem, mas, em outros casos, a coleta de babaçu é a única forma de sustento das famílias.

Outra organização importante na região do Bico do Papagaio é a Associação Regional das Mulheres Trabalhadoras Rurais do Bico do Papagaio (ASMUBIP), com sede em Augustinópolis-TO, que reúne 260 sócias (PNCSA, 2005) e possui uma prensa para fabricar óleo de babaçu. A usina está localizada no município de São Miguel do Tocantins.

Uma forma de tentar manter viva a atividade das quebradeiras de coco foi a aprovação de leis municipais chamadas de “Lei do Babaçu Livre”. Atualmente são 13 municípios que possuem uma legislação voltada para esta questão: nove, no Maranhão (Lago do Junco, Lago dos Rodrigues, Esperantinópolis, São Luiz Gonzaga, Imperatriz, Lima Campo, São José dos Basílios, Cidelândia e Pedreiras); quatro, no Tocantins (Axixá do Tocantins, Buriti do Tocantins, Praia Norte e São Miguel do Tocantins) e um, no Pará (São Domingos do Araguaia) (CORDEIRO, 2008).

No Tocantins a Lei n.º 1.959, chamada de Lei do Babaçu Livre, foi aprovada pela Assembleia Legislativa no dia 14 de agosto de 2008 e publicada no Diário Oficial n.º 2713. De acordo com a lei,

[...] são proibidos a queima do coco inteiro ou *in natura*, para qualquer finalidade [...] Sendo terras públicas ou devolutas são de livre uso e acesso das populações agroextrativistas, desde que as explorem em regime de economia familiar e comunitário, conforme os costumes de cada região [...] Em propriedades particulares, o acesso também é permitido mediante acordo com os proprietários [...] E é proibida a comercialização interestadual do coco de babaçu inteiro ou *in natura* (grifos do original).

Além das leis municipais e da lei estadual citadas, tramitava no Congresso Nacional, desde 1996, o Projeto Lei do Babaçu Livre (Lei n.º 1.428/1996). Em 2007, o Projeto de Lei n.º 231/2007 foi aprovado na Comissão de Meio Ambiente da Câmara, apresentado pelo deputado Domingos Dutra (PT/MA), que proíbe a derrubada de palmeiras de babaçu nos estados do Maranhão, Piauí, Tocantins, Pará, Goiás e Mato Grosso, e cria regras para a exploração da espécie. Mas, de acordo com Shiraishi Neto (2017, p. 154), o projeto de lei proposto em 1996 foi arquivado por força regimental, e “[...] o mesmo projeto foi reapresentado outras três vezes, não logrando aprovação.”. Shiraishi Neto (2017, p. 154) informa ainda que “[...] em 2007, o Projeto de Lei foi reapresentado (PL n. 231/2007), apesar de ter sido aprovado por uma comissão especial, foi novamente arquivado”. Desta maneira, percebem-se as dificuldades para a aprovação a nível federal de uma lei que garanta os direitos das quebradeiras de coco em se manter na sua atividade. Essas dificuldades perpassam, pelo menos, por três questões: (i) interesse econômico das elites agrárias locais, do agronegócio, dos grandes empreendimentos que impactam a região; (ii) tramitação do projeto no Congresso Nacional; e (iii) impasse jurídico, porque há a interpretação de invasão de propriedade privada. Enquanto não há uma lei federal aprovada no país, consideram-se importantes as leis municipais e estaduais.

A realidade social e econômica vivida pelas quebradeiras de coco é apenas um entre diversos cenários para mostrar os vários grupos sociais que vivem na região do Bico do Papagaio, e que, ao longo de décadas, vêm sofrendo com a pressão capitalista para expulsá-los da terra. Entre as diversas estratégias para alcançar esse objetivo, há a criminalização desses grupos ou a sua invisibilização, por meio do ponto de vista histórico e social, elaborado em discursos oficiais, marginalizando-os social e economicamente.

As disputas continuam a existir na região, gerando conflitos, isso porque a “[...] luta é política, que implica a articulação e supremacia das forças antagônicas à pequena produção, as quais combatem por um modelo que prescinde de uma reorientação da estrutura fundiária por meio da reforma agrária” (PINHO, 2009, p. 28), posto que “[...] a terra não se reproduz, a expansão de cada propriedade redundando na expropriação dos ocupantes dos pequenos lotes” (Op. cit., p. 29).

Nesse primeiro momento, fizemos uma parada importante para conhecermos a região do Bico do Papagaio, onde a Comunidade quilombola Ilha de São Vicente está localizada. Depois do cenário inicial apresentado, onde foi possível compreender o contexto local, partindo da história, do processo de ocupação, da formação territorial, dos conflitos territoriais existentes e das organizações de alguns atores sociais presentes na região. Agora temos elementos que nos ajudarão a continuar navegando pelas águas dos rios Araguaia e Tocantins, refiro-me aos dois rios, porque seguiremos pelos dois no intuito de compreender as perspectivas históricas e atuais das comunidades quilombolas no estado do Tocantins, assim como refletir sobre as categorias referentes à população negra que vive em áreas rurais. Por fim, especificaremos o norte do estado e a região do Bico do Papagaio.

# 3. AS COMUNIDADES REMANESCENTES DE QUILOMBO NO TOCANTINS: UMA PERSPECTIVA HISTÓRICA E ATUAL

Este capítulo traz uma reflexão sobre as categorias de comunidade negra rural, comunidade remanescente de quilombo e outras denominações referentes à população negra que vive em áreas rurais e urbanas, em uma perspectiva de analisar as identidades construídas com o passar das décadas e o momento histórico vivido atualmente. Abordaremos a presença negra no estado do Tocantins. E, por fim, será apresentado as comunidades quilombolas, especificando o norte do estado e a região do Bico do Papagaio. E, com isso, mostrar que tais comunidades estão presentes em todo o estado, por mais que a maior concentração seja no sul e sudeste do Tocantins.

## 3.1 Categorias em discussão

Na discussão sobre as comunidades quilombolas há necessidade de recuar e recorrer à história para entender a autoidentificação das comunidades negras rurais como remanescente de quilombo, no entanto, não há pretensão de se fazer um estudo histórico detalhado sobre o assunto, mas sim de trazer alguns elementos relevantes para pensá-lo no contexto atual.

Nesse sentido, recuaremos a 1740, quando o então rei de Portugal, D. João V, respondeu à consulta feita pelo Conselho Ultramarino, que definiu quilombo como sendo: “[...] toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões nele” (MOURA, 1981, p. 16), sendo assim um conceito histórico-jurídico.

Por mais que essa definição elenque pelo menos cinco características, são elas: fuga; número mínimo escravos; isolamento; moradia e pilões para produzir alimento (ALMEIDA, A. W., 2011), para dizer o que era um quilombo no passado, no período colonial, atualmente com as pesquisas realizadas nas áreas da antropologia, da história, da sociologia, da geografia entre outras áreas, demonstram a multiplicidade em todas as regiões do Brasil sobre a formação de comunidades de negros escravizados e ex-escravizados, tanto durante quanto depois do período escravocrata.

Partindo dessa definição de 1740, feita durante o período do Brasil Colônia e que foi ensinada pelos antigos livros de história do Brasil, permanece até hoje a ideia de que os “[...] quilombos são lugares de escravos fugidos”, esta é uma visão. A outra ressemantiza esse conceito e amplia a concepção de quilombo, argumentando que não necessariamente deve ser unicamente associada à fuga de escravos e ao isolamento, mas sim reconhecer a variedade de processos de ocupação do território feita pela população negra no país, de norte a sul. Além disso, os grupos que se veem e são reconhecidos como comunidades quilombolas hoje, não passaram por um único processo de formação tanto durante quanto após a escravidão.

As comunidades quilombolas passam, segundo Alfredo W. Almeida, pelo processo de ressemantização do conceito, onde “[...] a relativização nos conduz ao repertório de práticas e às autodefinições dos próprios agentes sociais que vivem e construíram as diversas situações hoje designadas como quilombo” (2011, p. 21), mas, para alguns políticos, juristas e outros profissionais, essa ressemantização contraria a “[...] definição jurídico-formal historicamente cristalizada [...] e os marcos jurídicos instituídos no século XVIII [...] do suposto significado ‘original’” (Ibid., p. 34) de quilombo, que ainda tende a perdurar até hoje. Para Almeida (Ibidem), “[...] alcançar as novas dimensões do significado atual de quilombo” é preciso colocar em dúvida e considerar arbitrária a “[...] definição jurídica congelada [...] do período colonial” (Ibid., p. 35) e ir além.

Autores como O’Dwyer (2002), Arruti (2008) e Alfredo W. Almeida (2011) dizem que o conceito de quilombo na República foi ressemantizado. Arruti (2008) cita, pelo menos, três elementos que demonstram essa ressignificação: “resistência cultural”, “resistência política” e “resistência negra”, ampliando para um campo de luta e disputa por direitos.

No final do século XX, o conceito de quilombo foi retomado e reintroduzido na Constituição Federal de 1988, como um elemento de “sobrevivência” do conceito do passado como “remanescente” ou resíduo. Alfredo W. Almeida (2011, p. 43) diz que: “De categoria de atribuição formal, através da qual se classificava um crime, quilombo passa a ser considerado como categoria de auto-definição, provocada para reparar um dano”. No passado admitir ser um quilombola “[...] equivalia ao risco de ser posto à margem da lei e ao alcance dos instrumentos repressivos” (Ibid., p. 43), por isso, ao longo da história dos grupos sociais, os seus territórios tiveram outras nomenclaturas para muitas vezes não serem pegos, e o local onde moravam eram conhecidos como “terra de preto, terra de herança, terras de santo, terras de índio, bem como às doações, concessões e aquisição de terra. Cada grupo tem sua própria história, legitimando sua condição, e construiu sua identidade coletiva a partir dela” (Ibid., p. 43). Portanto, ressalta-se que esta nova categoria criada “remanescente de quilombo” não é uma sobra/resíduo do passado, mas sim, o reconhecimento da multiplicidade de questões identitárias, políticas, econômicas e territoriais que constituíram as comunidades de hoje.

Destaca-se o argumento apresentado por O’Dwyer (1995 *apud* MOURA, 2012, p. 48):

O termo quilombo tem assumido novos significados na literatura especializada e também para grupos, indivíduos e organizações. Vem sendo ressemantizado para designar a situação presente dos segmentos negros em regiões e contextos do Brasil. Contemporaneamente, quilombo não se refere a resíduos ou resquí-

cios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Não se trata de grupos isolados ou de população estritamente homogênea, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados. Sobretudo consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e na reprodução de seus modos de vida característicos e na consolidação de território próprio.

Antes da definição constitucional de 1988, as comunidades negras vistas a partir da ótica do campesinato, que hoje se autoidentificam como quilombolas, foram chamadas em um determinado momento histórico de comunidades negras rurais (ARRUTI, 1998, 2002; O'DWYER, 2002; MAESTRI, 2005; PIRES; OLIVEIRA, G., 2006; FIABANI, 2007; LOPES, 2008; MOURA, 2012), nos trabalhos antropológicos e históricos coligidos aqui foram encontradas outras denominações que foram organizadas em um quadro (Quadro 1), no exercício inicial de sistematizar as categorias encontradas nos autores, a partir da década de 1990.

Quadro 1 – Outras denominações para comunidades negras rurais

Outras denominações	Autores e Autoras
Comunidades negras autônomas ou comunidades camponesas livres	Karasch, 1996
Comunidades negras rurais quilombolas	Ratts, 2000 e 2009
Grupos rurais negros ou grupos camponeses negros	Schmitt; Turatti; Carvalho, 2002
Comunidades de camponeses negros ou camponeses negros	Maestri, 2005
Comunidades trabalhadoras rurais brasileiras afrodescendentes	Fiabani, 2007
Comunidades rurais afrodescendentes ou comunidades negras agrárias	Fiabani, 2007 e 2012

Fonte: Organizado pela autora.

Essas denominações nos fazem pensar que não se trata somente de categorizá-las e nominá-las, mas sim de entender o processo pelo qual os grupos de negros livres e os ex-escravizados foram se organizando antes e depois da assinatura da Lei Áurea, no ano de 1888, em todo o Brasil. Moura (2012) lembra que os primeiros estudos voltados para as comunidades negras rurais estavam ligadas às questões de terra, identidade étnica, política e economia, e informa ainda que, desde a década de 1970, as pesquisas tinham um enfoque de “estudos de comunidades”. Esse assunto não será discutido aqui, mas deixo claro que, na produção antropológica/sociológica, houve um momento teórico em que se usava a categoria comunidades negras rurais e, hoje, a categoria utilizada é comunidade remanescente de quilombo, que trata de uma “nova” realidade no contexto de análise das comunidades.

Reesink (2008), em seu artigo sobre as identidades substanciais nas comunidades negras rurais no Brasil, discute a questão das categorias que, antes, as comunidades negras rurais eram classificadas como “raciais” e, que com o passar do tempo e as pesquisas acadêmicas, passaram a ser consideradas “grupos étnicos”. O autor diz que esta categorização e mudança de abordagem teórica, muitas vezes, não são discutidas e nem detalhadas nas pesquisas. Para ele, isso decorre da interpretação parcial do conceito proposto por Fredrick Barth e também de questões políticas. Para Reesink, deve-se explicar o processo, discutir a passagem de uma categoria a outra (de

racial para grupos étnicos) e como isso acontece dentro das comunidades negras rurais, não basta apenas referir Barth, isso não é suficiente para explicar a presença dos grupos étnicos e a mudança conceitual que houve nos estudos sobre as comunidades negras rurais no Brasil nos últimos anos.

Desde os trabalhos dos anos de 1970, quando há uma sutil alteração nos estudos sobre *comunidades rurais que eram negras*, que os torna estudos sobre *comunidades negras que eram rurais*, há uma forte ênfase no uso do termo *etnicidade* para dar conta dos processos sociais e simbólicos vividos pela população negra no pós-escravidão. (ARRUTI, 2008, p. 329, grifos do original).

A mudança de abordagem nos estudos/pesquisas sobre as populações negras rurais, passando para as questões étnicas, é percebida mais acentuadamente desde 1988, quando foi inserida a nova categoria jurídica “remanescentes de quilombo”, por meio da Constituição. Autores como Leite (2000), Chagas (2001), Schmitt, Turatti e Carvalho (2002), Arruti (2008), Brandão, Dalt e Gouveia (2010), entre outros, vão tratar dessa mudança.

As comunidades que hoje se autodeclaram como remanescentes de quilombo, antes de 1988, não eram chamadas e nem conhecidas por este nome, até mesmo porque era uma categoria inexistente antes desse ano. As comunidades eram conhecidas e chamadas de “comunidades de pretos ou terras de preto” (ALMEIDA, A. W., 2009), ou, ainda “os pretos de determinado lugar”, vistos pelo viés do campesinato eram e/ou são chamadas de “comunidades negras rurais” (ARRUTI, 1998, 2002; MAESTRI, 2005; PIRES; OLIVEIRA, 2006; FIABANI, 2007); ou outras denominações apresentadas anteriormente no quadro 1, todas elas ligadas às características que se referem à população negra, que formam comunidades, que vivem e trabalham no campo/na área rural.

Para Maestri (2005), é a especificidade da categoria “camponesa” que se trata as “comunidades de camponeses negros”, advindas “através dos mais de três séculos, uma população de milhares de homens e mulheres, que viveu um maior ou menor tempo aquilombados. Muitos nasceram e morreram em comunidades de produtores livres. Comunidades quilombolas sobreviveram até a própria Abolição” (MAESTRI, 2005, p. 102), portanto, um campesinato negro correspondente àqueles que nasceram antes e, até mesmo, após a assinatura da lei Áurea.

Fiabani (2007), depois de refletir sobre a forma como o termo quilombo foi utilizado na Constituição Brasileira em vigor, já que “[...] não [se] fez menção às comunidades negras rurais e urbanas em geral. Referiu-se diretamente aos ‘remanescentes de quilombo’”, o autor fez a opção de chamar “[...] todas as comunidades rurais negras atuais de ‘quilombos contemporâneos’, o que permite diferenciá-las das comunidades ‘remanescentes de quilombo’, originadas efetivamente em antigos ‘quilombos’” (Op. cit., p. 08). Para Fiabani, as comunidades trabalhadoras rurais brasileiras afrodescendentes fazem parte de um momento histórico que precisa ser registrado e discutido dentro do quadro de ressignificação do termo quilombo, neste sentido, o termo “afrodescendente” utilizado pelo autor faz parte da atualização da categoria das comunidades negras rurais.

Outra categoria importante para tratar aqui é a “comunidade negra agrária”, citada por Fiabani (2012) e que está relacionada aos quilombos de forma simbólica, porque, em alguns

casos, como diz Carvalho (*apud* FIABANI, 2012, p. 370), “[...] após 1888, todos os libertos e remanescentes de quilombos formaram um grupo social único. Ou seja, o dos trabalhadores livres de ascendência africana.”. Por isso, a relação com os quilombos seria simbólica, por ter sido ressignificada após a Constituição Brasileira de 1988.

As comunidades remanescentes de quilombo – muitas delas são agrícolas, mas também há aquelas que pescam, coletam, criam gado e outros animais – vivem de uma agricultura familiar e de pequeno porte, ressalta-se que uma atividade não exclui as outras. Maestri (2005, p. 105) diz que “[...] define-se comumente o quilombo agrícola como comunidades camponesas”, mas ele destaca algumas diferenças como “as práticas das comunidades quilombolas eram qualitativamente inferiores às das comunidades camponesas; [no sentido de que] não possuía arado, não utilizava a tração animal [...] O quilombo praticava agricultura itinerante assentada em instrumentos rústicos, nem sempre de ferro e na energia humana e no fogo” (Op. cit., p. 105-106).

Karasch (1996), em seus estudos sobre os “Quilombos do Ouro na Capitania de Goiás”, argumenta que os quilombos formados nesta Capitania, ainda durante o século XVIII, eram importantes para o desenvolvimento das comunidades negras autônomas, “[...] que se auto-sustentavam por meio da mineração de ouro e do cultivo de alimentos” e que foram fundamentais para a constituição das “[...] comunidades camponesas livres nos atuais Estados de Goiás e Tocantins” (Op. cit., p. 240-241).

Assim, dentro desse recorte, as comunidades remanescentes de quilombo, que antes de serem reconhecidas constitucionalmente como tal, eram chamadas localmente, muitas vezes, de terras de preto ou terras de santo (ALMEIDA, 2009). Ou ainda, “os pretos daquele lugar”, ou território negro, indicando uma coletividade camponesa, definida pelo compartilhamento de um território e de uma identidade (SCHMITT; TURATTI; CARVALHO, 2002).

Alfredo W. Almeida (2009) apresenta as modalidades de uso comum que ele encontrou na estrutura agrária brasileira, desde a colonização agrária antiga, que são: terras de preto, terras de santo ou patrimônio, terras de índios, terras de herança, terras soltas ou abertas. As outras modalidades que o autor classifica de ocupação recente são: centro, assituante e licença de capoeira. E, por mais que façam uso comum das terras, há regras e normas de como usá-las em cada situação demonstrando uma ‘heterogeneidade das situações’” (Op. cit., p. 48), que estão presentes e vivas no país.

Fiabani (2007) e Lopes (2008) consideram que as Comunidades quilombolas hoje podem ser chamadas de quilombos contemporâneos. Esses quilombos não se referem a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Não se trata de grupos isolados com uma definição de número de pessoas ou de uma população homogênea, muitas vezes são grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e na reprodução de seus modos de vida característicos para a sua consolidação no seu próprio território, compartilhando trajetória histórica comum e experiências (O’DWYER, 1995 *apud* MOURA, 2012).

Essas categorizações nos auxiliam a pensar na multiplicidade de casos que ocorreram pelo país como um todo, em torno da reunião de negros que estavam escravizados ou livres, sendo que o foco aqui foi para os que estavam no campo, mas há registros históricos de negros

reunindo-se e formando quilombos nas cidades ou próximo a elas, chamados de quilombos urbanos, como citaram: Gomes (1996) que apresentou a existência de inúmeros quilombos na região metropolitana do Rio de Janeiro no século XIX; Marques, Simião e Sampaio (2012) com a discussão sobre os quilombos urbanos em Belo Horizonte-Minas Gerais; e Ruberval Sousa (2016) no norte do Tocantins dentre outros autores, para distinguir das comunidades quilombolas que são consideradas rurais. Os quilombos urbanos são:

[...] grupos que, em meio a um contexto urbano multicultural, fragmentado e em eterna dinâmica, demarcam sua identidade mobilizando critérios étnicos [...] se configuram como grupos sociais de resistência a um sistema de exclusão, comunidades de ascendência marcadamente negra – mas não exclusivamente –, no geral empobrecidas, com ethos e costumes diferenciados dos grupos que lhes circundam. (OLIVEIRA; D'ABADIA, 2015, p. 269).

Marques, Simião e Sampaio (2012) dirão que a discussão sobre quilombos urbanos passa pela questão da ressemantização do conceito de “remanescentes de quilombo”, portanto, ir além da visão frigorificada e congelada no tempo desse conceito, segundo Alfredo W. Almeida (2011), é perceber as múltiplas realidades das comunidades remanescentes de quilombo constituídas antes e depois da assinatura da Lei Áurea. Dirão, ainda, que, se já é difícil para as comunidades remanescentes de quilombos que vivem no meio rural conseguirem reconhecimento perante o Estado brasileiro de suas terras, a dificuldade aumenta para as comunidades próximas das cidades, ou as cidades foram se expandindo até chegarem perto das comunidades e, assim, invadindo o seu território.

A Associação Brasileira de Antropologia (ABA), em 1994, realizou um encontro do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais e redigiu um documento dirigido à Fundação Cultural Palmares. Naquele momento, o documento definia:

O termo “quilombo” tem assumido novos significados na literatura especializada e também para indivíduos, grupos e organizações. Ainda que tenha um conteúdo histórico, o mesmo vem sendo ressemantizado para designar a situação presente dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos no Brasil. [...] o termo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de uma população estritamente homogênea. Da mesma forma nem sempre foram constituídos a partir de uma referência histórica comum, construída a partir de vivências e valores partilhados. (ABA, 1997, p. 81-82).

Partindo dessa definição elaborada em 1994, já se demonstrava a necessidade de considerar as diferentes realidades das comunidades localizadas, tanto no meio rural quanto no urbano, onde valorizam suas tradições e também as recriam, possuem uma história, uma origem, têm normas de pertencimento e valores compartilhados.

Assim, durante a década de 1990 e início do século XXI, as discussões e definições estavam sendo feitas sobre esta categoria e que, segundo Arruti (2002, p. 244), “[...] é preciso lembrar [...] que a categoria ‘remanescente de quilombos’ foi criada pelo mesmo ato que a instituiu como sujeito de direitos”, que aconteceu com a Constituição de 1988, nesse ato também criou “uma



categoria política e sociológica até então inexistente.”. Essa percepção é relevante, porque, como sujeitos de direitos, as diversas comunidades negras rurais espalhadas pelo Brasil tiveram suas diversas histórias reveladas, demonstrando que não houve uma única forma, uma única maneira de viver e permanecer em suas terras durante a escravidão e após a assinatura da Lei Áurea em 1888.

Arruti (1998; 2002), A. W. Almeida (2009; 2011) e outros autores chamam a atenção para “[...] o conceito de ‘remanescente de quilombo’ foi bastante alargado com relação à aplicação histórica do conceito de ‘quilombo’ de forma a abarcar um campo mais amplo e diversificado das chamadas ‘comunidades negras rurais’” (ARRUTI, 2002, p. 249), demonstrando que há uma variedade de situações sociais que marcam estas comunidades. Arruti (1998) argumenta, ainda, que processos de mobilização das comunidades remanescente de quilombos não partem de que tais comunidades ressurgissem do passado, “[...] mas são sujeitos coletivos que emergem a partir do encontro de forças políticas contemporâneas” (Op. cit., p. 15), as leis atuais e a consciência como sujeito de direitos estão proporcionando a luta para que os direitos cheguem de fato nas comunidades.

Lopes (2008) chamará atenção para os laços nessas comunidades serem reforçados por relações de parentesco e compadrio, com a manutenção de suas tradições culturais e religiosas, e demonstram o vínculo com a terra onde moram de várias maneiras, seja atribuindo nomes a locais como córregos, brejos, morros, serras; seja através do conhecimento de sua fauna e flora, dos seus usos e não usos; a forma de plantar e de colher, enfim, são conhecedores do local onde residem e vivem.

As terras ocupadas pelas comunidades remanescentes de quilombo são cobiçadas por fazendeiros, empresários, grileiros e outros, por isso, a luta pela titulação das terras é constante. Arruti (2002, p. 261) afirma que “[...] o fim da escravidão não resultou no fim da violência racial, nem dos processos de expropriação fundiária”, as comunidades sempre foram alvos da grilagem de terra, no intuito de expulsá-los de suas terras.

O próprio termo “remanescente de quilombos”, que foi oficializado na Constituição Brasileira de 1988, no Art. 68, do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), que garante o direito à posse das terras ocupadas e/ou herdadas de seus antepassados. A lei afirma isso, mas sua implantação é lenta, devido a vários interesses econômicos, políticos e sociais envolvidos.

A categoria comunidade remanescente de quilombo reúne vários casos e situações diferenciadas de identificação e de identidade de pessoas que não sabiam, ou sabiam e não queriam lembrar de um passado sofrido e triste, que foi a escravidão de seus antepassados. Com a elaboração dessa nova categoria sociológica, antropológica, política e jurídica, novos sujeitos de direitos foram constituídos, pois muitas comunidades negras rurais já existiam distribuídas pelo país, mas não utilizavam especificamente essa categoria para se autodenominar porque antes de 1988 não existia.

Desde a promulgação da Constituição em 1988 as comunidades quilombolas conversam entre outras questões sobre identidade, direito e fomentar o engajamento na luta pela garantia desses direitos. A partir da implementação de políticas públicas voltadas para a população negra,

tanto da cidade quanto do campo, que esse assunto se solidificou e tornou-se público, sem medo de expressar quem são ou de exigir seus direitos. Arruti (1998, p. 15), em seu artigo intitulado “*Comunidades negras rurais: entre a memória e o desejo*”, escreveu:

Num primeiro momento, elas pareciam ser em número insignificante, uma ou duas dezenas em todo o território nacional, mas depois de aprovado e progressivamente divulgado o “artigo 68”, o número se multiplicou rapidamente [...] um número crescente de comunidades negras rurais começa a recuperar uma memória até então recalcada, revelando laços históricos com grupos de escravos que, de diferentes formas e em diferentes momentos, conseguiram impor sua liberdade à ordem escravista.

Para muitas comunidades negras dispersas pelo país se verem como quilombola foi e está sendo uma perspectiva nova, uma identidade nova revelada, porque muitas pessoas se viam antes como sendo “dali mesmo, [daquele lugar] de uma mesma família.” (CHAGAS, 2001, p. 227). Muitas comunidades negras, por fazerem parte daquele lugar há muito tempo, são conhecidas na região onde vivem, estão recuperando a história de suas comunidades e conhecendo melhor a si mesmos.

Foi o que aconteceu com a Comunidade Remanescente de Quilombo Ilha de São Vicente. O acionamento dessa identidade foi a partir do conflito gerado pela disputa de terra que levou ao despejo e a mobilização da comunidade pelo retorno à sua terra e fez vir à tona a história e identidade quilombola. O novo contexto jurídico acionou elementos da história que estavam lá, nas memórias e lembranças dos mais velhos da comunidade.

Hoje as comunidades remanescentes de quilombo lutam pelo reconhecimento da sua autodeclaração e portadoras de direitos, conforme o que determina a Constituição de 1988 e a legislação em vigor como: Decretos n.º 4.883 e n.º 4.887, de 20 de novembro de 2003; Decreto n.º 5.051, de 19 de abril de 2004 e a Instrução Normativa n.º 57 de 2º de outubro de 2009 do INCRA, entre outros. Depois, a luta continua pelo acesso e titulação de seus territórios, isto é, a terra e todos os elementos que fazem parte de suas vidas dentro deste território. As dificuldades que as comunidades remanescentes de quilombo têm em obter os títulos de suas terras advêm do Estado brasileiro que, com frequência, é moroso e não tem compromisso em regularizar as titulações, porque isso significaria, muitas vezes, desapropriar fazendas para atribuir títulos coletivos de terra para grupos considerados minoritários.

### 3.2 Presença Negra no Tocantins

Para o desenvolvimento deste tópico será necessário recorrer a elementos históricos sobre a região que, no passado, era o norte da Capitania de Goiás, pois a presença do negro na história do Tocantins remonta ao tempo da colonização do Brasil. Nessa época, ainda era a Capitania de Goiás e os negros foram trazidos como escravos para essa região no século XVIII para trabalhar na mineração com a retirada do ouro aluvional.

Na literatura coligida sobre Goiás e Tocantins acerca de escravidão, quilombo, história, economia, campesinato, comunidades negras rurais e comunidades remanescentes de quilombo, há autores importantes que pesquisaram tais temáticas, como: Gilka Salles (1992); Mary Karasch (1996); Martiniano da Silva (1998); Temis Parente (1999); Juciene Apolinário (2007); Maria Aparecida de Oliveira Lopes (2009); Geraldo Silva Filho (2012), entre outros, afirmam que os negros escravizados foram trazidos para a região para trabalhar na mineração, o que Silva (1998, p. 370) denominou “modalidade urbano-aurífero”, ou seja, os escravizados viviam numa “[...] nova sociedade dotada de organização social ainda mais rígida e [o] regime de trabalho indiscutivelmente pior”. Apolinário (2007, p. 71) diz que “[...] a população escrava do norte goiano era obrigada a viver em contínua mobilidade. A instabilidade dos veios aluvionais propiciava um contínuo fluxo e refluxo de mão-de-obra escrava ao longo do século XVIII”.

Na época em que os escravos foram trazidos para Goiás, a região aurífera era o centro-norte da Capitania, assim, essa região foi povoada surgindo a maioria das cidades na margem direita do rio Tocantins, como: Almas, Arraias, Chapada da Natividade, Conceição do Tocantins, Dianópolis, Monte do Carmo, Natividade, Paranã, Porto Nacional e São Félix do Tocantins (SALLES, 1992; SILVA, 1998; PARENTE, 1999). Quando o estado do Tocantins foi desmembrado de Goiás em 1988, as regiões com maior concentração de comunidades negras foram o sul e sudeste do Tocantins, num total de 28 comunidades, enquanto que nas outras regiões (norte e centro) somam-se 17 comunidades, o que demonstra a forma de ocupação do território do antigo norte goiano, sendo possível observar a presença da cultura afro-brasileira em todo o estado.

Salles (1992, p. 68) informa que, à época da economia do ouro, havia “[...] a proibição do pastoreio no âmbito das minas [...], entretanto, o gado não representava o interesse básico dos mineiros [...] O pastoreio, em maior escala, fixou-se [...] nos campos dos Julgados do norte<sup>2</sup>, notadamente em localidades afastadas dos núcleos mineradores.”. Com o declínio da economia aurífera, a população (branca, mestiça e negra) permaneceu na região, nos arraiais e nas vilas construídas para extração do minério, e começaram a praticar a agricultura e a pecuária, tornando essas práticas, novos fatores econômicos de ocupação da região.

Em Salles (1992) e Apolinário (2007), vimos que a região norte de Goiás era chamada, à época da Capitania, de “terras novas”, que se “localizava na confluência dos rios Paranã e Palma a oeste de Arraias em uma região de várzeas entre montanhas que se apresentava ideal para criação de gado” (APOLINÁRIO, 2007, p. 52). Assim, “[...] o gado vem do Piauí e vão nas Terras Novas (minas do norte de Goiás), se conservando no descoberto abundantes carnes, que é o sustento de brancos e negros” (SALLES, 1992, p. 69).

Karasch (1996, p. 240) apresentou os quilombos identificados no século XVIII, onde foram importantes “[...] para o desenvolvimento de comunidades negras autônomas” e informa

2 Os Julgados do Norte eram formados por arraiais que estavam localizados na parte setentrional da Capitania, eram eles: Arraias (Tocantins), Cavalcante (Goiás), Conceição do Norte (atual Conceição do Tocantins), Natividade (Tocantins), Porto Real (atual Porto Nacional-TO), São Félix (atual São Félix do Tocantins) e Traíras (atual Niquelândia-Goiás) (LEMES, 2009). No século XVIII e início do século XIX, os Julgados do Norte era uma forma de controle e normatização sobre as minas de Goiás, “[...] [Era um] sistema utilizado pela administração colonial de Goiás, [...] ancorado numa espécie de pequenos governos municipais que, por sua vez, mantinham sob sua jurisdição vários outros arraiais [...] (LEMES, 2009, p. 390). Havia também os Julgados do sul composto por outras sete cidades.

que “[...] os africanos fugidos do Maranhão, Bahia e Pernambuco percorreram a rota do sertão com destino ao norte e nordeste de Goiás” (Op. cit., p. 240), que hoje correspondem ao norte, sul e sudeste do estado do Tocantins, e as áreas mais conhecidas são: a região do Jalapão, de Arraias e de Natividade. Depois que chegavam e se instalavam na região, trabalhavam na exploração da riqueza mineral local, descobrindo vários locais novos para explorar ao longo dos rios e “[...] também viviam da caça, da pesca e do cultivo de roças, além de cuidar de gado e produzir carne seca” (Op. cit., p. 241).

Salles (1992) e Apolinário (2007) informam que os escravos trabalhavam também nas lavras, nas faisqueiras, nas roças, nas fazendas de gado, nos serviços domésticos e em outras atividades artesanais. Apolinário (2007) diz que na região de Arraias (hoje situado no sul do estado do Tocantins, no período colonial ficava no norte da capitania de Goiás), além desses trabalhos, “[...] os escravos realizavam os trabalhos domésticos e urbanos, [como]: criadas, quitandeiras, ourives, mensageiros, marceneiro, administrador e outros” (APOLINÁRIO, 2007, p. 99). Apolinário traçou um perfil da paisagem social nortista do século XVIII:

[...] ressaltamos a presença de uma pequena elite de mineiros, comerciantes e criadores de gado, em detrimento da grande maioria de pessoas marginalizadas: escravos, foros, índios e faiscaidores. Estes últimos eram na sua maioria garimpeiros autônomos, não-escravos. Havia ainda uma massa heterógena de brancos e mestiços que não eram senhores e desempenhavam múltiplas atividades. Eram os empregados na zona rural, entre eles lavradores, capatazes e vaqueiros (2002, p. 140).

Com esse perfil social traçado por Apolinário é possível identificar dois grupos: um que formava uma pequena elite local composta por mineiros, comerciantes e criadores de gado, e o outro grupo formado por escravos, índios e faiscaidores que faziam as várias tarefas citadas acima, o que demonstra uma relação socioeconômica de exploração.

Parente (1999, p. 52), ao tratar da economia colonial goiana, afirma que:

[...] não foi diferente da de outras partes do Brasil. Como no Nordeste açucareiro, em Goiás a economia teve por base o trabalho de escravos, tanto importados da África<sup>3</sup> como também de outras partes do Brasil, vindo a constituir a maior parte da população nas minas [...] O escravo negro foi utilizado em todos os serviços durante o período colonial em Goiás, não só no cultivo da agricultura, na pecuária e nos trabalhos domésticos, mas, principalmente na prospecção e na extração do ouro.

Assim, a formação dos quilombos no Tocantins passa pela história da então Capitania e depois Província de Goiás. A continuidade desses quilombos, enquanto comunidades negras rurais e todas as outras denominações trabalhadas anteriormente, mostram que, ao longo da história, as comunidades quilombolas foram se constituindo com suas histórias e características próprias: “[...] localização, formas de economia, práticas culturais, organizações sociais,

<sup>3</sup> Apolinário (2007) ressalta que os negros escravizados levados para Goiás foram os sudaneses e os bantos. Salles (1992, p.230) informou que: “É possível que em Goiás os sudaneses predominassem, pois são mais frequentes na documentação consultada.”

alforrias e resistência” (OLIVEIRA LOPES, 2009, p. 107), demonstram que essa combinação de fatores modifica as histórias das comunidades quilombolas, não havendo uma única história para todas as comunidades. Cada uma possui uma dinamicidade advinda tanto das experiências vividas cotidianamente quanto do conjunto de recordações e da memória social e mítica dos mais velhos, que são lembradas quando as histórias são narradas e passadas de geração a geração, reconhecendo o pertencimento à comunidade.

No sentido de mostrar a dinamicidade da formação das comunidades quilombolas no Tocantins, Nascimento (2009, p. 68) relata que:

[...] a comunidade Mumbuca, situada na região do Jalapão, que foi originada pela fusão de negros e índios; e a [comunidade] Barra do Aroeira, em Santa Tereza do Tocantins, que é formada por negros que participaram da guerra do Paraguai, e receberam, como mérito pela participação na guerra, algumas terras no antigo norte de Goiás, hoje Tocantins.

Karasch (1996, p. 242) afirma que “[...] os africanos eram comumente importados de Salvador e Rio de Janeiro” para trabalharem na região, mas também foram trazidos pelos portos de Alagoas, Pernambuco, Maranhão e Pará como relatam Salles (1992) e Apolinário (2007). Segundo Karasch (1996, p. 245), os quilombos de Goiás eram pequenos e mudavam de local conforme a “[...] fertilidade da terra declinava ou não havia mais animais de caça”. A autora informa ainda que os escravos fugidos continuavam a trabalhar nas lavras para conseguir o ouro que lhe daria a liberdade, porque muitos voltavam “[...] para seus proprietários e compravam deles a alforria.” (Ibid.). Salles (1992), Silva (1998) e Parente (1999) ressaltam que, na Capitania de Goiás, houve vários quilombos e que “[...] a quantidade de negros e sua distribuição nas minas do norte” (PARENTE, 1999, p. 75) variava conforme a alta produtividade e a escassez do ouro até o fim da mineração.

Salles (1992) fez um panorama da economia goiana, enfocando a escravidão em Goiás durante o período colonial e demonstrou que a variação da quantidade de escravos nos documentos acontecia devido aos impostos cobrados por cada escravizado, às vezes deixava-se de registrar a entrada dos negros para não ser taxado com os impostos, isto é, a sonegação do número de registro de escravos era para diminuir o pagamento da capitação, imposto pago por escravo ao governo.

Parente (1999) argumenta que, com o declínio da extração do ouro e a não descoberta de novas jazidas, o número de registros de escravos foi diminuindo por falta de capital para comprar mais e também porque foram feitos remanejamentos da mão-de-obra para outras minas e para a economia de subsistência. Após o fim da mineração, quando começaram a investir na pecuária e na agricultura, voltando a movimentar a economia de Goiás e para fixar os moradores que já estavam na região a permanecerem nela, criando vínculos com o local.

A permanência dos negros escravizados na região central do Brasil deixou suas marcas na população e na cultura da região, assim como aconteceu em todo o território nacional. Com a assinatura da Lei Áurea, em 1888, os vínculos com a terra e as relações sociais locais tinham se estabelecido aqui, criando com a região uma conexão identitária, cultural, territorial, social de pertencimento único. Sentimentos e oportunidades que fizeram da região, o local de moradia

para muitas comunidades negras ex-escravizadas de Goiás ou vindas de outros estados brasileiros para cá, como Bahia, Piauí, Maranhão e Pernambuco (KARASCH, 1996; SILVA FILHO, 2012).

As comunidades quilombolas que se fixaram no antigo norte goiano, mantiveram seus hábitos e costumes “[...] influenciaram e influenciam de maneira significativa na cultura do estado. Suas danças, seus batuques, seus cultos, a culinária, os vestuários e enfeites; como também seus cantos” (TAVARES; ALMEIDA, 2013, p. 212), formando “[...] contemporaneamente uma das características identitárias marcantes do Tocantins” (SILVA FILHO, 2012, p. 91). Tavares e Almeida (2013) chamam a atenção para os saberes, os conhecimentos, a religiosidade e a cultura que os negros escravizados possuíam quando foram trazidos forçosamente para trabalhar na mineração, nas plantações e na pecuária na região, com o passar do tempo e das gerações esses conhecimentos foram ensinados, formando assim as riquezas socioculturais do estado e do país.

Segundo dados do IBGE a população tocantinense estimada para 2019 foi de 1.572.866 habitantes e, desse total, cerca de 75% são de pretos e pardos (BRASIL. IBGE, 2020). Faz-se importante referir também a forte herança dos migrantes que foram para o Tocantins, oriundos do Maranhão, de Goiás, do Piauí, do Pará, do Ceará, da Bahia e dos demais estados (em menor número), pois, como se verá mais adiante, as comunidades quilombolas têm várias origens, decorrente: do processo de fuga, de doação de terras, de movimentos messiânicos, entre outras situações, compartilhando, assim, da perspectiva da ressignificação do conceito de quilombo.

Em 2009, quando Nascimento fez o levantamento de quantas comunidades remanescentes de quilombo existentes no Tocantins, localizou o número de 15 comunidades certificadas pela Fundação Cultural Palmares e, naquele momento, “[...] quase todas elas [estavam] situadas em municípios da bacia do rio Tocantins, sendo que apenas duas (Cocalinho e Baviera) localizam-se na bacia do rio Araguaia” (NASCIMENTO, 2009, p. 68). Em 2018, são 45 comunidades certificadas no estado, e, localizadas próximas ao rio Araguaia, são seis comunidades, além das duas já citadas, somam-se as comunidades: Dona Juscelina, Pé do Morro, Ilha de São Vicente e Ciriaco.

Em dados publicados pela Fundação Palmares, em 21 de fevereiro de 2020, estão reconhecidas oficialmente 3.432 comunidades remanescentes de quilombos (BRASIL. Fundação Cultural Palmares. Quadro Geral, 2020). No Tocantins, de 2004 a 2019, foram reconhecidas pela Fundação Palmares 45 comunidades quilombolas distribuídas nas regiões: norte (com 09), central (com 08), sudeste (com 15) e sul (com 13), abrangendo 26 municípios. Mas há registros de mais comunidades distribuídas pelo estado e esses números tendem a aumentar.

O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), órgão responsável pela emissão dos títulos de terra das comunidades quilombolas, publicou que de 1995 até 2017 foram emitidos 220 títulos em 152 territórios abrangendo 294 comunidades no país (BRASIL. INCRA, 2017). No Tocantins, segundo o INCRA até dezembro de 2019, estão com processo em andamento para a titulação do território, 33 comunidades das 45 reconhecidas pela Fundação Palmares (BRASIL. INCRA-DFQ, 2019b), o que comprova que a luta pelos direitos à terra, garantido na Constituição, deve continuar até atender a todas as comunidades quilombolas do país.

No Quadro 2, observa-se as três comunidades quilombolas que estão com seus processos territoriais adiantados no INCRA, isto é, duas estão na etapa de Decreto de desapropriação que são as comunidades Kalunga do Mimoso e Grotão (BRASIL. INCRA, 2019a) e uma está com as terras declaradas de interesse do serviço público que é a Comunidade Ilha de São Vicente (BRASIL. SPU, 2018), todos esses processos estão publicados no Diário Oficial da União (D.O.U.).

Quadro 2 – INCRA - Portaria de Reconhecimento e Decretos de Desapropriação publicados no D.O.U

Comunidade	Município	Área/ha	N.º de Famílias	Portaria de reconhecimento	Data D.O.U.	Data do Decreto de Desapropriação e de Portaria Declaração	Data D.O.U.
Kalunga do Mimoso	Arraias e Paranã	57.465,1870	250	N.º 253 de 16/10/07	18/10/2007	Decreto 15/12/2010	16/12/2010
Grotão	Filadélfia	2.096,9455	20	N.º 599 de 24/10/13	25/10/2013	Decreto 05/12/2013	06/12/2013
Ilha de São Vicente	Araguatins	2.502,0437	48	N.º 162 de 24/10/13	20/09/2018	Portaria 20/09/ 2018	21/09/2018

Fonte: Organizados pela autora a partir dos dados obtidos em: BRASIL. INCRA, 2019b e BRASIL. SPU, 2018

No Tocantins, a Comunidade Kalunga do Mimoso, localizada no sudeste do estado, teve, em 2007, a Portaria de Reconhecimento do INCRA (onde o presidente deste órgão reconhece os limites do território estabelecidos no RTID), publicada no D.O.U., e somente em 2013 recebeu a posse das primeiras áreas desapropriadas para implantação do território quilombola (BRASIL. INCRA, 2013).

A Comunidade Grotão, no norte do Tocantins, teve sua Portaria de Reconhecimento publicada em outubro de 2013 e, em dezembro do mesmo ano, foi publicado no Diário Oficial da União o Decreto de Desapropriação, e no final de 2017 os imóveis que incidem sobre o território da Comunidade foram vistoriados e avaliados, mas ainda sem áreas desapropriadas.

A Comunidade Ilha de São Vicente mudou de rito de titulação passando para Secretaria do Patrimônio da União, seguindo a Portaria Interministerial do Ministério do Planejamento, Orçamento e Gestão junto com o Ministério do Desenvolvimento Agrário, n.º 210/2014, ao “[...] declarar de interesse do serviço público, para fins de regularização fundiária de Comunidade quilombola, o imóvel da União [...] denominado Ilha de São Vicente, classificado como ilha fluvial de domínio da União” (BRASIL. SPU. Portaria n.º 9.509, 2018, p. 128). As vistorias e avaliações dos imóveis rurais inseridos nos territórios das comunidades citadas estão sendo realizadas, mas nenhum processo foi encerrado pelo INCRA, portanto, não há nenhum território quilombola titulado no Tocantins.

As informações atualizadas em 2019 pelo INCRA demonstram que há outras quatro comunidades que tiveram seus Relatórios Técnicos de Identificação e Delimitação publicados no Diário Oficial da União, são elas: Barra do Aroeira (municípios de Santa Tereza do Tocantins, Lagoa do Tocantins e Novo Acordo), em 2011; Ilha de São Vicente (município Araguaatins), em 2015; Cocalinho (município Santa Fé do Araguaia), em 2015; e Lajeado (município Dianópolis), em 2016.

## Identidade e Territorialidade na Comunidade Remanescente de Quilombo Ilha de São Vicente-Tocantins

No quadro a seguir, serão apresentadas as 45 comunidades remanescentes de quilombo certificadas pela Fundação Cultural Palmares no Tocantins:

Quadro 3 – Comunidades Remanescentes de Quilombo no Tocantins até 2019

Ano	N.º DE ORDEM	Comunidades	Municípios	Data de abertura do Processo na FCP	Data de Publicação da Certificação no D.O.U.
2004	01	Lagoa da Pedra	Arraias	24/06/2004	10/12/2004
2005	01	Kalunga do Mimoso	Arraias e Paranã	08/06/2005	12/09/2005
2006	01	Barra do Aroeira	Lagoa do Tocantins/ Novo Acordo/Santa Tereza do TO	20/12/2005	20/01/2006
	02	Projeto da Baviera	Aragominas	30/09/2005	20/01/2006
	03	Cocalinho	Santa Fé do Araguaia	30/09/2005	20/01/2006
	04	Laginha	Porto Alegre do Tocantins	30/09/2005	20/01/2006
	05	Mumbuca	Mateiros	30/09/2005	20/01/2006
	06	Redenção	Natividade	30/09/2005	20/01/2006
	07	Povoado do Prata	São Félix do Tocantins	30/09/2005	20/01/2006
	08	São Joaquim	Porto Alegre do Tocantins	30/09/2005	20/01/2006
	09	São José	Chapada da Natividade	30/09/2005	20/01/2006
	10	Chapada da Natividade	Chapada da Natividade	30/09/2005	20/01/2006
	11	Morro de São João	Santa Rosa do Tocantins	30/09/2005	20/01/2006
	12	Córrego Fundo	Brejinho de Nazaré	30/09/2005	20/01/2006
	13	Malhadinha	Brejinho de Nazaré	30/09/2005	20/01/2006
2008	01	Grotão	Filadélfia	10/10/2008	09/12/2008
2009	01	Mata Grande	Monte do Carmo	24/11/2008	05/05/2009
	02	Santa Mª das Mangueiras	Dois Irmãos do Tocantins	24/11/2008	19/11/2009
	03	Carrapato	Mateiros	05/08/2009	19/11/2009
	04	Formiga	Mateiros	05/08/2009	19/11/2009
	05	Ambrósio	Mateiros	05/08/2009	19/11/2009



Ano	N.º DE ORDEM	Comunidades	Municípios	Data de abertura do Processo na FCP	Data de Publicação da Certificação no D.O.U.
2010	01	Dona Juscelina	Muricilândia	10/09/2009	24/03/2010
	02	Rio das Almas	Jaú do Tocantins	11/09/2009	24/03/2010
	03	Currálinho do Pontal	Brejinho de Nazaré	11/09/2009	24/03/2010
	04	Lajeado	Dianópolis	03/09/2008	28/04/2010
	05	Manoel João	Brejinho de Nazaré	24/11/2008	06/07/2010
	06	Baião	Almas	30/09/2010	04/11/2010
	07	Ilha de São Vicente	Araguatins	12/11/2010	27/12/2010
	08	Pé do Morro	Aragominas	03/11/2010	27/12/2010
2014	01	Claro	Paraná	23/09/2013	18/03/2014
	02	Ouro Fino	Paraná	23/09/2013	18/03/2014
	03	Prata	Paraná	23/09/2013	18/03/2014
	04	Fazenda Kágados	Arraias	20/01/2014	03/07/2014
	05	Fazenda Lagoa dos Patos	Arraias	20/01/2014	03/07/2014
	06	Margens do Rio Novo	Mateiros	25/04/2014	31/07/2014
	07	Riachão	Mateiros	25/04/2014	31/07/2014
	08	Rio Preto	Mateiros	25/04/2014	31/07/2014
2015	01	Boa Esperança	Mateiros	10/06/2014	02/02/2015
	02	Água Branca	Conceição do Tocantins	19/12/2014	03/12/2015
	03	Matões	Conceição do Tocantins	19/12/2014	03/12/2015
	04	Carrapiché	Esperantina	03/12/2014	03/12/2015
	05	Ciriaco	Esperantina	03/12/2014	03/12/2015
	06	Prachata	Esperantina	03/12/2014	03/12/2015
2016	01	Lagoa Azul	Ponte Alta do Tocantins	22/03/2016	20/05/2016
2017	01	Poço Dantas	Almas	30/08/2017	02/10/2017
<b>TOTAL</b>			<b>45 comunidades</b>		

Fonte: BRASIL. Fundação Cultural Palmares, 2020a.

Oliveira (2018) apresenta um quadro semelhante a este, a diferença foi que ela organizou as comunidades por regiões dentro do Tocantins (Norte, Sudeste, Centro e Sul). E além destas 45 comunidades a Organização Não Governamental Alternativas para Pequena Agricultura no Tocantins (APA-TO, 2012) realizou um levantamento sobre as comunidades que não possuem certificação da Fundação Palmares e nem processo formalizado no INCRA totalizando nove comunidades, sendo elas: Manganos; Miradouro; Mocambo; Rio das Pedras; São Salvador;

Socavão e Ventura, estas sete estão localizadas no sul do Estado; Maria Serra, localizada na região sudeste; e Pombo, na região do Bico do Papagaio.

Além das comunidades já citadas, outras foram levantadas: Galheiro; Mata; Fazenda Nova; Mata Verde; Galhão e Rio Novo (município de Mateiros); Dona Romana (município de Natividade) e Campo Alegre (município de Paranã) (TOCANTINS. Defensoria Pública, 2014; 2016); Martiniano Silva (1998) faz referência a mais duas comunidades, são elas: Retiro (município de Paranã) e Novo Acordo (município de Porto Nacional); e a Fundação Palmares (2020b) refere-se ainda às comunidades Taquari (município de Monte do Carmo) e Riachão (município de Chapada da Natividade), totalizando mais 20 comunidades que se autodeclararam quilombolas. Por isso que, segundo a APA-TO (2012, p. 19), “[...] o número total de comunidades quilombolas existentes no estado do Tocantins é desconhecido”. Para visualizar melhor os dados apresentados neste parágrafo, conferir o quadro a seguir.

Quadro 4 – Comunidades que não possuem certificação da Fundação Palmares e nem processo formalizado no INCRA

<b>Nome das Comunidades Quilombolas</b>	<b>Municípios</b>
Rio das Pedras	Arraias
Pombo	Axixá do Tocantins
Riachão	Chapada da Natividade
Taquari	Monte do Carmo
Dona Romana	Natividade
São Salvador	Palmeirópolis
Miradouro	Peixe
Maria Serra	Porto Alegre do Tocantins
Novo Acordo	Porto Nacional
Manganos	Santa Rosa do Tocantins
Socavão	
Campo Alegre	Paraná
Mocambo	
Ventura	
Retiro	
Galheiro	Mateiros
Mata	
Fazenda Nova	
Mata Verde	
Galhão	
Rio Novo	

Fonte: Dados organizados pela autora a partir: SILVA, 1998; APA-TO, 2012; TOCANTINS. Defensoria Pública, 2014, 2016; BRASIL. FCP, 2020b.

Na época da Capitania de Goiás, Karasch (1996) ratifica que uma das regiões ricas em ouro era o norte, utilizando a nomenclatura da época chamada de “comarca do norte” (atual Tocantins):

Uma das áreas mais ricas de mineração, com milhares de garimpeiros africanos ali empregados no século XVIII, acreditamos que os quilombos continuaram a florescer nas zonas montanhosas das principais vilas mineradoras – São Félix, Natividade, Arraias [conhecida por Chapada dos Negros] e Cavalcante [Goiás]. Já que o rio Paraná [que nasce em Goiás e passa pelo sul do Tocantins] corria através da região, ele pode ter formado uma rota que facilitasse o movimento de escravos em fuga. Como constatamos hoje [1996], esta região continua a abrigar entre 2 mil e 4 mil negros, prováveis descendentes daqueles quilombolas. (KARASCH, 1996, p. 249).

Partindo do levantamento acima demonstrado, pode-se referir que, no Tocantins, são 66 comunidades quilombolas e com condições de ter mais comunidades, por isso, a pesquisa é importante para investigar sobre suas origens, histórias, culturas, tradições, religiosidades, o modo de viver e de estar no mundo.

### **3.3 Comunidades Remanescentes de Quilombo no norte do Tocantins**

Com o objetivo de demonstrar o reconhecimento das comunidades remanescentes de quilombo no início deste século no Tocantins e como esse reconhecimento é resultado da política de Estado, estas comunidades desde então lutam para ter acesso aos direitos garantidos pela Constituição e pelas leis brasileiras.

Ratts (2009) discute sobre os povos “invisíveis” no Ceará e quando trata desse tema está se referindo aos indígenas e aos negros desse estado nordestino. Essa discussão leva-nos a refletir sobre a invisibilidade dos negros no Tocantins, porque, dentro do estado, imagina-se a existência dos referidos grupos concentrados na região centro-sul-sudeste, o que é uma imagem equivocada, como mostram os estudos recentes realizados na região norte do Tocantins de: Freitas (2011), na Comunidade Pé do Morro; Emerson Silva, [201?] e Gerson Oliveira (2015 e 2018) na Comunidade Cocalinho; Domingues-Lopes; Silva (2009) e R. Almeida (2011) na Comunidade Grotão; Oliveira; Duarte; Silva (2016); R. Sousa (2016); K. Santos (2017) e Izarete Oliveira (2018) na Comunidade Dona Juscelina; Pereira (2013) e PNCSA (2014a) nas Comunidades Carrapiché, Ciriaco e Prachata.

Apolinário (2007, p. 129) chama a atenção para a discriminação histórica que os negros sofrem: “A situação socioeconômica e cultural das comunidades rurais negras do Estado do Tocantins é uma das questões emergenciais da sociedade tocantinense, uma vez que, não há reconhecimento pela sociedade circundante e historicamente são discriminados pelo estigma de um passado de escravidão e pela cor da pele”.

O reconhecimento da sociedade local de que naquele lugar existe uma comunidade quilombola tem acontecido lentamente. Na região norte do Tocantins há dez comunidades remanescentes de quilombo, que são: Projeto Baviera e Pé do Morro (município Aragominas); Cocalinho (município Santa Fé do Araguaia); Grotão (município Filadélfia); Dona Juscelina (município Muricilândia); Ilha de São Vicente (município Araguatins); Carrapiché, Ciriáco e Praxata (município Esperantina) e a Comunidade Pombo localizada em Axixá do Tocantins, que ainda não foi reconhecida pela Fundação Palmares, mas se autorreconhece como remanescente de quilombo (APA-TO, 2012).

No Quadro 5 é possível visualizar os nomes dos municípios, das comunidades, a data de abertura do processo na Fundação Palmares, os números e a data das portarias e, por fim, a data de publicação no Diário Oficial da União da certificação, emitida pela Fundação Cultural Palmares.

Quadro 5 – Comunidades Remanescentes de Quilombo localizadas no norte do Tocantins até 2020

<b>Municípios</b>	<b>Comunidades</b>	<b>Data de abertura do processo na FCP</b>	<b>N.º da Portaria e Data</b>	<b>Data de Publicação da Certificação no Diário Oficial</b>
<b>Aragominas</b>	Baviera	30.09.2005	Portaria N.º 2, 17.01.2006	20.01.2006
	Pé do Morro	03.11.2010	Portaria N.º 162, 21.12.2010	27.12.2010
<b>Santa Fé do Araguaia</b>	Cocalinho	30.09.2005	Portaria N.º 2, 17.01.2006	20.01.2006
<b>Filadélfia</b>	Grotão	10.10.2008	Portaria N.º 94, 25.11.2008	09.12.2008
<b>Muricilândia</b>	Dona Juscelina	10.09.2009	Portaria N.º 51, 22.03.2010	24.03.2010
<b>Araguatins</b>	Ilha de São Vicente	12.11.2010	Portaria N.º 162, 21.12.2010	27.12.2010
<b>Esperantina</b>	Carrapiché	03.12.2014	Portaria N.º 191, 02.12.2015	03.12.2015
	Ciriáco			
	Prachata			

Fonte: Dados organizados pela autora partindo de informações obtidas no site da Fundação Cultural Palmares, 2020a.

Além dessas nove comunidades, há ainda a Comunidade Pombo, no município de Axixá do Tocantins (APA-TO, 2012), que ainda não foi certificada pela Fundação Palmares.

Das 10 comunidades quilombolas do norte do estado, foram identificadas que seis delas têm uma característica em comum, em suas origens vieram da região nordeste, são elas: Pé do Morro, Cocalinho, Dona Juscelina, Grotão, Ilha de São Vicente e Carrapiché, que chegaram na região no século XIX e em meados do século XX, migrando para terras que dessem condições para viver, onde pudessem plantar, caçar, pescar e viver suas crenças, modo de ver e estar no mundo.

As comunidades estão localizadas próximas dos rios e/ou córregos. Cinco delas estão localizadas na Bacia do Araguaia: Baviera, Pé do Morro, Cocalinho, Ilha de São Vicente e Ciriaco. Duas, estão localizadas em Ilhas: uma localizada no rio Araguaia, a Comunidade Ilha de São Vicente e a outra no rio Tocantins, a Comunidade Prachata. A Comunidade Grotão fica próximo ao rio João Aires e ribeirão Gameleira, que deságuam no rio Tocantins. As Comunidades Prachata e Carrapiché estão às margens do rio Tocantins. As Comunidades Pé do Morro, Dona Juscelina e Cocalinho estão nas áreas urbanas de seus municípios, Aragominas, Muricilândia e Santa Fé do Araguaia, respectivamente.

A seguir, uma breve apresentação das cinco comunidades quilombolas do norte do Tocantins, com exceção da Comunidade Quilombola Ilha de São Vicente que será trabalhada no próximo capítulo. As informações aqui apresentadas resumidamente tratam da identificação, da história e da caracterização das comunidades, utilizando para isso os/as autores/as que as pesquisaram. Nesse sentido, o objetivo é demonstrar não somente as comunidades, mas seus pesquisadores, além de reunir em informações resumidas sobre todas elas e assim servir de fonte para pesquisas posteriores.

**1) Comunidade Quilombola Baviera** está situada no município de Aragominas, cerca de 44 km de distância de Araguaína, cidade-polo da região norte do estado, e da capital, Palmas, 420 km. Em 30 de setembro de 2005, entrou com processo para reconhecimento e certificação na Fundação Cultural Palmares, sendo que, no dia 20 de janeiro de 2006, foi publicada no D.O.U. a Portaria n.º 2, de 17.01.2006, que certifica a comunidade como remanescente de quilombo (BRASIL, FCP, 2020a).

Na Comunidade são 66 famílias quilombolas que estão enfrentando problemas como: falta de água tratada; falta de assistência técnica no manejo da terra; falta de segurança; uso de drogas e a situação precária das estradas vicinais, que dão acesso à Comunidade, que, devido às suas péssimas condições, além de dificultar o acesso, deixam os quilombolas numa situação de isolamento (TOCANTINS. Defensoria Pública, 2013).

Na Comunidade, além da Associação Quilombola da Comunidade Baviera, há outra associação organizada pelas mulheres, chamada de Associação de Mulheres Remanescentes Quilombolas da Comunidade Baviera. Nessa associação, as mulheres praticam a agricultura familiar, criam galinha caipira e fabricam polpas de frutas regionais.

Gerson Oliveira (2018, p. 20) informa que esta Comunidade antes de ser reconhecida como remanescente de quilombo, era um assentamento rural, com “[...] o número de assentados de outras cidades muito significativo, além de serem recém-chegados à região”.

**2) Comunidade Quilombola Pé do Morro** está localizada no município de Aragominas, cerca de 44 km distante de Araguaína, e da capital, Palmas, 420 km. Fundaram a Associação da Comunidade quilombola Pé do Morro no dia 15 de agosto de 2010 (FREITAS, 2011). Em 03 de novembro de 2010, entraram com processo para reconhecimento e certificação na FCP, sendo que, no dia 27 de dezembro do mesmo ano, foi publicada no Diário Oficial da União a Portaria n.º 162, de 21.12.2010, que certifica a comunidade como sendo remanescente de quilombo (BRASIL, FCP, 2020a).

Na história da Comunidade está a origem da cidade de Aragoimas:

A comunidade se formou a partir das migrações de sertanejos negros que vieram da região nordeste do país, movidos pela fé em busca da liberdade de possuir um pedaço de terra para sobreviver [...] iniciou dia 27 de julho de 1952 com a chegada de aproximadamente 20 famílias romeiros guiados pela visão da beata Antônia Barros de Souza ao morro do Cruzeiro, ‘onde nesse lugar encontrariam a liberdade’ (COELHO, 2010 *apud* FREITAS, 2011, p. 20).

Freitas (2011), partindo de relatos dos moradores desta Comunidade, informa que, na década em que eles chegaram à região, o local era de “mata fechada” e a viagem para chegar ali foi feita em lombo de jumento e a pé, em caminhos abertos por batedores, formado por um grupo de homens que seguiam na frente abrindo caminho na mata.

Inicialmente, a comunidade se fixa na região do Pé do Morro, onde ficam dois pequenos morros, “[...] formando um povoado, por isso, o nome de Pé do Morro, de acordo com os relatos da comunidade como do seu Benício (um dos batedores em 1952) [...] Ficaram naquele lugar entorno de 20 anos” (FREITAS, 2011, p. 21), depois mudaram-se para a cidade. A autora relata que, em 2011, apenas um casal continuava morando no antigo povoado e cuidava do cemitério e da igreja.

Freitas (2011, p. 22), em sua análise, conclui que:

[...] [os romeiros] foram responsáveis pelo “descobrimto” do local, ou melhor, são os pioneiros do lugar, mas com o “progresso da cidade”, essas pessoas foram discriminadas, tirando o feito de terem sido os fundadores do local, vivendo hoje a maioria na rua do cruzeiro, tendo traços com o meio rural sendo que a maioria trabalha nas fazendas, chácaras, ganhando o mínimo para as necessidades básicas para a sobrevivência [...].

A autora chama a atenção ainda que, na cidade, há dois marcos que registram o feito histórico da comunidade quilombola ter fundado o local, sendo eles: o nome de uma rua, a Rua 27 de Julho, e de uma praça, chamada Praça do Padre Cícero, que foi inaugurada no dia 27 de julho de 1991, onde inicia a rua do Cruzeiro. Freitas (2011, p. 23) destaca que “[...] quase ninguém sabe o porquê dessa data escolhida”.

A Comunidade, composta por cerca de 60 famílias com aproximadamente 226 habitantes, forma um bairro urbano na sede do município e na perspectiva de ressemantização do conceito de quilombo, a Comunidade Pé do Morro pode ser considerada um quilombo urbano. Freitas (2011, p. 24) considera que “[...] possuem ancestralidade negra, são sertanejos afrodescendentes da região nordeste que sofreram opressão [...] vivem no mesmo bairro, [e estão] ligados à terra que representa a trajetória histórica, ou vínculo com o passado através do cemitério onde estão enterrados os seus parentes”.

Freitas (2011) demonstra, por meio de entrevistas realizadas, que a comunidade quilombola é invisibilizada pela sociedade local, que os reconhece como romeiros, sendo os pioneiros do lugar, mas quando se trata de comunidade quilombola “[...] há um desconhecimento da nova

configuração assumida pelo termo quilombo” (Op. cit., p. 26). A autora conclui que esta é uma das lutas da comunidade, o reconhecimento local da identidade quilombola. Além das demais lutas, entre elas o direito à terra.

**3) Comunidade Quilombola Cocalinho** está situada no município de Santa Fé do Araguaia, distante cerca de 4 km da sede municipal; de Araguaína está distante em torno de 70 km e da capital, Palmas, 470 km. Em 30 de setembro de 2005, entrou com processo para reconhecimento e certificação na FCP, sendo que, no dia 20 de janeiro de 2006, foi publicada no D.O.U a Portaria N.º 2, de 17 de janeiro de 2006, certificando a comunidade como remanescente de quilombo (BRASIL, FCP, 2020a).

A história da Comunidade começa com a chegada à região dos primeiros moradores vindos do Maranhão, durante as décadas 1940 e 1950. Segundo Gerson Oliveira (2015, p. 2534), vieram “[...] em busca de terras, atraídos pelas longas faixas de floresta que existiam na região do antigo norte goiano.”. Para Moreira (2015) e Emerson Silva [201?], partindo de informações obtidas com os moradores mais velhos da comunidade, esses lhe disseram que saíram fugidos do seu lugar de origem devido aos conflitos no sul do Maranhão.

É uma das comunidades quilombolas considerada urbana, devido a proximidade com a sede da cidade. Para Gerson Oliveira (2015, p. 2534), configura-se como um quilombo contemporâneo porque:

[...] a experiência histórica e o processo de formação da comunidade quilombola de Cocalinho [demonstram] cultura e tradição [que] revelam um conjunto de fatores, cuja característica pode defini-la como representante de uma tradição quilombola ainda existente no presente. Compreende-se que há elementos sociais que singularizam a comunidade aqui em questão tanto pelas estratégias de ocupação do espaço, parentesco [...] quanto pela relação com a terra/território.

A Comunidade é formada por cerca de 200 famílias, 133 residências, com aproximadamente 600 pessoas. Nela há posto de saúde, escola de ensino fundamental, água encanada, energia elétrica, telefone e pequeno comércio. Possui ainda Casa da Cultura que funciona como um centro de reuniões e apresentações artísticas, campo de futebol e pequeno cemitério (MOREIRA, 2015; OLIVEIRA, G. 2018).

A manifestação cultural praticada na Comunidade é a Dança do Lindô ou simplesmente, Lindô que é dançado em pares e não há número fixo de pessoas, a quantidade varia conforme o espaço onde a dança acontece. “A dança surgiu em São Domingos, no Estado do Maranhão, na comunidade Viola, no ano de 1948” (SILVA, E., [201?], p. 06), e foi trazida com os migrantes fundadores da comunidade. No aspecto religioso, a comunidade tem uma igreja católica – a Igreja de São Domingos de Gusmão; duas igrejas evangélicas – Assembleia de Deus e Igreja de Cristo; um Centro de Umbanda (SILVA, E., [201?]; MOREIRA, 2015) e festejam a Folia do Divino.

**4) Comunidade Quilombola Grotão** está localizada na zona rural no município de Filadélfia, distante da sede municipal cerca de 82 km e 29 km do povoado Bielândia. Está distante de

Araguaína em torno de 70 km e da capital, Palmas, 460 km. Em 10 de outubro de 2008, entraram com processo para reconhecimento e certificação na FCP, sendo que, no dia 09 de dezembro de 2008, foi publicada, no D.O.U., a Portaria n.º 94, de 25 de novembro de 2008, certificando a comunidade como remanescente de quilombo (BRASIL, FCP, 2020a).

O Relatório Técnico de Identificação e Delimitação da comunidade foi elaborado pelo INCRA e publicado no D.O.U. nos dias 11 e 14 de novembro de 2011, respectivamente. A Portaria de Reconhecimento foi publicada no D.O.U., em 25 de outubro de 2013, sob a portaria de n.º 599, de 24.10.2013, reconhecendo que o território identificado e delimitado possui área de 2.096,9455 hectares. Em 05 de dezembro de 2013, foi publicado o Decreto de Desapropriação que declara de interesse social para fins de desapropriação, os imóveis rurais com domínio privado válidos que abrangem o Território Quilombola Grotão. As avaliações desses imóveis estão sendo realizados pelo INCRA-TO. Esta é a última etapa antes da titulação das terras para a comunidade quilombola.

A história da comunidade começa quando chegam à região os primeiros moradores vindos do Maranhão (DOMINGUES-LOPES; SILVA, 2009), mas, na memória de alguns moradores da comunidade, há a lembrança de também terem vindo do Piauí (ALMEIDA, R. 2011), a maioria relata que os primeiros que chegaram eram escravos e estavam fugindo de um engenho no Maranhão. Roberto Almeida (2011, p. 22) elaborou o Relatório Antropológico da comunidade, descreveu:

A história da fuga está relacionada ao fato de que, Lunarda, mãe de Emídia e Lourência foi violentada e engravidou do branco, o senhor do engenho e dos escravos, e passou a ser perseguida pela mulher deste. [Lunarda] acaba por liderar um grupo de escravos fugitivos que abandonam o engenho e rumam para as regiões do então norte de Goiás, do outro lado do rio Tocantins [...] São várias as lembranças do sofrimento e de maus tratos do tempo da escravidão, relatadas pelos fugitivos aos seus descendentes [...] A lembrança da comunidade é de que duas turmas de escravos fugiram [...] na turma da Lunarda fugiram várias crianças pequenas, além da filha em sua barriga.

Os descendentes de Lunarda, que formam a Comunidade Grotão, lembram das histórias contadas da época da escravidão, da fuga e da chegada na região, segundo Domingues-Lopes e Silva (2009) e Roberto Almeida (2011), essas memórias remetem à década de 1860 “[...] possivelmente no fim de 1865 ou início de 1866, na medida em que Emídia, a filha que veio na barriga de Lunarda, nasceu no Grotão em 1866” (ALMEIDA, R., 2011, p. 22).

A região onde está situada a Comunidade Quilombola Grotão há 154 anos é formada em grande parte pelo bioma do cerrado com vegetação de baixo porte, com amplos campos de pasto nativo e vegetação rala e retorcida, com morros e muitos córregos na região e dois rios, o rio João Aires e o rio Gameleira (DOMINGUES-LOPES; SILVA, 2009; ALMEIDA, R., 2011).

A Comunidade, ao longo desses 154 anos na região, tem em sua história uma “[...] frequente mobilidade das pessoas e famílias, e na maneira como ocupam o espaço, com muita frequência eles deslocam seus ranchos de um lugar para outro, mesmo que dentro do território definido por eles.” (DOMINGUES-LOPES; SILVA, 2009, p. 5). As casas são construídas próximas



aos riachos e brejos, e estes lugares levam nomes de pessoas da comunidade, como uma “[...] homenagem a memória de seus antepassados como o brejo do Sabino e a ligação com o local delimitado pelo nome como Ribeirão Grotão” (DOMINGUES-LOPES; SILVA, 2009, p. 5).

As famílias vivem do trabalho agrícola e da criação de pequenos animais como: galinhas, perus, patos e porcos para consumo próprio. As plantações são feitas nos lotes coletivos destinados às roças comunitárias e praticam a agricultura de subsistência, utilizando o método de roça de toco e culturas consorciadas, plantando: macaxeira, mandioca, feijão, arroz, milho, abóbora, melancia, melão, banana, gergelim e maxixe. Há também pequenas plantações de feijão e milho, assim como há canteiros com hortaliças que fica perto das casas (DOMINGUES-LOPES; SILVA, 2009; ALMEIDA, R., 2011; ARAÚJO, 2015). Produzem farinha e pela proximidade com os rios, pescam.

Em 2011, a comunidade era formada por 21 famílias e o número de moradores era variável devido à necessidade de alguns moradores saírem para trabalhar e estudar, e também pela questão do conflito agrário (ALMEIDA, 2011). Antes do despejo, que ocorreu em 2008, eram “[...] 12 famílias que ali viviam e cerca de 65 pessoas” (DOMINGUES-LOPES; SILVA, 2009, p. 2). No aspecto religioso, na Comunidade há católicos que festejam Santos Reis, Divino Espírito Santo e os santos juninos; e evangélicos, que seguem a Assembleia de Deus (DOMINGUES-LOPES; SILVA, 2009). Em 2015, Araújo, ao pesquisar sobre a agroecologia na Comunidade, encontrou a mesma formada por “[...] 12 famílias, sendo 25 adultos e 31 crianças, podendo variar, devido a várias indefinições jurídicas, algumas famílias precisaram sair da comunidade para estudar e trabalhar” (ARAÚJO, 2015, p. 32). Em 2015 “Todas as casas têm energia elétrica e alguns eletrodomésticos como: aparelho de som, geladeira e televisão” (Op. cit., p. 30), mas, no que se trata de água, a comunidade recolhe “[...] de um córrego e levada às casas através de baldes. Não possuem banheiro em suas residências ou qualquer tipo de saneamento básico” (Ibid., p. 30). Alguns moradores da Comunidade possuem cavalo para montaria.

As crianças até 12 anos de idade estudam de maneira precária na Comunidade, já que não há uma construção destinada a ser somente escola. Em 2015, elas estudavam na casa de farinha que havia sido desativada. Os alunos a partir dos 12 anos têm que se deslocar para estudar no distrito de Bielândia, distante a 29 km da comunidade e, para isso vão de transporte escolar (ARAÚJO, 2015).

**5) Comunidade Quilombola Dona Juscelina** está situada no perímetro urbano do município de Muricilândia, o acesso é pela rodovia estadual TO-222. Este município está distante de Araguaína em torno de 64 km e da capital Palmas, 449 km (OLIVEIRA; DUARTE; SILVA, 2016). Em 10 de setembro de 2009, a comunidade entrou com processo para reconhecimento e certificação na FCP, e no dia 24 de março de 2010 foi publicada no Diário Oficial da União a Portaria n.º 51, de 22 de março de 2010, certificando a comunidade como remanescente de quilombo (BRASIL, FCP, 2020a).

A origem desta Comunidade é a mesma da comunidade Pé do Morro, mas com o passar dos anos vai tomando conotações próprias. A origem é que:

[...] em 20 de agosto de 1952 quando cerca de seis romeiros que acompanhavam uma beata Antonia Barros de Sousa, devota de Padre Cícero [...] teria

aparecido em uma visão da beata e lhe indicara pegar seus familiares, deixar o lugar onde vivia e ir para as matas nas imediações do Povoado do Lontra, atual cidade de Araguaína/TO, e encontrar um morro e um cruzeiro santos [...] Lá chegando, alguns romeiros comprovaram a existência do morro descrito pela beata e que no alto dele havia uma pequena cruz encravada na rocha, e a mesma apresentava sinais de que estava ali há muito tempo, assim, os romeiros construíram uma cobertura, transformando o local em uma igreja e, às margens do morro formaram um povoado [chamado Pé do Morro], atual cidade de Aragoimas-TO. (SOUSA, R., 2016, p. 4-5).

A cidade de Muricilândia foi fundada quando um grupo formado por sete romeiros que se separaram do grupo da beata e seguiram:

[...] para uma região mais a oeste, pois do alto do morro avistavam nuvens rumo ao poente que pareciam seguir um curso d'água e decidiram, abrindo picadas pela mata, ir para esse lugar [...] Era 20 de agosto de 1952 e, após um dia inteiro de viagem, chegaram à beira de um rio, e dentre outras coisas que se observou como água em abundância e que as terras eram férteis em função da grande quantidade de árvores que se encontravam às margens do rio, perceberam que uma árvore carregada de frutos se espalhava pelas margens do rio, eram pés de murici, frutos vermelhos, ácidos, mas de sabor agradável, e assim batizaram o rio como Rio Muricizal, e o lugar como Muricilândia. (SOUSA, R., 2016, p. 5).

Assim, o primeiro movimento migratório a chegar à região foi em 1952, em dados apresentados por Ruberval Sousa (2016), Oliveira, Duarte e Silva (2016), Kamila Santos (2017) e Izarete Oliveira (2018). Segundo esses mesmos autores, houve outro movimento de migração para a região no final da década de 1960, com a chegada da família Gomes vinda da região de Pastos Bons no Maranhão e tinha na sua história a comemoração ao dia 13 de maio.

A presidente de honra da Comunidade, Lucelina Gomes dos Santos, uma octogenária negra, popularmente conhecida como “Dona Jucelina”, tornou-se uma parteira muito conhecida no povoado e decidiu continuar a festejar o dia 13 de maio também ali, como faziam os seus ancestrais no Estado do Maranhão, e desde 1968 uma festa que mistura religiosidade, cultura e orgulho da causa negra se repete na cidade, culminando com a encenação da assinatura da Lei Áurea pela Princesa Isabel e consequentemente a libertação dos escravos. (SOUSA, R., 2016, p. 6).

Assim, como as Comunidades quilombolas Pé do Morro e Cocalinho, a Comunidade Dona Jucelina também é considerada “[...] um quilombo urbano e, não está segregada em um bairro da cidade, mas há remanescentes de quilombolas espalhados por todas as regiões da pequena cidade [...] que engloba quase metade da população urbana do município.” (SOUSA, R., 2016, p. 2). A população do município em 2017 estava “estimada em 3.507 habitantes” (Censo do IBGE, 2010 apud OLIVEIRA, I., 2018, p. 60). Kamila Santos (2017) diz que, desse total, a população urbana do município corresponde a cerca de 1.800 habitantes, sendo a metade deles se autodeclarando quilombola.

A Comunidade organizou uma associação chamada Associação da Comunidade Dona Juscelina e, em 2017, eram 236 famílias associadas, com cerca de 900 pessoas, com sede na casa da matriarca Dona Juscelina (SOUSA, R., 2016; SANTOS, K., 2017; OLIVEIRA, I., 2018).

Há escolas, um pequeno cemitério, posto de saúde, quadra de esporte, campo de futebol e pequeno comércio. Em relação à religião, há a igreja católica, que tem como padroeira Nossa Senhora das Graças; as igrejas evangélicas da Assembleia de Deus e Deus é Amor (OLIVEIRA, I., 2018). As celebrações religiosas comemoradas pela Comunidade são: a Festa do Divino e a Folia de Santo Reis (SANTOS, K., 2017). Há outra festa mantida pela Comunidade chamada de Festa da Abolição, que acontece no dia 13 de maio, há 45 anos (OLIVEIRA; DUARTE; SILVA, 2016; SOUSA, R., 2016). A comemoração do dia 13 de maio iniciou com a matriarca da Comunidade, Dona Juscelina e a “[...] festa é carregada de características, com músicas, danças e as memórias que mantidas pela matriarca quando realiza o teatro da abolição, que passa-se no momento em que a princesa Isabel assinou a lei Áurea” (SANTOS, K., 2017, p. 42). Para muitos, o momento mais esperado é a teatralização do momento da assinatura da Lei Áurea.

Além dessa comemoração, há sete anos acontece, paralelo à festa, o Seminário de Cultura Afro-brasileira e Quilombola, que “[...] visa passar para a comunidade conhecimento com relação à cultura afro-brasileira e quilombola, sendo um espaço de troca de ideias [...] onde ocorreram diversas palestras com grande grau de conhecimento acadêmico e cultural” (SANTOS, K., 2017, p. 49).

### **3.4 Comunidades Remanescentes de Quilombo na Região do Bico do Papagaio – Tocantins**

A região do Bico do Papagaio, muito estudada por pesquisadores de várias áreas, é conhecida pelos conflitos agrários que acontecem até hoje; mas também é conhecida pela riqueza ambiental e cultural que há na região. Segundo PNCSA, “A região do Bico do Papagaio foi muito estudada a partir dos conflitos agrários entre posseiros e fazendeiros. Mas, questiona-se qual era a identidade étnica dos posseiros. O primeiro mapeamento aponta que a grande maioria dos posseiros eram quilombolas migrantes” (2014a, p. 2).

Historicamente, diante de poucas informações sobre a região do Bico do Papagaio, foram encontradas referências que demonstram a presença de um quilombo, segundo Karasch, na região que foi “[...] entre os rios Araguaia e Tocantins – deve-se imaginar que os escravos escondiam-se nas densas matas dessa região – e ao longo do rio do Sono, onde o quilombo ganhava o nome de Mumbuca, nome indígena de uma espécie de abelha” (1996, p. 247). Quando esta autora cita o nome do rio e da comunidade quilombola, a única comunidade que tem o nome de Mumbuca e fica próximo a esse rio localiza-se no município de Mateiros, na região do Jalapão, sudeste do estado, e não na região do Bico do Papagaio.

Karasch (1996, p. 260) informa que, em 1994, quando esteve na região do Bico do Papagaio, obteve a seguinte informação: “[...] a comunidade negra de São Sebastião no Bico do Papagaio

‘talvez foi’ um quilombo, segundo tradição oral por nós colhida no Estado do Tocantins”. Não foi encontrada outra referência sobre esta comunidade.

Durante o levantamento bibliográfico sobre as comunidades quilombolas desta região, além da Comunidade Ilha de São Vicente, há mais três comunidades reconhecidas no município de Esperantina, sendo elas: Carrapiché, Ciriaco e Prachata. O acesso ao município é pela rodovia estadual TO-201 e, para chegar às Comunidades tem que seguir as estradas vicinais. Esse município está distante da capital, Palmas, cerca de 680 km. A quarta Comunidade identificada na região é chamada de Pombo, localizada no município de Axixá do Tocantins, este município faz fronteira com Araguaatins, sobre esta Comunidade foi encontrada somente uma referência feita pela APA-TO (2012), quando a menciona, o que demonstra a necessidade de mais pesquisas na região.

As três comunidades quilombolas entraram no mesmo dia, 03 de dezembro de 2014, com o processo na Fundação Palmares e foram certificadas na Portaria n.º 191, do dia 02 de dezembro de 2015, e um dia depois foi publicado no D.O.U., no dia 03 de dezembro de 2015. As Comunidades não iniciaram o processo de titulação no INCRA.

O município de Esperantina, que tem uma população de 9.476 habitantes, fica no extremo norte do estado do Tocantins, no encontro dos rios Araguaia e Tocantins (PNCSA, 2014a). O Projeto Nova Cartografia Social realizou oficinas com participação quilombola das três comunidades.

Uma breve apresentação das três comunidades quilombolas localizadas em Esperantina:

1) A **Comunidade Quilombola Carrapiché** tem esse nome em homenagem a Antônio Mendes da Silva, que era conhecido na região por Carrapiché, sua origem é de Caxias-Maranhão. A Comunidade está localizada na margem esquerda do rio Tocantins, na margem direita fica o município São Pedro da Água Branca, na região oeste do Maranhão. No território em que a Comunidade está localizada, há áreas de babaçuais e embaúbas, plantação de banana, milho, arroz, mandioca, feijão, manga e laranja. Há também uma mata em recuperação após fogo, uma área em regeneração e outra de pasto. As casas estão localizadas próximo ao rio Tocantins, onde tem um porto, são pescadores e praticam a agricultura de subsistência (PNCSA, 2014a).

Pereira (2013, p. 15) informa que a Comunidade “[...] fica há 14 km do encontro das águas do Rio Araguaia com o Rio Tocantins”. E, por isso, os moradores relataram que “[...] o local onde hoje se localiza a comunidade será inundado pela barragem da Usina Hidrelétrica de Marabá [Pará], que está sendo construída e será finalizada no ano de 2020” (Ibid.). Celebram o festejo do Divino Espírito Santo no 4º domingo do mês de julho. Em 1997 o INCRA demarcou a região e a incluiu como área de assentamento rural.

2) A **Comunidade Quilombola Ciriaco** tem esse nome em homenagem a Ciriaco Alves de Sousa, que veio de uma região próxima a Marabá, no sudeste do Pará. Localmente a Comunidade também é conhecida por Castanheira do Ciriaco, porque nessa região existe ainda uma castanheira (árvore) e no passado o Sr. Ciriaco era coletor de castanhas (PNCSA, 2014a). A Comunidade fica às margens do rio Araguaia, na outra margem fica o distrito Apinagés, pertencente ao município São João do Araguaia-Pará.

A Comunidade hoje está dividida em lotes demarcados pelo GETAT, em 1988, segundo informações obtidas pela Cartografia Social, depois dessa demarcação a Comunidade ficou dividida em sete lotes, onde há a Igreja de Nossa Senhora de Nazaré, um pequeno cemitério, casas, porto, áreas de babaçu e castanha, pomar, roças, pasto e a mata (PNCSA, 2014a). De acordo com Pereira (2013), a Comunidade é formada por 60 pessoas e que estão morando tanto na área da Comunidade dividida em lotes quanto “na rua”, pessoas que moram fora da Comunidade, na sede do município ou em outra região. A família que mora na Comunidade mantém em sua casa um Santuário de Nossa Senhora de Nazaré e o festejo acontece no:

[...] dia 08 de setembro a comunidade reúne todos os seus membros que habitam na região para fazer o minicírio de Nazaré. Trata-se de uma festa religiosa, que os pescadores enfeitam suas embarcações e fazem a procissão em louvor à Nossa Senhora de Nazaré e depois, realizam uma missa na igreja construída na comunidade com uma confraternização em forma de baile, leilão e danças típicas locais. (PEREIRA, 2013, p. 13).

No caderno da Cartografia Social, uma descendente do Sr. Ciriaco diz: “Agora eu não sei contar assim de nós saber se era descendente de índio ou de negro. Sei que era tudo negro, negro preto. Minha mãe era pretinha, pretinha! Meu pai era preto, por isso, que saímos tudo preto, não tem um branco... A irmandade tudo é preta!” (PNCSA, 2014a, p. 5, as reticências estão no original).

3) A **Comunidade Quilombola Prachata** está localizada em uma ilha no rio Tocantins. A origem da Comunidade remete que seus antepassados:


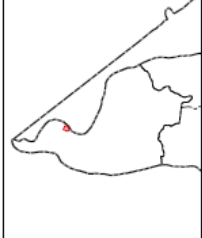


[...] vieram de Minas Gerais, lá eles eram escravos, fugiram de uma fazenda ... chegaram aqui por volta de 1880 ... habitaram em Praia Norte, trabalharam nos batelões e na extração da castanha no Pará ... Manoel Prachata e José Prachata já nasceram na área do Jatobá ... começaram a habitar a região da ilha em 1926 (PNCSA, 2014a, p. 2, as reticências são do original).

A Comunidade Prachata está localizada na margem esquerda do rio Tocantins, fica próximo da Comunidade Ciriaco. Na margem direita fica o município São Pedro da Água Branca, na região oeste do Maranhão. As informações contidas no caderno da Cartografia Social (PNCSA, 2014a) e no Relatório (PEREIRA, 2013) sobre o território da Comunidade Prachata mostram que ela tem: horta; roça; árvores frutíferas como cajá, murici e bacuri; criação de pequenos animais e de gado; plantação de melancia na vazante, abóbora, feijão e, antigamente, arroz. Há casas de moradia e também um porto. Registra-se também que uma parte da ilha foi ocupada por pessoas que não fazem parte da Comunidade, essa área é chamada de invasão.

Segundo Maria Prachata, as três comunidades surgiram de três antigas famílias da região: “Os Prachatas mesmos, são os mais antigos. Era Prachatas no Tocantins e Ciriaco no Araguaia e aí depois deles foram os Carrapichés. Eram essas três famílias, as mais velhas” (PNCSA, 2014a, p. 2). Atualmente as famílias da Comunidade Prachata moram também na sede do município de Esperantina, “[...] as mulheres ‘cozinham em casa alheia’ e os homens são pescadores artesanais” (PEREIRA, 2013, p. 17).

No quadro abaixo, vê-se a localização espacial das três comunidades quilombolas na cor vermelha dentro do município de Esperantina. A primeira ilustração é no intuito de visualizar o município de Esperantina na região do Bico do Papagaio, o estado do Tocantins e os estados fronteiriços. As demais ilustrações são da localização das comunidades quilombolas.

Quadro 6 – Localização espacial das três comunidades quilombolas em Esperantina

Ilustração do estado do Tocantins e os estados que fazem fronteira	Comunidade quilombola Carrapiché (margem do rio Tocantins)	Comunidade quilombola Ciriaco (margem do rio Araguaia)	Comunidade quilombola Prachata (no rio Tocantins)
<p>Localização no Tocantins</p> 	<p>Localização em Esperantina</p> 	<p>Localização em Esperantina</p> 	<p>Localização em Esperantina</p> 

Fonte: Elaborado pela autora partindo de informações do PNCSA, 2014a.

No próximo capítulo será feita a etnografia da Comunidade quilombola Ilha de São Vicente, começando pela sua história, mas, antes, faz-se necessário apresentar a formação e a história do município de Araguatins, onde a Comunidade está localizada, porque as duas histórias estão relacionadas. Na sequência será apresentado o conflito territorial pelo qual estão passando, depois o modo de viver na Ilha de São Vicente, sua organização e a luta pelos seus direitos. Para isso, vamos à Comunidade Quilombola Ilha de São Vicente de rabeta, de voadeira ou de barco sempre há espaço para mais um que queira conhecer a Comunidade.

Fotografia 3 – Desembarcando na Comunidade quilombola Ilha de São Vicente



Fonte: Rita de Cássia Domingues Lopes, outubro/2017

# 4. COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO ILHA DE SÃO VICENTE: HISTÓRIA E MOMENTO ATUAL

O objetivo deste capítulo é fazer uma etnografia da Comunidade Remanescente de Quilombo Ilha de São Vicente, partindo de sua história até os dias atuais. Para isso, faz-se necessário caracterizar e relatar a história do município de Araguatins e a maneira como os escravizados foram levados à região, por isso, busco retratar a história da cidade, porque ela está diretamente relacionada com o início da história da Comunidade. Serão tratados ainda a organização social e econômica, as relações de parentesco, o conflito territorial, a forma de ocupação e uso da terra (individual e coletiva).

## 4.1 Araguatins: histórico e caracterização do município

A história do município de começa em 1867, quando a região onde fica a sede do município começou a ser povoado, às margens do rio Araguaia, registrando-se como primeiro morador Máximo Libório da Paixão. No ano seguinte (1868), estabeleceu-se no local Vicente Bernardino Gomes (maranhense de Carolina), considerado o fundador da povoação de São Vicente, que, aproveitando-se da existência de árvores frutíferas, boa topografia do terreno, um ribeirão piscoso e margens férteis do rio Araguaia, iniciou a exploração econômica na região (DUARTE, 1970), derrubou a mata, construiu as primeiras casas e aos poucos, pessoas de diversas regiões passaram a fixar residência na localidade (ARAGUATINS. Cidade: histórico e aspectos gerais. s/d).

O povoado criado em 1868 foi elevado a distrito em 1872 pela lei provincial n.º 691, com o nome de São Vicente do Araguaia, em homenagem a São Vicente Ferrer, padroeiro da povoação, e ao rio Araguaia, que passa pela região. Em 1913, pela lei estadual n.º 426, do então estado de Goiás, o povoado foi elevado a município com o topônimo de São Vicente, mas essa mudança não foi oficialmente instalada, fato que foi ocorrer somente 18 anos depois, em 1931. Pelo decreto-lei estadual n.º 8.305, de 31 de dezembro de 1943, São Vicente passou a denominar-se Araguatins, combinação decorrente da junção dos nomes Araguaia e Tocantins, os dois grandes rios que fazem confluência próximo ao município, com a sua instalação definitiva como município em 01 de janeiro de 1949 (DUARTE, 1970).

Ao longo da história do município de Araguatins vários distritos foram anexados e desmembrados. Hoje é considerado o maior município do Bico do Papagaio. Tem uma área de

2.625,286 Km<sup>2</sup>, formada por distritos, povoados, assentamentos e ilhas: cinco distritos (Macaúba, Natal, Araganópolis, Transaraguaia e Vila Falcão); dez povoados (Bacaba, Boca da Mata, Canto do Barreiro, Mata Velha, Novo Sítio, São João, Santa Luzia, Santa Teresa, Taquarizinho e Vila Nova); 21 assentamentos e 04 ilhas no rio Araguaia (São Vicente, São Bento, Sapucaia e Melancia). Araguatins está distante de Palmas, a capital do estado, aproximadamente 625 km (AMADO, 2006; ARAGUATINS. Cidade: histórico e aspectos gerais. s/d).

Segundo o IBGE a população de Araguatins foi estimada para 2019 em 35.761 habitantes. Em 2010, o Censo registrou 31.329 habitantes, sendo 20.135 em área urbana e 11.194 em área rural. As atividades que predominam no município são: serviços; comércio (varejo); agricultura; produção de farinha de mandioca; produção de mel, leite e ovos; pecuária (bovino, suíno, caprino, ovino, equino e bubalino); avicultura; aquicultura; extrativismo vegetal; indústria de transformação e cultivo de flores (incluindo hidroponia e plasticultura), viveiros de mudas, estufas de plantas e casas de vegetação. Outro ramo desenvolvido pelo município é o turismo, destacando os elementos da paisagem natural pela própria localização que fica às margens do rio Araguaia, que oferece um roteiro envolvendo praias, cachoeiras e pescaria. Há restaurantes, bares e hotéis na cidade (AMADO, 2006; DOMINGUES-LOPES, 2014).

O período considerado de praia nos rios do norte do Brasil corresponde aos meses de junho a setembro, quando as águas baixam e os bancos de areia aparecem formando as praias. O atrativo é temporário. Em Araguatins, a Praia da Ponta que fica no rio Araguaia recebe a infraestrutura para visitação durante o período de junho a agosto, com montagem de: área para camping, bares e restaurantes, palco para shows, banheiros químicos, além de policiamento, presença dos bombeiros e serviço de saúde (ARAGUATINS. Cidade: histórico e aspectos gerais. s/d).

O percurso feito em barco a motor leva cerca de cinco minutos partindo do porto de Araguatins até essa praia; há pelo menos outras quatro praias no rio Araguaia, próximo a essa cidade, mas não recebem essa infraestrutura. Nessa época do ano, surgem os empregos temporários que duram aproximadamente dois meses (julho e agosto), quando há maior presença de turistas, e também é o período que a infraestrutura fica montada na praia.

Vale ressaltar que o nome da Praia da Ponta foi dado porque o banco de areia formado no rio Araguaia se une à Ilha de São Vicente nesse período do ano, tornando-se um prolongamento desta. Durante o “período de praia”, como é conhecido o mês de julho, a Ilha de São Vicente recebe muitos visitantes tanto a comunidade quilombola quanto os outros moradores da Ilha que não são quilombolas.

## 4.2 “Um quilombo precisa ter uma base de ancestralidade”<sup>4</sup>: a história da Comunidade

Para contar a história da Comunidade Remanescente de Quilombo Ilha de São Vicente foram consultadas inicialmente quatro referências básicas além dos documentos obtidos e das entrevistas concedidas e gravadas com os/as quilombolas e não quilombolas durante os períodos

4 Entrevista com Fátima Batista Barros no dia 02.05.2017.



de trabalhos de campo mencionados na introdução. As referências citadas são: Duarte (1970), Coelho (2010) e Domingues-Lopes (2014; 2017; 2019).

No primeiro encontro que tive com o seu Salvador Batista Barros, em maio de 2013 – uma das pessoas mais velhas e liderança na Comunidade, que foi atingido diretamente pelo despejo sofrido em 2010 – disse-me com muita convicção que era descendente de escravo e com necessidade de provar o que estava dizendo perguntou-me: “Tem um livro que conta a nossa história, a senhora já viu esse livro?” (DOMINGUES-LOPES, 2014, p. 30).

O livro que ele fez referência se chama “De São Vicente a Araguatins: Cem anos de história”, escrito por Leônidas G. Duarte, que foi intendente, presidente da junta administrativa, subpromotor de justiça e promotor de justiça em Araguatins. Publicado em 1970, o livro conta a história da cidade, por meio de vários fatos históricos, políticos, econômicos, religiosos e sociais, e também traz informações sobre a flora, a fauna e a hidrografia local. O autor fez uso de vários documentos e os transcreveu nesse livro, o que levou vários anos reunindo-os e organizando-os, o próprio autor escreveu “[...] cingi-me a todos os documentos que concatenei durante muito tempo, anos a fio em pesquisas pacientes e prolongadas [...] de utilidade histórica para o futuro [...] Foi meu intuito facilitar aos estudiosos que se interessarem pelas riquezas (sic) dêste (sic) município, reunir em um só livro [...] a parte histórica: sua riqueza (sic), sua evolução” (DUARTE, 1970, p. 13). As informações contidas no livro estão organizadas e são apresentadas em ordem cronológica.

No centenário da cidade em 1968, divulgou o livro e, em 1970, publicou-o. E esse livro se torna relevante, pois ajuda a contar a origem da Comunidade Quilombola Ilha de São Vicente. Próximo ao final do livro, há um item que conta como os escravos chegaram, ou melhor, como foram levados até São Vicente do Araguaia, em 1869, atual Araguatins. Na página 147 há um item intitulado “1968 – Centenário da cidade de Araguatins”, seguido de outro item chamado “Uma dívida resgatada com seres humanos” onde informa que o fundador da cidade, Vicente Bernardino Gomes em 1869, enviou um emissário para receber uma dívida no município de Carolina, estado Maranhão, e como pagamento recebeu oito escravos sendo dois casais com os seus respectivos filhos, entre eles: Henrique Julião Barros, que chegou criança e foi apelidado de Henrique Cacete.

Segue transcrita na íntegra a referida parte do livro que trata do assunto e foi compilada igual ao livro, isto é, com a mesma escrita da época, não houve correção.

### UMA DÍVIDA RESGATADA COM SÊRES HUMANOS

Quando Vicente Bernardino deixou Carolina e se instalou na Colônia Militar de S. João do Araguaia, onde o sôgro era comandante, deixara dívidas a receber no interior do Município. Com sua transferência da Colônia Militar para esta localidade em 1868, Vicente Bernardino abriu uma estrada para o sertão, descobrindo, então, estradas que levavam à Boa Vista do Tocantins [atual Tocantinópolis].

No ano seguinte [1869], Vicente resolveu mandar um positivo ao 2º Distrito de Carolina, aproveitando a estrada por êle aberta, para ir receber a importância de oitocentos mil réis (Cr\$ 0,80) que lá ficara em mãos de um freguês.

O positivo levou a carta de ordem para receber a dívida, a qual, sendo entregue ao devedor, êste alegou que, naquele momento não dispunha de dinheiro, mas que, **tinha escravos com os quais poderia solver a conta.** O procurador não tinha ordem para fazer semelhante transação. **O devedor respondeu que, ou pagaria com os escravos ou marcariam outro prazo para o credor voltar.** Êste, que levava ordem expressa para receber a conta de qualquer forma, *resolveu liquidar com os escravos.* Precisavam acertar o preço “per capita”. – Vou fazer um preço “camarada” – disse. Fica a cem mil réis, alto e malo. Assim combinados, **foram chamados todos os escravos dos quais foram retirados dois casais, com os filhos, perfazendo oito pessoas em resgate da dívida, regressando no mesmo dia.** Ao chegar a S. Vicente, o portador deixou os **escravos** encostados à parede da casa, pelo lado de fóra, e levou lá dentro, ao patrão, o resultado da emprêsa, dizendo: – Seu capitão, recebi a conta em **escravos**, porque o devedor não teve dinheiro e eu não queria voltar sem receber, conforme sua ordem. – Fêz muito bem – disse. Eu tinha essa conta como perdida. Onde estão os **escravos**? Estão lá fóra. – Mande-os entrar e os agasalhe.

**Entre os escravos, havia um menino de nome Henrique.** Vicente Bernardino tinha um filho com o mesmo nome. Estabeleceu-se aí uma confusão interessante: Quando Vicente chamava o filho, o **criadinho** vinha atender; quando chamavam o **escravo**, ia correndo a se apresentar o filho de São Vicente. Assim, Vicente Bernardino, para evitar ambiguidade, estabeleceu o seguinte: – De hoje em diante, quando se chamar Henrique, é o meu filho; e **quando se chamar Henrique Cacête, é o escravo.** E assim cresceu o menino com o pitoresco apelido: CACÊTE. (DUARTE, 1970, p. 147-148, grifo nosso).

A reprodução na íntegra desse trecho do livro de Leônidas G. Duarte é importante para entender que o escravo-menino chamado de Henrique e que recebeu o apelido de Cacete é Henrique Julião Barros, avô paterno do seu Salvador Batista Barros. Este livro é considerado uma fonte bibliográfica-documental importante para a Comunidade, no sentido de conhecer essa parte da sua origem, da sua história, porque seu Salvador e seus irmãos sabiam quem eram seus avós e bisavós, mas como naquele momento estavam lidando com uma situação judicial que provocou o despejo de sua família do local onde sempre moraram, porque um fazendeiro entrou

na justiça local reivindicando a posse de uma área que dizia ser proprietário. Dessa forma, a família do seu Salvador precisava reunir “provas materiais” para demonstrar sua identidade e sua ligação secular com a Ilha de São Vicente, porque recorrer às lembranças e memórias de suas histórias não foram provas suficientes na justiça brasileira, mas essa questão será melhor tratada no decorrer desse capítulo.

A escravização dos negros começou no Brasil por volta de 1550, quando os primeiros escravizados foram trazidos à força para o país, obrigados a trabalhar em várias frentes econômicas produzindo riquezas para um país que não era o seu, essa exploração e escravização perduraram por 338 anos no Brasil. Então, em meados do século XIX, fazia parte do cotidiano comercializar pessoas escravizadas que, para muitos, não eram considerados pessoas e com esta concepção de mercadoria, que os antepassados do seu Salvador foram negociados, servindo de bens/produtos e levados a São Vicente do Araguaia, em 1869, para saldar uma dívida, conforme exposto por Leônidas Duarte.

A dívida foi paga com oito escravos no total, sendo quatro adultos (dois casais) e quatro crianças, sendo uma dessas crianças o Henrique, que recebera um apelido para não ser confundido com o filho caçula de Vicente Bernardino que também se chamava Henrique. Em São Vicente, os escravizados trabalharam por 19 anos até a assinatura da Lei Áurea, quando foram morar na Ilha de São Vicente, onde tiveram seus filhos, netos e bisnetos, e de onde tiravam seu sustento.

Como disse seu Salvador, na primeira entrevista concedida, em maio de 2013:

O meu avô chegou aqui que quando ele foi liberado [ele se refere a 1888 com a assinatura da Lei Áurea], Vicente Bernaldino colocou ele aqui nessa Ilha, era mata virgem, era só matona mesmo. Aí ele veio pra cá, ficou trabalhando, aí começou a geração dos filhos dele do Henrique Julião Barros, que foi o meu pai, ti [tio] Pedro Henrique, ti [tio] Serafim, ti [tio] Virgílio, minha madrinha Raimunda, Brasilina e Dominga, eram os irmão dele [do pai] [...] sempre trabalhava assim de lavoura direto, ele plantava o arroz, plantava o milho, a mandioca, o feijão, a fava e diversas plantinhas, ele fazia aqui.

Neste trecho transcrito da entrevista, seu Salvador ressalta que a Ilha naquele momento “era só matona mesmo”, como uma característica de que não havia morador na ilha e com a ida de sua família para lá é que começou a ser habitada e “sempre trabalhava assim de lavoura direto”. Observa ainda que foi Vicente Bernardino, fundador de São Vicente atual Araguatins, que “colocou” os antepassados do seu Salvador na ilha, isto é, naquele momento histórico, final do século XIX, com o povoado também recém-criado e o seu fundador administrando a povoação, decidiu “doar” a ilha para seus ex-escravizados. Não há nenhum documento material que “comprove a doação”, mas esse fato existe na memória dos cidadãos mais antigos de Araguatins.

A publicação do livro de Leônidas Duarte em 1970 é um marco para a história local. E, 40 anos depois, em 2010, Leonídia B. Coelho – historiadora e bacharel em direito, à época que realizou a pesquisa era membro da equipe da Superintendência de Proteção dos Direitos Humanos da Secretaria de Cidadania e Justiça do Governo do Tocantins – escreveu um relatório

sobre a história dos descendentes dos escravizados que foram levados à região em 1869, o relatório foi feito logo após o despejo da família do seu Salvador Barros das terras onde moram por gerações. Três agentes externos à Família Barros, auxiliaram no processo de reconhecimento e certificação como comunidade remanescente de quilombo junto à Fundação Cultural Palmares: (1) a Superintendência de Proteção dos Direitos Humanos da Secretaria de Cidadania e Justiça do Governo do Tocantins, um órgão governamental; (2) uma organização não governamental, Alternativas para Pequena Agricultura no Tocantins (APA-TO), localizada no município de Augustinópolis, na região do Bico do Papagaio, que atua no estado desde 1992; e (3) os amigos da Comunidade, moradores de Araguatins.

Leonídia Coelho, em 2010, entrevistou moradores de Araguatins e registrou os depoimentos de dois antigos importantes moradores da cidade, Pedro Martins Duarte (na época com 84 anos e bisneto do fundador da cidade) e Benvinda Monteiro Correa (na época com 80 anos, nasceu em Araguatins, onde foi professora), que contaram a história dos ex-escravizados, reproduzidos a seguir:

Pedro Duarte, nascido em 1926 em Araguatins, filho de Virgílio Gomes de Barros que era neto do fundador do antigo município de São Vicente, posto que todos *creceram na família*. Afirmo que os filhos do ex-escravo Henrique Cacete mudaram para a Ilha, com a intenção de fixar moradia, em 1888. Ele [Pedro Duarte] afirma que se lembra disso porque vivenciou grande parte do tempo dessa ocupação e o usufruto do lugar pelos descendentes do casal de escravos que para lá mudaram quando se tornaram livres. (COELHO, 2010, p. 04. Grifos do original).

Durante o trabalho de campo realizado em maio de 2013, também entrevistei Pedro Martins Duarte, então com 87 anos, que ratificou o que havia dito a Leonídia B. Coelho, em 2010, sobre os escravos de seu bisavô:

Naquele tempo vendia nera? E compravam [escravo]. Eram dois casais e cada um, tinha uns dois filhos. Aí onde um dos filhos era o Henrique [...] Meu bisavô morreu, aí os escravos ficaram para o meu avô que era português, Bernardo Martins que casou com minha avó Maria Gomes Martins, filha do fundador da cidade [...] aí ele assumiu, ficou com os escravos, ficou administrando as coisas. Aí quando foi abolida a escravatura meu avô mandou eles irem pra Ilha [de São Vicente]. Lá num tinha ninguém nessa Ilha. Num tinha ninguém. Aí ele mandou eles ir pra lá: ‘vá pra lá que aí dá pra você viver’. Ele [Henrique] tinha uma mulher e ele foi o primeiro morador dessa Ilha foi ele [...] O Henrique. Lá teve gado, teve roças [...] (Entrevista concedida no dia 27.05.2017).

Voltando à pesquisa realizada por Leonídia Coelho (2010), faz-se importante citá-la porque foi a segunda pesquisa realizada sobre a história e a origem da Comunidade quilombola Ilha de São Vicente e trouxe informações relevantes sobre o casamento e os filhos de Henrique Julião Barros:

Com o testemunho de Leônidas Gomes Duarte concordaram os moradores mais idosos da cidade que afirmam terem sido testemunhas oculares de muitos dos

eventos aludidos em seu livro e de ter conhecido intimamente os atores a quem ele [Leônidas G. Duarte] conferiu eternidade considerando que a maioria deles eram seus parentes. Eles informaram que Henrique Julião Barros, o Henrique Cacete, após a libertação, em 1888, uniu-se a índia Inês, descendente dos indígenas ‘Arara’<sup>5</sup> da região, e, como na época não havia problemas em ocupar terras sem que se fizesse o registro ou titulação, foram morar na Ilha de São Vicente do rio Araguaia, a poucos quilômetros da cidade. Ali criou os filhos Domingas Barros, Pedro Henrique, Sarafim, Virgílio, Raimunda, Brasilina e José Henrique Barros, conhecidos como *os Henriques*. (COELHO, 2010, p. 5, grifos do original).

Outra moradora entrevistada por Leonídia Coelho (2010) em Araguatins foi Benvinda Monteiro Correa, que tratou do outro casal de escravizados citado no texto de Duarte (1970):

[...] os descendentes, provavelmente do outro casal que foi dado em pagamento a Vicente Bernardino, que foram morar do outro lado do rio [Araguaia], formando um povoado parente dos *Henriques* da ilha. Eles ficaram conhecidos como os ‘tapiocas’, apelido que ironiza a cor da pele deles visto que a tapioca – produzido com a fécula da mandioca é branca e eles, por oposto, tem a pele bastante negra. Os Tapiocas, sempre tiveram estreitas relações com os *Henriques*, formando alianças nos negócios, no plantio das lavouras e através dos casamentos entre seus descendentes. (COELHO, 2010, p. 6, grifos do original).

Durante a realização da pesquisa documental e de campo (2013 e 2014) para elaboração do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação da Comunidade Quilombola Ilha de São Vicente, organizados por esta pesquisadora, foram obtidos e sistematizados os primeiros dados sobre a origem, história e formação da comunidade. Assim, além das informações obtidas oralmente e que foram gravadas em áudio e/ou anotadas, das duas referências bibliográficas importantes já citadas. A terceira fonte consultada foram os documentos como: as certidões de óbito e nascimento e as fotografias. Faz-se importante referir que tais documentos tem peso igual aos relatos orais, posto que ambos são formas de registro da história de um grupo, de uma comunidade, de uma cidade.

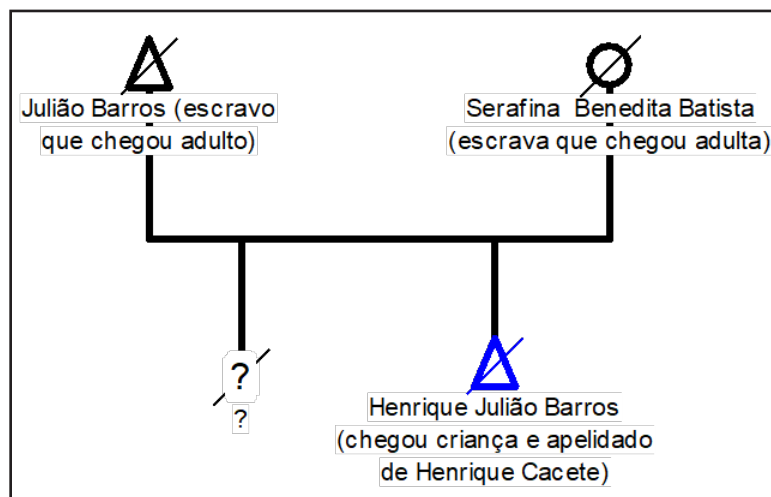
As informações obtidas nos documentos e durante o trabalho de campo demonstram que foram duas famílias de escravizados levados em 1869 ao povoado São Vicente, atual Araguatins, foram: a Família Barros, conhecida como “*os Henriques*”, e a Família Noronha, conhecida como “*os Tapiocas*”. Depois da assinatura da Lei Áurea, em 1888, a Ilha de São Vicente foi doada pela família de Vicente Bernardino aos seus ex-escravizados para morarem e produzirem seu sustento, não há documentos oficiais que comprovem materialmente esta doação, mas há o fato e a história de que a Família Barros está na Ilha de São Vicente desde o final do século XIX. A Família Barros foi para a Ilha – margem direita do rio Araguaia, Tocantins – e a Família Noronha, para a margem esquerda do rio, localizada no Pará (DOMINGUES-LOPES, 2014).

5 Não foi encontrada nenhuma outra indicação ou documento que referisse que a esposa de Henrique Julião Barros tenha sido indígena da etnia Arara.

Desde a realização do primeiro trabalho de campo em 2013, observou-se que, em uma das praças centrais da cidade, a Praça dos Pioneiros, que fica em frente à Igreja Matriz de São Vicente Ferrer, há uma placa da Prefeitura de Araguatins, datada de 09 de junho de 2001, homenageando as famílias pioneiras da cidade. Na fotografia tirada da placa, dentre as 55 famílias homenageadas, é possível ver os nomes da Família Batista Barros, na oitava linha da primeira coluna, e o da Família Noronha, na quinta linha da terceira coluna – os nomes estão organizados por ordem alfabética.

Partindo das informações obtidas durante a realização dos trabalhos de campo, foi possível organizar os cinco diagramas de parentesco apresentados a seguir da Família Barros. Os dados demonstram que a Família Barros descendeu de Julião Barros e Serafina Benedita Batista – escravizados que chegaram à região adultos – com duas crianças, sendo identificada apenas uma das crianças, o Henrique Julião Barros (Diagrama 1).

Diagrama 1 – Família que chegou ao povoado São Vicente, atual Araguatins, como escravizados em 1869



Fonte: Pesquisa de campo em maio/2013, abril/2014 e 2017.

Com dados obtidos durante os trabalhos de campo, os documentos informam que Henrique Julião Barros casou com Maria Batista Barros e tiveram sete filhos, nascidos e criados na Ilha de São Vicente e que ficaram conhecidos como os *Henriques*, segundo relatos dos seus descendentes e de moradores de Araguatins. Nas entrevistas realizadas, ouvi de seu Salvador que seu avô Henrique Julião Barros: “[...] casou com a Inês, ela era índia, índia do Pará, índia Arara [...]. Aí eles casaram e começaram a ter a família” (Entrevista realizada no dia 23.05.2013). Seu Pedro, com 69 anos, irmão do seu Salvador, disse “ela era índia e era parteira” (Entrevista realizada no dia 25.05.2013), são duas informações diferentes sobre uma mesma pessoa e a partir daí pode-se inferir algumas proposições, como: os documentos de óbito e nascimento que se teve acesso não contêm a informação específica sobre etnia; outra possibilidade é “[...] é comum nesta região do país, dá-se apelido e muitas vezes nominal, isto é, outro nome” (DOMINGUES-LOPES, 2014, p. 35); ou ainda como disseram dona Vicença, 78 anos, e dona Maria, 85 anos à época da entrevista, irmãs de seu Salvador, “a mãe da mamãe era Inês” (Entrevista realizada no dia 27.05.2013), ou seja, a mãe era Maria Francisca Barros e o nome da sua mãe era Inês Francisca

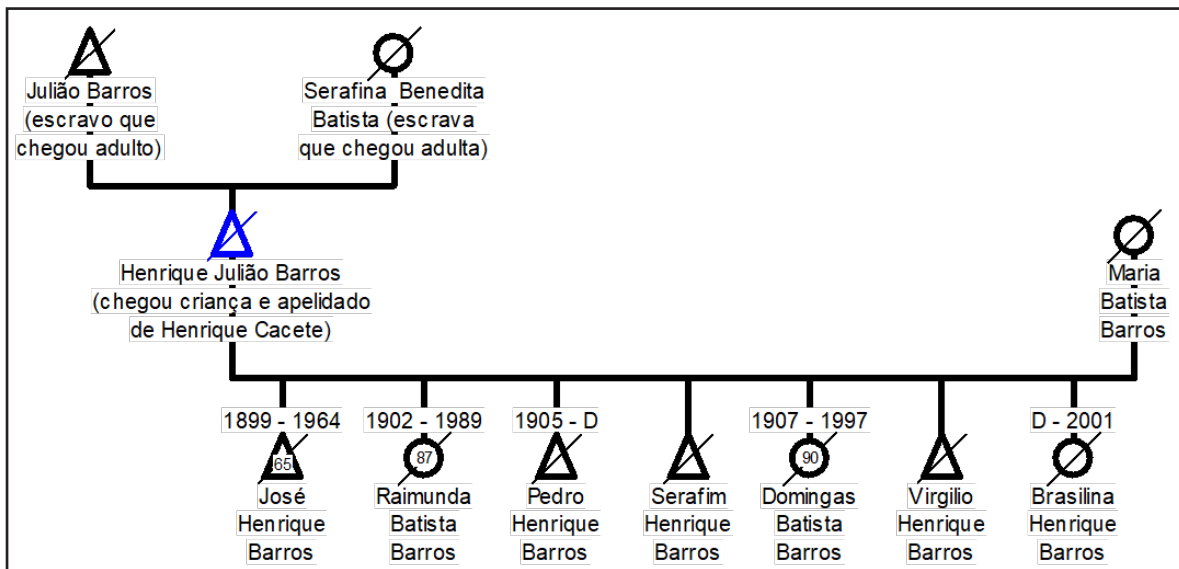
da Cruz. Uma memória que remonta ao final do século XIX, quando conseguem refazer sua ascendência.

Em abril de 2013, a dona Benvinda M. Correa fez um relato<sup>6</sup> onde referiu que conhecia a família dos *Henriques*:

Conheci o tio Zé Henrique só não conheci o pai dele [Henrique Julião Barros], mas a geração toda, inclusive tem, tem parente meu, uma tia minha legítima casada com tio José Henrique, viu? Pai dos meninos do Juarez, do Salvador, do Eugênio, somos uma família misturada [...] eu nasci em Araguatins [...] Aí conheci todos, os filhos do Henrique Cacete que Vicente Bernardino apelidou de Cacete [...] Os pais do tio José Henrique, eles foram muitos irmãos, tio José Henrique, tia Brasilina, tia Raimunda, tio Pedro, e teve o que morou em Brasília que não tô lembrando o nome dele, a tia Dominga, viu? Muitos irmãos, a tia Brasilina morreu com mais de 100 anos a Maria Helena sabe a história da tia Brasilina e a história deles [...] e hoje eu tenho 84 anos e conheci desde pequena, morava em Araguatins e passeava lá [na Ilha de São Vicente].

Dona Benvinda cita que conheceu o pai do seu Salvador e todos os seus irmãos. Os sete filhos de Henrique Julião Barros e Maria Batista Barros são: José Henrique Barros, Raimunda Batista Barros, Pedro Henrique Barros, Serafim Henrique Barros, Domingas Batista Barros, Virgílio Henrique Barros e Brasilina Batista Barros (Diagrama 2).

Diagrama 2 – Família Barros: Da 1ª a 3ª geração



Fonte: DOMINGUES-LOPES, 2014, p. 81, e Pesquisa de campo, 2017.

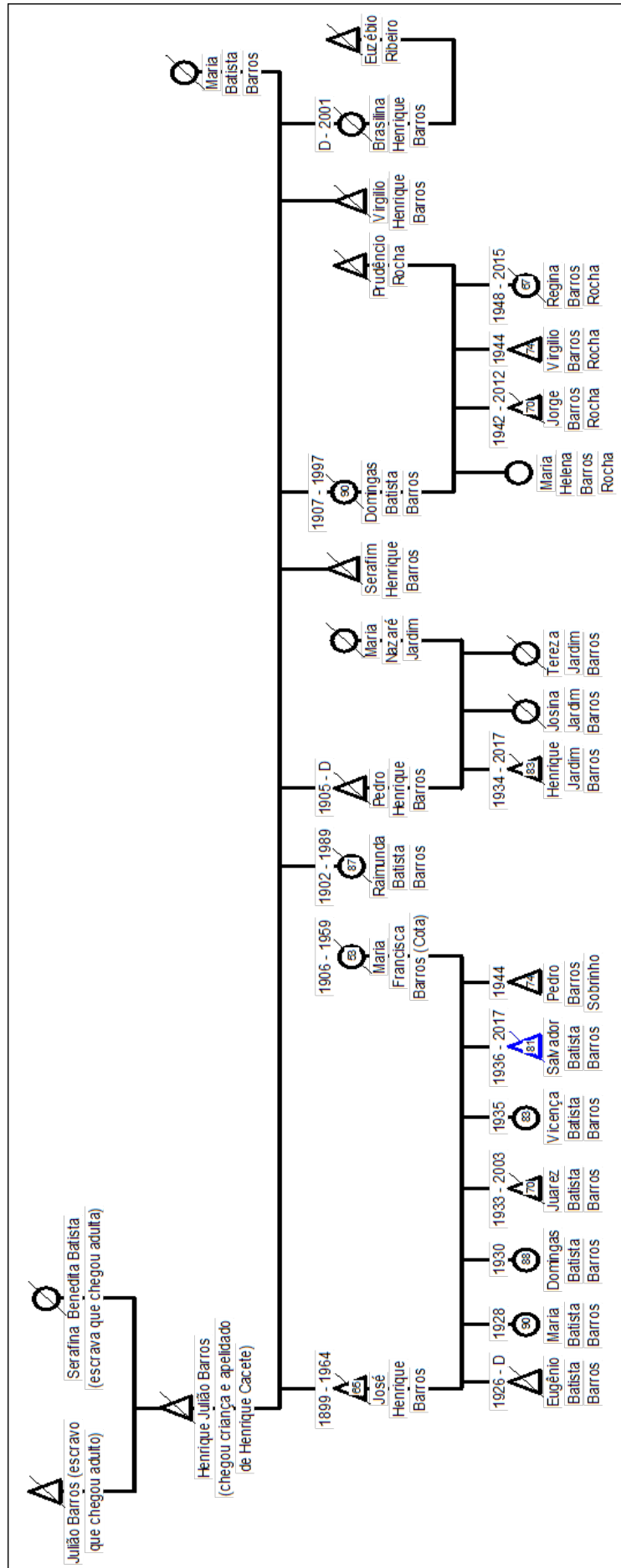
No Diagrama 3, a seguir, é possível observar a terceira geração casada e com filhos formando a quarta geração da Família Barros. O primogênito José Henrique Barros casou com

6 Dona Benvinda faleceu em abril de 2013, um mês antes da realização do primeiro trabalho de campo. O relato transcrito aqui foi gravado em vídeo e foi cedido pela Comunidade, em maio de 2013, à época estava com 84 anos. Este depoimento foi utilizado no RTID da Comunidade (DOMINGUES-LOPES, 2014, p. 39-40).

Maria Francisca Barros (conhecida como Cota) e tiveram sete filhos: Eugênio Batista Barros, Maria Batista Barros (que levou o nome da avó paterna), Domingas Batista Barros (que levou o nome da tia paterna), Juarez Batista Barros, Vicença Batista Barros, Salvador Batista Barros e Pedro Barros Sobrinho.



Diagrama 3 – Família Barros: Da 1ª à 4ª geração com destaque para Salvador Batista Barros



Fonte: DOMINGUES-LOPES, 2014, p. 83, e Pesquisa de campo, 2017

No mesmo diagrama 3, observa-se a família de Pedro Henrique Barros, que casou com Maria de Nazaré Jardim, tiveram três filhos: Henrique Jardim Barros, Josina Jardim Barros e Tereza Jardim Barros, estes não tiveram filhos. Observa-se ainda que Brasilina Henrique Barros casou com Euzébio Ribeiro e também não tiveram filhos. Enquanto, Raimunda Batista Barros e Virgílio Henrique Barros não casaram e nem tiveram filhos.

As informações obtidas para a elaboração dos diagramas apresentados partiram de relatos orais das famílias Barros e Noronha, de suas lembranças sobre seus antepassados. Foram utilizados também documentos obtidos no cartório da cidade e que foram apresentados no RTID da Comunidade (DOMINGUES-LOPES, 2014).

Na certidão de óbito de José Henrique Barros consta que faleceu no dia 09 de fevereiro de 1964, aos 65 anos de idade. Dessa forma, teria nascido no ano de 1899, sendo filho de Henrique Julião Barros e de Maria Batista Barros (DOMINGUES-LOPES, 2014, p. 35). O documento apresentado informa ainda que José Henrique Barros morreu no distrito de São Raimundo, município de Brejo Grande do Araguaia-Pará, demonstrando a ligação entre a Ilha de São Vicente e o distrito de São Raimundo, separados pelo rio Araguaia. A certidão diz ainda que ele era viúvo, lavrador, “deixou (07) sete filhos maiores de idade” e que foi sepultado no cemitério em Araguatins.

José Henrique Barros (1899-1964) era casado com Maria Francisca Barros (1906-1959) e tiveram sete filhos, sendo eles: Eugênio Batista Barros, Maria Batista Barros, Domingas Barros, Juarez Batista Barros, Vicença Batista Barros, Salvador Batista Barros e Pedro Barros Sobrinho, como demonstrado anteriormente no Diagrama 3.

Na certidão de óbito de Maria Francisca Barros, conhecida como Cota, consta que faleceu dia 27 de novembro de 1959 aos 53 anos – indicando assim que nasceu em 1906 – casada com José Henrique Batista, vê-se assim que aparece na certidão o sobrenome Batista e não Barros, mas observa-se que o sobrenome dela é Barros. No item domicílio/residência está escrito “Ilha São Vicente Município de Araguatins - TO” e no item local de falecimento consta “Em domicílio, Ilha São Vicente Município de Araguatins - TO”, o que demonstra a permanência na referida Ilha onde morava e onde faleceu. Era filha de Eugênio Francisco Barros e Inês Francisca da Cruz. Quem declarou o óbito foi Eugênio Batista Barros, o filho mais velho. Esta informação documental ratifica vários elementos citados nos depoimentos gravados durante o trabalho de campo (DOMINGUES-LOPES, 2014).

Na certidão de nascimento de Pedro Henrique Barros, que nasceu no dia 18.10.1905, irmão de José Henrique Barros, pai de Salvador Batista Barros, se observa os nomes dos pais – Henrique Julião Barros e Maria Batista Barros – e o nome dos avós paternos – Julião Barros e Serafina Benedita Barros – os escravizados que chegaram adultos em 1869 na cidade (cf. Diagrama 3). O local de nascimento foi em casa, localizada no distrito de São Raimundo, município de Brejo Grande do Araguaia no Pará, demonstrando mais uma vez a ligação com essa região que fica em frente à Ilha.

Durante as entrevistas realizadas no decorrer dos trabalhos de campo na Comunidade em vários momentos eles enfatizaram que nasceram, foram criados e continuavam morando na Ilha de São Vicente. Assim como mantém contato tanto com os parentes que moram no distrito

de São Raimundo-Pará, do outro lado do rio Araguaia, quanto com os parentes que moram em Araguatins-Tocantins. Nas certidões de óbito e de nascimento obtidas, é possível ler o nome dos referidos distrito e município como local de nascimento, residência ou falecimento (DOMINGUES-LOPES, 2014).

Entre 2017 e 2020, a Comunidade sentiu muito o falecimento de quatro de seus idosos. Em 2017 faleceu seu Henrique Jardim Barros, com 83 anos, filho de Pedro Henrique Barros e Maria Nazaré Jardim; e o seu Salvador Batista Barros, com 81 anos, filho de José Henrique Barros e Maria Francisca Barros. Em 2018, a irmã mais velha do seu Salvador, dona Maria Barros Noronha, com 90 anos. Em 2020, dona Vicença Batista Barros, irmã do seu Salvador faleceu aos 84 anos. Como não há cemitério dentro da Ilha de São Vicente, são enterrados no cemitério municipal de Araguatins.

### 4.3 A chegada na Ilha de São Vicente e “Lá no Pará”<sup>7</sup>

Em 1888, Henrique Julião Barros casado com Maria Francisca Barros – conhecida como Cota – foram morar na Ilha, onde construíram sua casa, plantavam para sua subsistência e criavam gado solto, pescavam tanto no rio Araguaia quanto nos lagos existentes dentro da Ilha, caçavam e coletavam babaçu, ocupando a Ilha de São Vicente. Os relatos informam-nos que, quando chegaram na Ilha, não havia morador nenhum. Pedro Martins Duarte disse:

Foi meu avô que mandou ele ir pra lá, né? Aí deu alguma coisa pra ele, um dinheirim. Alguma coisa e tal assim, aí na certa ele comprou alguma coisa né. Aí deve ter comprado algum gado dele, mas pouca coisa, e de certo pouco num tinha como criar muito (Entrevista concedida no dia 27.05.2013) (DOMINGUES-LOPES, 2014, p. 40).

Enquanto, a outra família de escravizados a família Noronha conhecida como “os Tapiocas” foi morar “no lado do Pará”, no que hoje é distrito de São Raimundo do município Brejo Grande do Araguaia. Como as famílias eram muito próximas e o contato era frequente, esta área serviu para plantação de roça de mandioca, por ser considerada boa para este fim, diferente da Ilha que tinha muita formiga saúva e que atrapalhava fazer roça. Conforme disse seu Pedro Sobrinho – irmão de seu Salvador:

Aí dera um pedaço de terra pro meu pai lá, pra nós plantar mandioca, essas coisa que a saúba [formiga saúva] cortava, nós plantava lá [...] Aí, nós ficamos botando roça lá e travessando todo dia duas vezes de canoa pra lá, pra ir cuidar da roça. Tinha vez que nós ia pra lá e passava uma semana, aí travessava pra cá de novo [...] Nas terras do Pará, o meu irmão, o Juarez ficou morando lá muitos tempo lá, sabe? Aí a depois com o tempo ele foi e vendeu. (Entrevista concedida no dia 25.05.2013).

---

7 Expressão utilizada pelos quilombolas para referir à outra margem do rio Araguaia, que fica o estado do Pará e que, no passado, utilizavam muito essa área tanto para plantação como para as relações sociais.

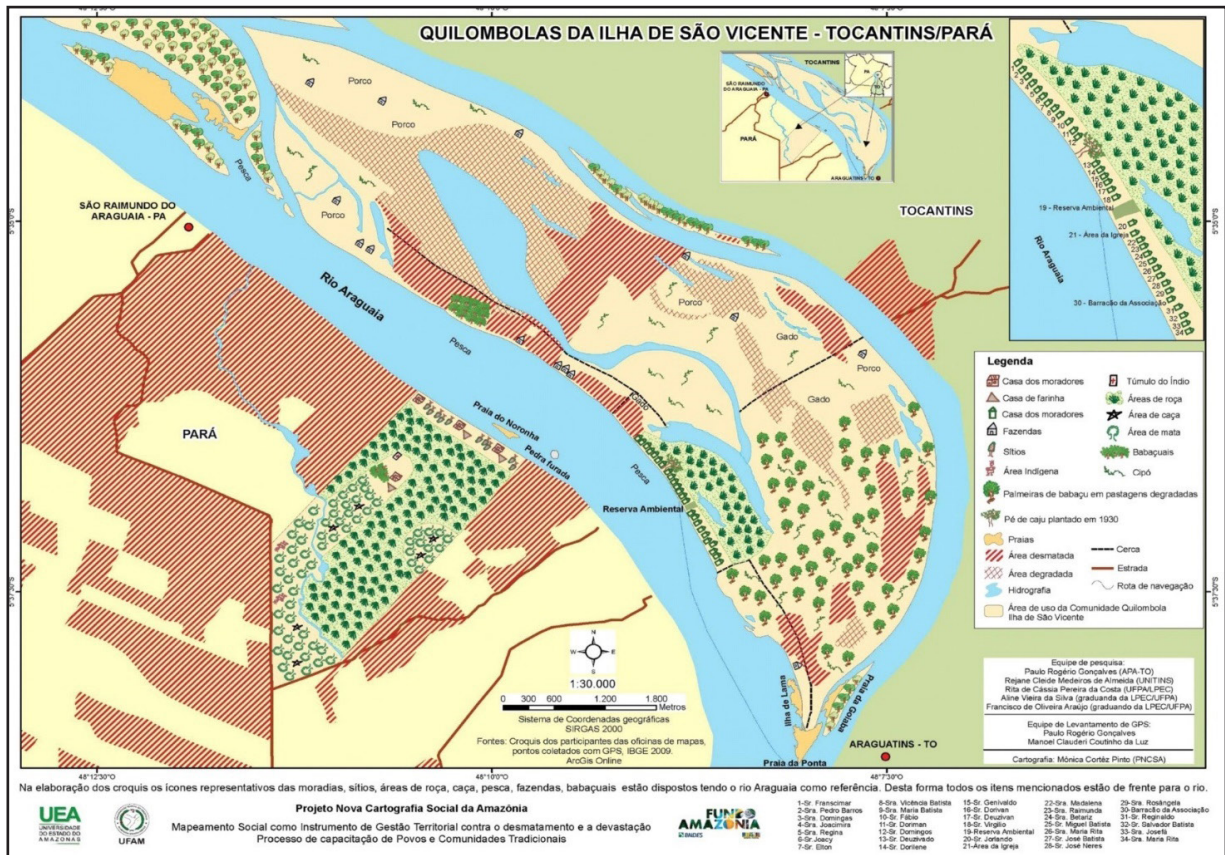
Depois da morte de Henrique Julião e Maria Batista Barros, o filho mais velho José Henrique e os outros irmãos continuaram a plantar para subsistência na Ilha e a criar gado, enquanto, plantavam mandioca no lado do Pará para fazer farinha.

O Projeto de Mapeamento Social feito pela Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA, 2014b) realizou um mapeamento das áreas utilizadas pela Comunidade Quilombola Ilha de São Vicente e neste trabalho foi possível demonstrar, por meio de desenhos feitos pelos quilombolas, a ocupação (antiga e atual) e as formas de utilização por eles das duas áreas – a Ilha de São Vicente e o distrito de São Raimundo no Pará (Mapa 3). Partindo desse mapeamento, observa-se a utilização das terras tanto na Ilha de São Vicente quanto em São Raimundo-Pará, para moradia, plantações, criações de animais e pesca. É possível identificar ainda as áreas degradadas e desmatadas fora da área onde está a Comunidade, isto é, as fazendas existentes dentro da Ilha por outros moradores que não são quilombolas.

No Mapa 3, vê-se a importância da utilização da outra margem do rio Araguaia pelas famílias dos Henriques e dos Noronhas e como, ao longo das gerações, também foram sendo usadas, mas, no final do século XX, as terras que formavam os sítios no lado do Pará onde eram praticadas essas atividades foram vendidas, segundo informações adquiridas durante trabalho de campo.

Mas antes de as terras serem vendidas, além de plantar roça de mandioca, seu Salvador informou que “[...] lá no Pará [era] para plantar o milho [...] tinha um cafezal [...] um açaiçal, muito açai” (PNCS, 2014b, p. 5). Jorlando Ferreira Rocha também lembrou que “[...] no passado do outro lado do Pará, era a área de sítio, lá tinha cafezal, lá tinha laranja, lá tinha manga, então do lado de lá tinha essa cultura de tá fazendo o café, a farinha. [...] Tinha a casa de farinha era do lado de lá” (Entrevista concedida no dia 25.05.2013). Enquanto isso, na Ilha de São Vicente, plantava-se arroz, feijão, fumo na várzea, tinha caju de janeiro e se criava gado solto. Havia ainda criação de peru e pato, conforme disse seu Salvador: “a velha minha mãe criava peru, daqueles peruzão de roda e pato” (Entrevista concedida no dia 06.04.2014).

Mapa 3– Mapeamento feito pela Comunidade quilombola Ilha de São Vicente para a Nova Cartografia Social



Fonte: PNCISA, 2014b.

A chegada da Família Barros na Ilha de São Vicente pode ser lida no documento registrado por dona Benvinda M. Correa, no dia 25 de outubro de 2010, chamado de Escritura Pública Declaratória registrada no Cartório de Araguatins. Ela fez esse documento um dia antes das famílias serem despejadas de suas casas na Comunidade. Na Escritura consta que:

[...] a outorgante declarante declara para os devidos fins para quem possa interessar que conhecer o Sr. Salvador Batista Barros, como também os seus familiares; que é sabedora que a família do Sr. Salvador é descendente de escravos que para cá vieram ainda no século XIX; que o avô do Sr. Salvador chamava-se Henrique Barros conhecido pela alcunha de Henrique Cacête e que era escravo do Sr. Bernardo Martins o qual recebera pelo pagamento de uma dívida na cidade de Carolina - MA. Após a abolição da escravatura Henrique Cacête foi residir na Ilha São Vicente, neste município de Araguatins - TO, tendo sido o seu primeiro morador, Henrique Cacête teve 06 filhos, sendo: José Henrique, Pedro Henrique, Brasilina Henrique, Raimunda Henrique e Domingas Henrique; todos os filhos do Sr. Henrique Cacête nasceram na Ilha São Vicente. O Sr. Henrique criava gado na Ilha São Vicente para o Sr. José Miguel (Sírio), um dos primeiros moradores de Araguatins; quando o Sr. José Miguel mudou-se para Tocantinópolis, deixou para José Henrique todo o gado que tinha na Ilha.

E que o Sr. José Henrique teve 07 filhos sendo: Eugênio Batista Barros, Maria Batista Barros, Juarez Batista Barros, Domingas Batista Barros, Vicencia Batista Barros, Pedro Batista Barros e Salvador Batista Barros; que todas essas pessoas citadas nasceram e se criaram na Ilha São Vicente. Disse ainda a outorgante que repetirá em juízo se necessário for tudo que declarou.

Destaque para o fato que dona Benvinda se refere a Henrique Barros como sendo o primeiro morador da Ilha e onde nasceram seus filhos. Em itálico, a pesquisadora destacou no documento a descrição de uma das formas de sustentar a família: criando gado para uma outra pessoa, o senhor José Miguel Ferreira, que, ao se mudar para a cidade de Tocantinópolis, deixou o gado para José Henrique. Vê-se, assim, que desde o seu pai – Henrique Julião Barros – uma das formas de sustento da família foi a criação de gado. Hoje a Comunidade não cria mais gado, dentre os diversos motivos, um deles é que não há área suficiente para essa atividade econômica dentro do território quilombola, porque é muito pequena. As fazendas dos não quilombolas dentro da Ilha de São Vicente que ficam em volta da Comunidade é que criam gado.

Dona Maria Barros – irmã de seu Salvador – quando convidada a contar sua história e a história da Ilha, ela contou:

Tô sendo a mais velha [90 anos] da turma dos filhos do meu pai que chamava José Henrique. Fomos criado tudo aqui nessa Ilha. E aí nós somos sete irmão, já faleceu dois. Meu pai criava um *gadinho aqui na Ilha*, nós vivia era de quebrar coco. Papai não quebrava coco não, ele só trabaiano nas roça, botava roça graaaande, *fazia muita farinha*, aí botava num barco, já tinha aqueles companheiro dele que ia vender em Marabá essa farinha e só comprava despesa no Marabá, era muito difícil ele comprar uma coisa em Araguatins, ele ia com aquele horrooor de paneiro de farinha chegava no Marabá, o povo já tavo esperando, num instante ele vendia aquilo tudo e comprava as coisas de casa, as despesas e voltava de canoa, passando cachoeira era com essa dificuldade toda [...] O povo gostava da farinha dele, porque era uma farinha boa. (Entrevista concedida no dia 11.04.2017, grifo nosso).

Havia no passado também a produção de farinha que era vendida em Marabá-PA, cujo transporte, conforme lembrança de dona Maria Barros, era feito de canoa, enfrentando as cachoeiras do rio Araguaia. Em outra entrevista ela lembrou que essa viagem que o pai fazia demorava uma semana porque ele ia remando de Araguatins até Marabá para vender farinha e fazer compras.

A seguir, um trecho da entrevista com dona Maria Barros que traz outros detalhes sobre a produção de farinha:

Aí, meu pai ele trabalhava de roça e fazia farinha pra vender e ele fazia aquele horrooor de farinha, a mandioca toda ralada no ralo, torrava no forno e fazia aqueles paneirinhos de tala de joari, que é uma planta que dá na beira do rio que dá uns talo, parece tucum, ele tirava aqueles talo e fazia os paneirinho bem feito, fazia aquele horror [de paneiro] e enchia o reboque que era aquelas canoona grande que a gente chamava de reboque e ia vender no Marabá remando canoa.

Passava oito dias, ele saía e quando dava com oito dias ele chegava em casa. Era difícil ele comprar despesa em Araguatins quando ele ia em Marabá comprava era de muito. Aí quando acabava aquele, ele tornava a fazer um bucado de farinha, enchia a canoa e ia pro Marabá remando. (Entrevista concedida no dia 27.05.2013).

As lembranças de dona Maria Barros em anos diferentes registrados nas entrevistas (2013 e 2017) reforça a memória de pertencimento ao lugar, seja na Ilha ou no Pará. Todos os irmãos lembram que o pai – José Henrique – trabalhava com roça, fazia farinha e ia vender em Marabá - Pará. Mais à frente, ver-se-á a lembrança da mãe – Maria Francisca, a Cota – tão presente nos festejos realizados por eles e no dia a dia.

Em entrevista concedida por Pedro Martins Duarte (não quilombola), no dia 27 de maio de 2013, relata que, durante a sua infância e adolescência, costumava ir com seus pais e irmãos para os festejos que aconteciam na Ilha, onde havia reza e comida. E informou que seu pai (Virgílio Duarte) e o pai de Salvador (José Henrique Barros) eram compadres, Virgílio era padrinho do Eugênio – filho mais velho de José Henrique e Maria Francisca – e, por essa ligação de afinidade, fez com que os filhos mais velhos de José Henrique fossem morar na sede em Araguatins na casa de Virgílio Duarte para estudar, pois a dificuldade com o transporte para atravessar o rio Araguaia de canoa a remo todo dia para estudar era grande. Pedro Duarte disse na entrevista: “Eugênio [irmão mais velho de seu Salvador] foi o meu colega de aula e morou na minha casa” (Entrevista concedida no dia 27.05.2013).

Dessa maneira, percebe-se que o contato constante com Araguatins-TO e com o distrito de São Raimundo-Brejo Grande do Araguaia-PA. Como na Ilha de São Vicente não há infraestrutura de energia elétrica, saneamento básico, escolas “aos poucos alguns membros da família foram se casando e mudando [...] diminuindo o número de moradores fixos da Ilha, mas ter se mudado não significou perda de vínculos com suas origens, ao contrário, voltar à Ilha São Vicente para visitar e/ou passar algum tempo com quem ficou faz com que se sintam pertencentes ao local” (DOMINGUES-LOPES, 2014, p. 42).

Segundo o sociólogo Antônio Carlos Diegues (1998, p. 101), “[...] para quem deixa a Ilha para morar no continente, o desaparecimento dos contornos insulares que delimitam a territorialidade gera a angústia, a insegurança e o desejo de voltar ao refúgio, aos limites definidos e seguros”. Muitas vezes por não ter condições de produzir e sustentar suas famílias dentro da Ilha muitos vão trabalhar fora da Ilha, “na rua” como dizem. O seu Salvador e seus irmãos quando jovens foram trabalhar fora da Ilha para sustentar suas famílias, o seu Salvador voltou para morar na Ilha, onde viveu até o seu falecimento em outubro de 2017. Até hoje há a dificuldade em permanecer na Ilha, de fixar todas as famílias quilombolas na Comunidade e isso se deve, dentre vários motivos, ao território diminuto onde estão, a dificuldade de plantar para vender e também por não ter opções de emprego.

A história da Comunidade faz referência de que foram os primeiros moradores da Ilha de São Vicente, e que, ao longo do tempo, foram “perdendo” o território da Ilha para outras pessoas que não fazem parte da Família Barros. Seu Pedro Sobrinho e seu Salvador contaram como foi que com o passar dos anos isso foi acontecendo, disseram que seu pai, José Henrique, permitiu

que um compadre e outras pessoas usassem parte da ilha para plantação e criação de galinha e de gado. Seu Pedro disse:

O meu pai quando, nas eras que ele morou aqui, quando vinha uma pessoa e pedia pra ele: “Seu Zé, seu Zé Henrique o senhor me dá um pedacinho de terra pra eu criar umas galinha, botar umas rocinhas?”. Aí ele ia lá em baixo e marcava. O Zé Gavião foi um deles. Ele colocou lá. Zé Gavião, Tomaizão, Benedito Preto, ele colocou: “Você fica aqui, num sabe?”. Aí, esses foram morrendo e foi saindo e outros tomando de conta e aí depois que ficou esses outros e aí os fazendeiros foi comprando os direitos. Foi assim, num sabe? O meu pai nunca vendeu uma linha de terra aqui. O meu pai, nunca vendeu. (Entrevista concedida no dia 25.05.2013).

Em outro momento da entrevista com seu Pedro disse:

O velho Santo [...] eles [o pai José Henrique com o Santo] eram até cumpade, aí ele chegou e pediu esse pedaço lá, e meu pai deu pra ele, e disse: “Você fica morando aqui nesse pedaço, aí botá suas criação”. Porque ele disse que era só pra criar galinha. [...] Aí ele como era telegrafista, aí foi aumentando, foi aumentando, aí já tava pegando a parte de cá, num sabe? (Entrevista concedida no dia 25.05.2013).

Seu Salvador disse que, depois que o “velho Santo” saiu da parte onde morava na ilha, que ia desde a ilha de lama – que se forma na margem da Ilha de São Vicente, no período do verão, quando as águas do rio estão baixas, formando uma pequena extensão de terra mole – até a ponta da ilha, os atuais ocupantes: “[...] tomaram de conta das terras que era do velho Santo e aí começou a confusão, e aí esses pessoal que morava pra cá, ia pegando e vendendo as terras pra eles, pro Zé Fernandes, que ia saindo ia vendendo pra ele, pois é” (Entrevista concedida no dia 23.05.2013).

Seu Domingo da Cruz Noronha, conhecido na região por “Tapioca” – da Família dos Noronha – primo do seu Salvador, em uma entrevista disse:

[...] o primeiro morador foi ele, o Zé Henrique ali, aí veio o véio Santo pra li, do véio Santo mudou que era da época do Zé Fernandes. Primeiro era do véio Santo e depois passou pro Zé Fernandes, a gente não via a diferença. [...] Ele fica pra lá, o Salvador ficava pra cá, né. A diferença que tinha porque o Zé Fernandes tinha gado né, e sempre mexia nas coisa aqui [...] (Entrevista concedida no dia 24.05.2013).

Partindo dessas lembranças, tem-se a informação como, ao longo do tempo, a Ilha de São Vicente foi sendo ocupada por outras pessoas, ficando a área da Comunidade rodeada de “propriedades”, como pode ser observado no mapa da Cartografia Social (cf. Mapa 3). No RTID foi feito o levantamento de 25 “propriedades” (SILVA, S., 2014) dentro da Ilha, quando a pesquisadora retornou à Comunidade, em 2017, a área ao lado da comunidade onde antes havia uma “propriedade”, o dono a dividiu em vários lotes e os vendeu. Onde antes (2014) havia uma casa,



em 2017, passou para, pelo menos, mais dez novas casas, sendo algumas delas de alvenaria (Anotação no diário de campo, jul./2017).

A luta de seu Salvador para se manter na Ilha, nas terras onde seu pai e avô viveram e onde este foi o primeiro morador, não foi a luta de um homem só. Ele reuniu a família e moradores de Araguatins para ter força e lutar pelo lugar onde sua família nasceu e viveu. Como diz Miriam Chagas (2001, p. 227), os moradores têm “[...] uma noção de que eles ‘são dali mesmo’, de ‘uma mesma família’”, neste caso, “dali mesmo” seria da Ilha de São Vicente e da Família Barros, a partir do conflito gerado houve uma ampliação dessa visão para se tornar uma comunidade, sendo seu Salvador Batista Barros – o patriarca.

#### **4.4 “Quando ele começou, pensou que fosse só com o tio Salvador, mas ele não é sozinho, tem família”<sup>8</sup>: O conflito**

Após 112 anos vivendo na Ilha de São Vicente e compreendendo cinco gerações da Família Barros, no início dos anos 2000, começa o conflito com um dos fazendeiros que foram se fixando ao longo dos anos dentro da Ilha e que se diz dono/proprietário de parte dela. Entrou com um processo na justiça local para reintegração de posse referente à área onde está a Comunidade, mais especificamente onde o seu Salvador e família moram, que fica ao lado do que diz ser sua propriedade, demarcado e separado por uma cerca de arame farpado (DOMINGUES-LOPES, 2014).

Desde então sofrem ameaças por parte deste fazendeiro que se diz dono da área. Durante os trabalhos de campo realizados em 2013 e 2014, seu Salvador e sua esposa Maria da Luz relataram que não podiam plantar e nem criar animais sem antes falar com ele. Seu Pedro – irmão de seu Salvador – relatou a mesma situação quando começou a plantar roça e foi advertido pelo fazendeiro de que só poderia começar a plantar se o autorizasse. Pedro Sobrinho, falou:

[...] Aí quando foi pra eu botá essa rocinha que eu botei ali, sabe aqui é bom para legumes, né, eu botei uma roça dali até no Francismar [o último lote da Comunidade] aí ele chegou aqui, acho que o vaqueiro viu e falou pra ele. Ele disse “Você tá botando roça aí com ordem de quem?” Pedro respondeu “Rapaz, tô botando por ordi minha mermo [...] que eu tenho que plantar o arroz e plantar as coisas aqui, porque não tenho outro ramo a num ser roça.” E disse “Pois você não vai cortar nenhuma vara aí mais”. [Pedro comentou] “aí nós fica com medo, né?” (Entrevista concedida no dia 25.05.2013).

Em 2002 aconteceu na Comarca de Araguatins uma audiência de conciliação para tratar da reintegração de posse. Os termos da proposta da audiência foram que o autor da ação, portanto, o fazendeiro cederia ao seu Salvador:

[...] em troca de área em litígio, *um alqueire goiano (quarenta e oito e quatrocentos metros quadrados)* de terras, dentro do perímetro da referida Ilha,

---

8 Fala de Fátima Barros no dia 12.10.2017.

contudo essa nova cessão será *localizada noutra parte da Ilha, ou seja, na parte norte, sendo que 220 metros lineares margeando o rio Araguaia e a mesma medida dividindo com o posseiro Moacir* [este não é quilombola], o requerido [Salvador] tem um prazo de um ano a contar desta data [isto é, até 20.03.2002], compromete-se por si, seus herdeiros e sucessores, a desocupar a área objeto do presente processo mudando-se para a área retro especificada, comprometendo retirar toda benfeitoria ali construída, inclusive colheita de cereais de mandioca; que o requerido [Salvador] está ciente que não receberá nenhuma indenização sobre as benfeitorias construídas a área em litígio, o requerido está ciente e advertido que não poderá proceder a derrubada dentro da área [...], inclusive nem derrubada de nenhum coqueiro [...] (Termo de Audiência de Conciliação obtido na Comunidade e citado no RTID. DOMINGUES-LOPES, 2014, grifo nosso)

A área que teria sido “cedida” pelo fazendeiro neste termo de conciliação faz parte da Comunidade, isto é, fica dentro da Ilha de São Vicente, mais precisamente onde fica a casa do seu Pedro – irmão do seu Salvador – e esta área faz fronteira com outro morador que não é quilombola, demonstrando que a Comunidade está em um espaço reduzido dentro da Ilha.

Esse termo de conciliação foi assinado em 2002, mas não foi posto em prática e seu Salvador e família continuaram no mesmo local. Depois houve uma conversa entre as partes e decidiram que permaneceriam no local, mas, segundo seu Salvador, teria que saber que a terra pertence ao fazendeiro e não a ele. Após esse momento houve um tempo de “calmaria” e continuaram morando neste espaço da Ilha produzindo para a sua subsistência, mas o tempo todo com medo das ameaças sofridas e com restrições de ações para plantar ou derrubar alguma árvore (DOMINGUES-LOPES, 2014).

Em 2010 aconteceu um fato que mobilizou toda a Família Barros, os amigos e vizinhos solidários a eles que foi o despejo da família do seu Salvador, determinado pela Justiça Estadual da Comarca de Araguatins culminando com a retirada violenta e traumática dos mesmos de suas casas (DOMINGUES-LOPES, 2014).

No dia 26 de outubro de 2010, cumpriu-se um mandado de remoção contra as famílias quilombolas que moram na Ilha, estas foram despejadas, expulsas de suas terras por força de uma liminar emitida pelo juiz substituto da Comarca de Araguatins, datada de 30 de agosto de 2010, que atendeu à demanda judicial de uma reivindicação de titularidade da terra, por parte de um fazendeiro. No mandado de remoção o juiz escreveu: “[...] que seja procedida a remoção do requerido do imóvel descrito no exordial de cumprimento de sentença [...] caso necessário, utilizar-se de efetivo policial” (DOMINGUES-LOPES, 2014, p. 47).

O despejo, conforme relatado pela Comunidade, foi realizado de forma violenta e traumática. Um oficial de Justiça acompanhado de vários policiais militares do destacamento de Araguatins foram deslocados em barcos até a Ilha para realizarem o despejo. As famílias despejadas foram: a de seu Salvador Batista Barros, considerado o patriarca da Comunidade; a do enteado Reginaldo e da sogra Josefa, todos foram levados para a casa de Pedro – irmão de Salvador – onde passaram aproximadamente 30 dias, lutando e aguardando o retorno às suas terras. Um

dia após o despejo, as casas foram queimadas, a outra teve as paredes destruídas, a plantação devastada e os animais de criação subtraídos, fatos que abalaram toda a Comunidade. Vale ressaltar que foram levados para casa de seu Pedro porque no termo de conciliação de 2002 dizia que esta área foi “cedida” pelo fazendeiro para o seu Salvador (DOMINGUES-LOPES, 2014).

Durante a ação de despejo, a retirada dos pertences das famílias de dentro das casas foi feita de forma tensa e traumática, sendo jogados dentro do barco e transportados de forma inadequada, fazendo com que fossem quebrados e perdidos vários bens. Seu Salvador disse o seguinte: “[...] tomemos um grande prejuízo, porque pobre não tem nada, mas o pouco que tem que se acaba é prejuízo [...] guarda-roupa, cama, cadeira, a cama chegou só os pedaços, eles faziam jogar dentro da canoa até a foto da Rosângela [filha] da formatura se acabou. (Entrevista realizada em maio/2013)” (DOMINGUES-LOPES, 2014, p. 50).

Nesse momento da entrevista, seu Salvador foi buscar o quadro onde está a fotografia de sua filha Rosângela Barros, o mesmo que tinha caído no rio e molhado. A fotografia ficou manchada, provocando tristeza em todos os seus familiares por considerarem uma fotografia bonita, uma lembrança boa (DOMINGUES-LOPES, 2017).

Dona Maria da Luz de Sousa, esposa do seu Salvador, narrou com tristeza esse momento vivido pela família:

[...] nós saímos dia 26 de outubro [2010] quando foi dia 27 de outubro, eles destruíram, eu vim aqui de tarde por umas quatro horas pra dá comida pros porcos e pra ver se conseguia pegar o resto das galinha, o que podia fazer pra levar, né, e não deu pra pegar nada, daí fui embora [...] quando cheguei lá em baixo fiquei olhando para cá e vi o fumaçeiro [...] acabou foi com tudo, com a roça de mandioca e carregaram os nossos porco do chiqueiro. (Entrevista realizada em maio/2013) (DOMINGUES-LOPES, 2014, p. 50).

Dias antes do despejo, seu Salvador tomou conhecimento do que aconteceria em breve, sem saber o que fazer e como proceder foi conversar com Benvinda M. Correa e Pedro Martins Duarte, amigos de longa data da Família Barros e conhecedores da história da Comunidade. Ambos agiram no intuito de ajudar. Benvinda M. Correa registrou um documento no cartório da cidade chamado declaratória citado anteriormente e também informou que possuía o livro de Leônidas G. Duarte, que conta a história dos antepassados da família que chegaram à região como escravizados.

Pedro Duarte chamou um de seus filhos que é advogado e que também conhece a história da Família Barros para ajudar na causa: “Aí eu liguei pro meu filho e disse tão tirando Salvador lá da Ilha. Ele disse: ‘Papai não pode não, eles conhecem a história?’ Aí ele veio. Chegou em Araguatins. Pegou o livro, olhou e disse assim: ‘olha aqui a história’. Então, aí meu filho entrou na justiça” (Entrevista concedida no dia 27.05.2013). O filho advogado de Pedro Duarte entrou com uma ação liminar na Comarca de Araguatins para que seu Salvador e as famílias retornassem para suas casas. A fonte documental utilizada como apoio para o recurso que transcorreu na justiça local foi o livro de Leônidas Duarte (1970). Depois de 30 dias, conseguiram uma liminar que autorizou o retorno das famílias despejadas ao território de origem. E quando voltaram tiveram que reconstruir as casas que tinham sido destruídas (DOMINGUES-LOPES, 2014).

Naquele momento de reconstrução das casas – em 2010 – e com o receio de que um novo despejo pudesse acontecer, as casas não foram bem acabadas como disse dona Maria da Luz: “Hoje [2017] minha casa é assim, mal acabada porque fiquei desgostosa depois do despejo, antes ela tinha reboco [de barro]” (Anotação do diário de campo, 25.07.2017). E o RTID menciona que, na “[...] sua antiga casa tinha forno e fogão de barro, mas depois do despejo com as casas sendo destruídas, ela [dona Maria da Luz] construiu somente o fogão porque tem medo de perder todo o trabalho feito por ela e suas filhas caso ocorra nova destruição” (DOMINGUES-LOPES, 2014, p. 67).

Depois do retorno ao território, o processo judicial contra o seu Salvador continuou tramitando. A Comunidade solicitou a alteração da instância para julgar o processo e que fosse remetido à Justiça Federal, porque a Comunidade já tinha sido reconhecida pela Fundação Cultural Palmares como remanescentes de quilombo e pelo INCRA, por meio da publicação do RTID. Em 2015, o juiz federal determinou a remessa dos autos à Justiça Estadual. Voltando à Justiça Estadual, o juiz da Comarca de Araguatins determinou a desocupação da área pela família do seu Salvador num prazo de 48 horas, essa ação estava para acontecer em março de 2016 e as famílias sofreram novamente com a possibilidade de novo um despejo.

Esta nova ameaça provocou na Comunidade mais mobilização para continuar na luta e permanecer no seu território. O seu Salvador e dona Maria da Luz, sua esposa, ficaram receosos com a possibilidade de um novo despejo. Dona Maria da Luz disse: “Fiquei muito bagunçada né, porque a gente já tava tão pensando que tinha uma experiência até boa né, duma hora pra outra receber uma notícia ruim. Aí é difícil” (Entrevista concedida no dia 12.04.2017). A experiência a que ela se refere diz respeito à pesquisa para o RTID e ao processo de titulação no INCRA – Tocantins, para ela, enquanto o processo tivesse tramitando, eles não passariam por um novo despejo. Seu Salvador disse: “Nunca pensei que ia passar por isso de novo” (Anotação no diário de campo, 12.04.2017).

Essa ameaça aconteceu próximo ao festejo de São José, que é comemorado no dia 19 de março. Em 2016 o festejo não aconteceu devido a essa nova ameaça de despejo para o seu Salvador e família, esse foi um momento vivido e lembrado com muita tristeza, porque estavam fazendo os preparativos para o festejo e dona Maria da Luz disse: “[...] eu tinha lavado bastante puba, pra fazer bolo pro dia do festejo de São José. Tava tudo fresquinha [...] e apodreceu tudo.” Seu Salvador disse: “No dia do festejo a gente tava fora [...] A gente fica preocupado demais, já sofremo muito Rita. Muito, muito, muito mesmo”. Dona Maria da Luz completou: “Até hoje” (Entrevista concedida no dia 12.04.2017).

Com esse novo temor a Comunidade – por meio de uma das suas lideranças Fátima Barros – solicitou a intervenção do Ministério Público Federal no processo judicial que transcorria na Comarca de Araguatins. Nesse ínterim, o Ministério Público Federal entrou com uma Ação Civil Pública contra o fazendeiro e solicitando, entre outras ações, uma medida liminar para a manutenção da Comunidade quilombola na Ilha de São Vicente. Em março de 2016, a juíza federal atendeu ao pedido do Ministério Público Federal e deferiu o pedido de liminar para que a Comunidade permanecesse no território até o julgamento final da demanda. O processo de reintegração de posse que transcorre na Comarca de Araguatins está suspenso até o julgamento da Ação Civil Pública em trâmite na Justiça Federal da Subseção Judiciária de Araguaína.

Em 2018 mesmo com o processo suspenso na Justiça Estadual, a Comunidade continua lutando pelo direito à titulação do seu território quilombola. A Associação dos Remanescentes dos Quilombolas da Ilha de São Vicente (ARQISAV) com as novas informações de que a Ilha é considerada terras da União/SPU (TOCANTINS. SEPLAN, 2016a), enviou um ofício ao INCRA – Sede em Brasília, solicitando a celeridade no andamento do processo de regularização fundiária da Comunidade que está parado desde 2016. Em 2018, foi elaborada uma Nota Técnica pelo INCRA Sede (BRASIL. INCRA – Nota Técnica, 2018, p. 2) que na sua análise expõe:

O território quilombola Ilha de São Vicente identificado pelo INCRA possui 2.502,0437 ha, localizado em áreas de várzeas, no rio Araguaia. O quilombo é uma Ilha fluvial de domínio da União, situada ao longo do Rio Araguaia, que é um rio Federal. Trata-se de áreas de domínio da União devendo ser titulada com base no artigo 10 do Decreto 4887/2003 e Portaria Interministerial MPOG/MDA n.º 210/2014.

No dia 12 de maio de 2018, aconteceu a reunião solicitada pela Comunidade na Ilha de São Vicente com a presença dos representantes: do INCRA Nacional e do Tocantins; da Fundação Cultural Palmares; do Ministério Público Federal e da Defensoria Pública do Tocantins. E, considerando a referida nota técnica, o processo de titulação do território seguirá um novo rito processual, que está disposto no Decreto n.º 4.887/2003 e na Portaria Interministerial n.º 210, de 13 de junho de 2014, tornando o processo mais rápido, no sentido de que ficam suprimidas duas etapas do processo de titulação, são elas: portaria de reconhecimento e o decreto de desapropriação. Assim, em 20 de setembro de 2018, foi publicada a Portaria n.º 9.509/2018 da Secretaria do Patrimônio da União que declara de interesse do serviço público para fins de regularização fundiária a Ilha de São Vicente em Araguatins – Tocantins. Percebe-se que o processo tramitou no INCRA e mais uma etapa foi vencida com a mudança no rito processual, com muita luta e sofrimento. A Comunidade não possui o título definitivo do território e isso tem gerado tensão e ameaças aos quilombolas.

## 4.5 A Comunidade Quilombola Ilha de São Vicente: o momento atual

Nesta seção será apresentada a etnografia da Comunidade, que será possível caminhar pela trilha aberta pelos quilombolas, para que possamos conhecer a Ilha de São Vicente e conhecê-los. Para isso serão tratados aspectos como: as relações estabelecidas com rio, o meio ambiente, o retorno à Comunidade, os lotes, as casas e seu modo de construção, a infraestrutura inexistente, a produção para subsistência, a importância da palmeira babaçu, a religiosidade, as danças tradicionais locais, a educação e a saúde.

Na região os descendentes de Henrique Julião Barros (ex-escravizado) ficaram conhecidos como os *Henriques*. Em maio de 2013, quando foi realizado o primeiro trabalho de campo, havia 12 famílias morando na Comunidade. Durante o segundo trabalho de campo, realizado em abril de 2014, o número de famílias tinha diminuído para 10. Em 2017, permanecia o mesmo número de famílias. O número de pessoas morando na Comunidade é variável por vários motivos, entre eles: as questões materiais de sobrevivência das famílias como ter uma fonte de renda, em busca

de emprego muitas famílias saíram da Ilha para trabalhar em outro lugar como em Araguatins, no distrito de São Raimundo ou em Marabá, ambos no Pará. A falta de infraestrutura também é outro motivo, não há água encanada, saneamento básico, posto de saúde e escola, não havia energia elétrica até maio de 2018; e o conflito gerado pela disputa da terra. No cadastro feito pelo INCRA, são 48 famílias, mas nem todas estão na Ilha de São Vicente, porque o território da Comunidade é pequeno para abrigar tantas famílias, o território hoje é de uma área de 32,574 hectares (DOMINGUES-LOPES, 2014).

Para chegar até a Ilha, o acesso é feito somente por embarcação, saindo do cais de Araguatins e o tempo de travessia pode variar dependendo do tipo da embarcação (barco, voadeira, rabeta), do motor e da época do ano (inverno e verão). No RTID é apresentada uma sequência de fotografias sobre os diferentes tipos de embarcações, como: canoas pequenas de madeira com e sem motor rabeta; em 2013 havia um barco de porte médio de madeira, que fazia o transporte escolar, mas em 2014, esse barco foi substituído por uma lancha escolar; há uma voadeira com motor 25 Hp. O deslocamento entre a Ilha e os outros locais como Araguatins e São Raimundo é frequente. E quem não possui o seu próprio transporte conta com a solidariedade dos demais membros da família. Mas aquele que não tem, deseja ter o seu próprio transporte para ter a liberdade de ir e vir, sem dependência.

Assim, as relações com o rio Araguaia são evidentes, pois é de lá que retiram seu sustento e alimento, também serve de caminho para chegar à cidade e atravessar para chegar do outro lado rio, onde moram os parentes. Morar às margens do rio facilita o acesso ao uso da água para suas tarefas diárias, como lavar os utensílios de cozinha, lavar roupa, realizar a higiene pessoal, cuidar da pequena plantação e da criação de animais, utilizado também como local de brincadeiras (Fotografias 4 e 5).

Durante o período chuvoso, o rio Araguaia inunda grande parte da Ilha de São Vicente, ficando de fora apenas os “torrões” (partes mais elevadas da Ilha) e, no período do verão, vários lagos dispersos são formados dentro da Ilha (SILVA, S., 2014). Mas há, pelo menos, três grandes lagos dentro da Ilha, que são: Lago do Piroasca (Pirarucu); Lago do Pessoa e Lagoa Grande, que não são mais utilizados pela Comunidade, porque ficam fora do seu território, isto é, estão dentro das outras propriedades que não são quilombolas existentes na Ilha (DOMINGUES-LOPES, 2014).

Fotografias 4 e 5 – Lavagem de objetos/roupas nas águas do rio Araguaia, no período de cheia (abril/2014) e no início da seca do rio (maio/2013), respectivamente



Fonte: DOMINGUES-LOPES, 2014, p. 95

A Ilha de São Vicente é formada por uma transição de biomas entre o cerrado e o amazônico, nela há palmeiras de babaçu e inajá; outras árvores como sapucaia, jatobá e ipê (SILVA, S., 2014) além de terem uma fauna diversificada, conferir no quadro a seguir.

Quadro 7 – Usos tradicionais da fauna e flora da Ilha São Vicente

Elemento Natural	Uso Tradicional	Espécie
Árvores	Uso como madeira	Cumarú, sapucaia, ipê (pau d'arco), jutaí, piranha (são madeiras “pro chão” para fazer esteio, enfiar no chão); embireira, bananinha, menjú, cajirana, jacarandá (são madeiras “pro ar”, para fazer travessa, caibro), cachimbeiro
	Uso como palha	Coco babaçu, inajá, macaúba
	Uso alimentício	Buriti, caju, cajá, buritirana, inajá, pequi, tatarubá, abacate
Animais	Uso comestível	Tatu, porco do mato, paca, veado, macaco guariba, capivara, jabuti
	Não comestível	Quati, mambira (espécie de tamanduá), piolho de cobra
Peixes	Uso comestível	Tucunaré, pacu, bico de pato, piabanha, aruanã, sardinha gata, piau, barbado, fidalgo, filhote, pirarara, mapará, tambaqui, apapá (sarda), tambaqui, jacundá, jaú, surubim, pintado, mandi, mandi cabeça de ferro, mandi muela, avoador, branco, traíra, curimatá, piroasca (pirarucu), jaraqui, piraíba, dourada (hoje não tem mais)
	Não comestível	Capadinho, iú, cumbá, peixe bola, papuda, boto, piranha, candiru, arraia
Aves	Uso comestível	Mareca, pato, mergulhão, jacu, mutum, jacamim, amargosa, sangue de boi
	Não comestível	Arara, papagaio, curica, tucano, jaó preto, jacu, nambu, pomba de galego, bem-te-vi, curió, xexéu, juruti, mutum, periquito

Elemento Natural	Uso Tradicional	Espécie
Plantas	Uso medicinal	Batata tiú, cana de macaco, fedegoso (raiz), negramina (folha), alfavacão (folha), jambu (folha), arruda (folha), mastruz, malva do reino, picão (raiz e folha), maracujá grande (folha)
	Não comestível	Poeragem (alimentação para gado e fazer para adubo)
Répteis e aracnídeos	Sem uso	Calango (tamancuaré e papavento), camaleão, labigó, cobras (iaracuçu, cascavel, espada velha, salamandra, jiboia, surucucu, coral, surucucu de brejo, papaterra, sucuri ou anaconda), jacaré, rã, sapo, gia, giona; aranha (caranguejeira e outras), piolho de cobra
Insetos	Sem uso	Formiga saúva

Fonte: Elaborado pela autora, partindo dos trabalhos: DOMINGUES-LOPES, 2014; SILVA, S., 2014; ROCHA, 2017.

Em 2017, o quilombola Jorlando Rocha fez pesquisa para o seu trabalho de conclusão do curso de Ciências Biológicas no IFTO, Campus de Araguatins, abordando as espécies florestais existentes em sua Comunidade. Os resultados demonstraram que:

[...] algumas espécies florestais que existiam em grande quantidade e de interesse das famílias, já se encontram em extinção no território ou não existem mais, como [...] o buriti (*Mauritia flexuosa L*), bacaba (*Oenocarpus bacaba*) e outras como o estopeira ou cachimbeira (*Cariniana estrellensis*) planta muito utilizada nas embarcações por seus antepassados, atualmente existem poucos exemplares de conhecimento da comunidade (ROCHA, 2017, p. 29).

O autor afirma que para a comunidade quilombola a extinção dessas espécies florestais aconteceu devido aos incêndios intencionais e descontrolados, a falta de conhecimento e a exploração desordenada de madeira. Diz ainda que são adotadas duas atitudes pela Comunidade para preservação das espécies arbóreas: uma é o plantio das espécies e a outra é a sensibilização das pessoas para não derrubar as árvores (ROCHA, 2017). Este autor classificou 16 espécies florestais de relevância e seus respectivos usos para a Comunidade, além de ter de identificar outras 55 espécies florestais dentro do território quilombola.

Destaca-se a importância destas informações porque mesmo não tendo mais acesso à Ilha toda, devido às restrições para entrar nas “propriedades” alheias, os mais velhos e os mais jovens que foram criados dentro da Ilha conhecem os recursos naturais, guardam as informações do que pode ser usado, do que é bom ou ruim; ou ainda o que tem uso e o que não tem; as árvores e plantas extintas dentro da Ilha, demonstrando um domínio cognitivo do lugar. Por mais que estejam numa pequena área dentro da Ilha, a memória dos recursos naturais guarda uma ligação com o lugar, criando um sentido de pertença e de conhecimento da ilha toda, que um dia puderam andar por ela sem as restrições das cercas de arame farpado.

A limitação territorial da Comunidade e a “busca por melhoria de vida” como emprego e estudo provocaram uma situação em que alguns moradores da Comunidade mantivessem uma casa na Comunidade e outra em Araguatins, demonstrando a intensa relação entre a Ilha e a cidade, que costumam chamar de rua. “Ir à rua” significa ir à cidade, para dirigir-se à escola,



ao hospital, ao banco, ao mercado, enfim, aos serviços básicos que não existem na Ilha. Ou ainda para vender alguns poucos produtos produzidos na Comunidade, como o paú e o azeite de babaçu (DOMINGUES-LOPES, 2014; 2017).

A relação existente entre os parentes que moram na Ilha de São Vicente e os que moram na cidade pode ser considerada “uma via de mão dupla”, pois os(as) irmãos(ãs), primos(as) e sobrinhos(as) de seu Salvador que moram em Araguaatins têm lote com casa construída ou não na Comunidade, e costumam “passar um tempo” principalmente nos finais de semana, feriados ou no período de praia no rio Araguaia. Enquanto aqueles que precisam ir à cidade tomam como ponto de apoio, abrigo e referência a casa de um(a) irmão(ã), primo(a) e sobrinho(a) (DOMINGUES-LOPES, 2014).

Em uma das entrevistas concedidas por Fátima Barros – uma das lideranças da Comunidade – foi tratado desse assunto e comentou o seguinte:

Ter a casa na cidade é uma forma da gente ter uma qualidade de vida um pouquinho melhor, devido a questão da gente não ter acesso a nenhuma política pública dentro do território [...] Ter uma casa na cidade é uma forma de ter uma condição de vida um pouco melhor e em algum momento também da história sabe Rita, eu lembro assim que aquele familiar que conseguia ter uma casa na cidade ele era tido assim, como se fosse mais bem sucedido que do que quem estava somente no território, então, era também uma forma de ascensão social você chegar a conquistar, ter uma casa na cidade. (Entrevista concedida no dia 15.04.2017).

Na continuidade da entrevista, ela também se referiu ao retorno à Ilha de São Vicente: “[...] agora a gente tenta fazer esse processo de volta [...] voltar pro território é de alguma forma, retornar a nossa origem” (Entrevista concedida por Fátima Barros em 15.04.2017). Esse processo de volta a que ela se refere aconteceu depois do despejo sofrido pela família de seu Salvador, em 2010.

A volta de um número maior de membros da Família Barros necessitou de certa organização para garantir o acesso às terras. Dessa forma, a área onde estavam morando – que corresponde a 1,3% de todo o território da Ilha – foi dividida em 36 lotes, com medidas de aproximadamente 50 metros de frente por 150 metros de fundo, ou até chegar à lagoa que fica por trás da Comunidade. Os lotes foram distribuídos para os membros das Famílias Barros, Noronha e famílias afins, esta foi a forma encontrada pela Comunidade para ocupar efetivamente toda a área e dar apoio à família do seu Salvador, que viveu o trauma de ser despejada (DOMINGUES-LOPES, 2014).

Como disse seu Virgílio Barros (73 anos), primo do seu Salvador:

Foi como família, que toda vida nós era junto. E aí ele [Salvador] tava morando sozinho com a família dele e aí com esse negócio do despejo, ele resolveu arrumar mais gente para ficar mais perto dele, aí me convidaram para eu vim fazer a casa aqui e até nessa época eu tava ali no Pará. Aí eu vim pra cá, fiz essa aberturazinha aqui, foi a época que chamei os meninos [os filhos e filhas]

também pra vim. E eles vieram, aí fizeram a abertura junto comigo, aí continuemos [...] Foi colocado que era para cada um tirar uma área de 50 metros de frente, aí nós tiramos o que o meu é 50, do Deusivan é 50, já da Dorivan não deu 50 por que tirou a parte do Deusivan e os pedacinhos do Genivaldo, aí não dá 50 [...]. Aí o Jorlando também que combinou comigo pra nós deixar uma reserva aqui, aí eu disse ‘vamos deixar que hora que a gente quer tirar uma madeira e tirar uma palha já tem a reserva’, aí nós deixamos a reserva aí. (Entrevista concedida no dia 02.05.2017).

Como relata seu Virgílio – primo do seu Salvador – nem todos os lotes ficaram com a mesma medida, pois foram se adaptando para que coubessem todos os membros da família e ainda faltou lotes, como será visto mais à frente. Durante as primeiras etapas do trabalho de campo em 2013 e 2014, constatou-se que havia 21 construções na Comunidade. Uma das construções era o barracão da Associação, a outra era o da igreja evangélica, um quiosque na beira do rio, tipo chapéu de palha, e as demais eram as casas dos quilombolas. Em 2017, esse número de construções diminuiu devido à mudança de seus donos da Comunidade e à brevidade da matéria-prima, como as folhas da palmeira babaçu na construção das casas.

As casas e os lotes estão ligados por um caminho linear e estreito, que margeia o rio Araguaia, esse caminho fica na frente das casas e liga toda Comunidade, desde a casa da dona Maria Rita, que fica na área da casa do seu Salvador até a casa do seu Francismar Noronha. Na época do inverno, a trilha fica coberta de mato, o que torna difícil de andar, mas, na época do verão, o caminho é limpo, sendo que passam somente pedestres e animais.

Como as casas são construídas próximo à beira rio, seguindo por esse caminho, observa-se à frente das casas capinadas alguns bancos, árvores frutíferas e hortas plantadas, há também: pequenos portos para atracação das embarcações; jiraus na beira do rio para lavar roupas, louças e mesmo para tomar banho. Esses jiraus são móveis conforme o nível das águas do rio Araguaia, no período de chuva e na época do verão, por exemplo, à medida que o rio baixa, tem-se a necessidade de mudá-los de lugar e colocá-los mais próximos da água.

As casas são construídas utilizando diversos materiais, como: barro e palmeira babaçu, tirados dentro da própria Comunidade; madeiras, tábuas, telas, tijolos e telhas são comprados na cidade. Há casas que são de taipa ou de pau a pique, isto é, paredes feitas de barro socado entre armações de ripas ou fasquias de madeira e coberta com telhas de barro industrializadas; há casas com paredes de taipa ou pau a pique rebocadas e coberta com as folhas do babaçu (palha); há casas feitas de madeira (tábuas) cobertas de folhas da palmeira babaçu; há casas feitas da raque da folha (chamado localmente de tala de coco) da palmeira babaçu e cobertas com as folhas do babaçu; e há casas de tijolos industrializados, tela hexagonal e cobertas de telhas de barro industrializado e as outras variações de construção das casas dentro da Comunidade podem ser melhor visualizadas no quadro a seguir.

Quadro 8 – Tipos de casas e matérias-primas utilizadas na construção

Nº	Paredes	Telhado
1	Taipa	Telha de barro industrializada
2	Taipa	Folha da palmeira babaçu (palha)
3	Taipa rebocada	Folha da palmeira babaçu (palha)
4	Madeira (tábuas)	Folha da palmeira babaçu (palha)
5	Madeira (tábuas) e tela hexagonal	Folha da palmeira babaçu (palha)
6	Madeira (tábuas) e tela hexagonal	Telha de barro industrializada e folha da palmeira babaçu (palha)
7	Madeira (tábuas) e raque da folha da palmeira babaçu	Folha da palmeira babaçu (palha)
8	Raque da folha (tala de coco) da palmeira babaçu	Folha da palmeira babaçu (palha)
9	Raque da folha (tala de coco) da palmeira babaçu e folhas inteiras	Folha da palmeira babaçu (palha)
10	Raque da folha (tala de coco) da palmeira babaçu e tela hexagonal	Folha da palmeira babaçu (palha)
11	Folha inteira da palmeira babaçu	Folha da palmeira babaçu (palha)
12	Tijolo industrializado e tela hexagonal	Telha de barro industrializada
13	Tijolo industrializado e madeira (tábuas)	Folha da palmeira babaçu (palha)
14	Tijolo industrializado	Folha da palmeira babaçu (palha)
15	Sem paredes	Folha da palmeira babaçu (palha)

Fonte: Elaborado pela autora a partir dos trabalhos de campo realizados em 2013, 2014 e 2017.

Estas variações no uso dos materiais nas construções demonstram o acesso às matérias-primas, a forma de construir e as condições financeiras das famílias. Em entrevista, Jorlando Rocha – uma das lideranças da Comunidade – tratou da dificuldade em construir casas na Comunidade:

A dificuldade da gente fechar [a casa] aqui na Ilha é porque a gente não tem madeira, essa madeira da minha casa aqui eu tive que comprar ela dum rapaz que tinha uma barraca montada na praia, aí eu comprei a madeira, mas se eu fosse tirar a madeira, eu teria que tirar a madeira numa área que o fazendeiro disse que é dele né, então nessa área a gente acaba não tendo acesso, então a gente não vai lá, ou então tem que cercar com *talo de coco* né, que não tem muita durabilidade [...] É um custo alto pra você cercar e aos poucos a gente vai acertando de tala, também em função da questão da renda, a dificuldade de se trazer tijolo para cá, areia, essa questão da renda ela também dificulta, na minha [casa] eu comecei cercar de *tábua*, comprei um pouco de *tábua* na serraria, aí depois vou colocar *tela* em cima [...] a tela também em função do calor né, muito quente quando você fecha aí, quando você coloca a tela fica mais ventilado pra você ficar embaixo. [...] As tábuas são da serraria, compra em Araguatins, mas tem também as casas de taipa, aí já é mais fácil né, porque o *barro* tem abundância, tem muito barro né, aí de barro é mais fácil pra fechar. (Entrevista concedida no dia 25.05.2013, grifo nosso).

Como disse Jorlando há algumas casas feitas de taipa com paredes de barro socado entre armações de tábuas ou fasquias de madeira e coberto com telhas de barro, o chão é de terra batida, e, para ser varrido, é necessário jogar água para não levantar poeira. As casas de taipa são construídas com barro tirado dentro da própria Comunidade, nos locais conhecidos como barreiros. Quando um barreiro não é mais usado, há duas formas de ocupar o buraco feito: uma é plantar bananeiras e a outra forma é utilizar o local para colocar lixo doméstico (DOMINGUES-LOPES, 2014).

Faz-se importante mencionar o uso da palmeira babaçu, planta típica da região e facilmente encontrada em uma parte da Ilha de São Vicente que é na Comunidade e dela tudo se aproveita: as folhas da palmeira babaçu servem para cobrir as casas e fazer as paredes, portas e janelas. O tronco é utilizado na estrutura da construção de casas de taipa (Fotografia 6) e quando a palmeira está caída no chão retiram o paú, isto é, do tronco em decomposição utilizam como adubo, fertilizante natural para plantas (Fotografia 7).

Do fruto que é o coco babaçu, tiram as amêndoas que são utilizadas para extrair o azeite e o leite; a casca do coco serve para fazer carvão na caieira ou no tambor usado como combustível no fogão caipira feito de barro. Há ainda a possibilidade de fazer a farinha do mesocarpo do coco babaçu, que serve para preparar de mingau utilizado na nutrição infantil, mas essa farinha não é fabricada na Comunidade.

Fotografia 6 – Estirpe da palmeira babaçu servindo para estrutura de casa de taipa



Fonte: CAMPOS, 2006b

Fotografia 7 – Tronco da palmeira babaçu transformada em paú (adubo)



Fonte: DOMINGUES-LOPES, 2014, p. 97

O coco babaçu é a fonte de vários produtos. Um desses produtos é o carvão vegetal, produzido por meio da caieira (Fotografias 8 e 9), sendo este considerado um método artesanal de produção de carvão a partir da queima do coco babaçu, que foi explicado durante a entrevista com dona Maria da Luz. Ela informou que pode ser tanto das cascas do coco babaçu quanto do coco inteiro, mas, neste caso, usa somente aqueles cocos que não podem ser mais aproveitados para retirar as amêndoas para preparar o azeite ou leite. O melhor coco para a produção do

carvão é quando ele está seco, porque a queima é mais rápida, quando o coco está verde demora mais a queimar, por conseguinte, demora mais a ficar pronto.

Fotografias 8 e 9 – Transformação do coco babaçu em carvão feito na caieira



Fonte: DOMINGUES-LOPES, 2014, p. 97

Na entrevista, dona Maria da Luz relatou o seguinte:

Rita: Como é que faz o carvão do coco?

Maria da Luz: A gente faz assim, acende o fogo no buraco assim, faz um buraco e aí limpa bem limpim, aí acende o fogo lá, aí bota uns bagui pra apegar os coco. Quando pega a gente vai só carregando coco e amuntuando. Quando enche ela [o buraco], qui ela queima que fica só o brasilhame, aí a gente vai e tira uns talo e forra todinho de talo e tira as palhas e forra também de palha por riba dos talo, sabe? Aí pega terra e joga em riba. E num deixa sair nenhuma gretinha de fumaça. Porque se sair incindeia. (Entrevista concedida no dia 06.04.2014).

Como disse a dona Maria da Luz, faz-se um buraco no chão e, no fundo, colocam-se pedaços de galhos, madeira para pegar fogo, em seguida jogam-se as cascas do coco babaçu ou o coco inteiro até encher o buraco. Depois que o fogo pega, colocam-se as talas das folhas do babaçu uma ao lado da outra para depois colocar as folhas inteiras, cobrindo-as, fazendo com que o buraco fique fechado e, por último, cobre-se com terra o suficiente para não deixar sair nenhuma fumaça.

Beatriz Francisco de Sousa relatou-nos sobre a dificuldade em fazer carvão:

Mexer com carvão não é nada fácil, às vezes, as pessoa acha que a vida na roça é fácil, mas não é não [...]. Só o fato de você ter que levantar cedo, dá comida pras galinha e moiá as plantação e você tem que ter o carvão pra cozinhar né, se você não tiver a condição de ter o gás, tem que carregar coco, carregar coco não é pra mulher, mas aqui na roça a gente sempre faz esse serviço porque a gente precisa cozinhar né, e o carvão do coco babaçu é sempre bom e eu sempre tenho esse costume de fazer, eu aprendi a fazer carvão com a minha tia [Da Luz] desde o início né, a gente sempre ia pro mato [...] ajudar ela, quando a gente estudava de tarde, de manhã cedo a gente ia fazer o carvão botava fogo

na caiera e de tarde quando chegava da escola umas 5 horas, 5 e meia, a gente já dava o ponto da caiera certa né, a gente sabe aquele horário mais ou menos no ponto e a gente ia cobrir depois que chegava da escola quando chegava do mato já era 6, 7 horas da noite. E assim, eu sempre faço, mas é difícil você fazer carvão, não é fácil você carregar um saco de coco nas costas né, porque é pesado, hoje você não sente nada, mas amanhã e depois, minha avó [Josefa] sempre fala, ‘fia [filha] hoje você não sente nada, mas amanhã, depois que você vai ver as consequências, você vai sofrer o problema da coluna, é perigoso hérnia de disco por causa do peso’. E é difícil fazer carvão, não é fácil não. (Entrevista concedida no dia 26.07.2017).

Outra forma de fazer carvão é no tambor (Fotografia 10) como explicou dona Maria da Luz:

No latão nós só faz só um buraco no chão e acende e fogo. Aí quando tá apegado, nós bota o bujão e enche de coco. E aí quando tá só na brasa a gente pega a tampa dele e bota, aí bota terra. Coloca terra porque serve pra esfriar [...] É ligeiro no bujão. Agora assim no chão demora mais. (Entrevista concedida no dia 06.04.2014).

De acordo com dona Maria da Luz: “De premero eu fazia carvão pra vender. Vender pra comprar o caderno, comprar o lápis, comprar a roupa, comprar a comida, comprar tudo, né. Eu fazia pra vender carvão e tirava azeite. Sustentei minha família foi assim e aguentei até hoje. O Salvador fazia adubo pra vender, adubo do coquero podre.” (Entrevista concedida no dia 06.04.2014).

Fotografia 10 – Transformação do coco babaçu em carvão dentro do tambor



Fonte: DOMINGUES-LOPES, 2014, p. 97

Uma das atividades produtivas que acontecia no passado com mais frequência na Comunidade era a produção de azeite do coco babaçu, dona Maria Barros e dona Vicensa, irmãs de seu Salvador, relataram que, quando eram crianças e adolescentes, era tarefa das mulheres catar coco babaçu, quebrar o coco para retirar as amêndoas e fazer o azeite. Dona Maria da Luz traçou o mesmo trajeto, e disse que, atualmente, não há produção de azeite para a venda por vários

motivos, entre eles porque não há comprador frequente na cidade; as etapas para produção do azeite são trabalhosas e o pagamento sobre o produto beneficiado, isto é, o azeite de coco babaçu engarrafado é baixo (DOMINGUES-LOPES, 2014, p. 107). Hoje produzem azeite somente para o consumo.

Na cultura material, produzem objetos para a pescaria, como rede e tarrafa, feitos pelos homens, e os objetos feitos de palha, como cesto, balaio, cofo, vassoura, abano, esteira entre outros eram feitos por dona Maria Barros. Para fazer estes objetos de palha, a matéria-prima é recolhida dentro da própria Ilha, porque são feitas com as folhas da palmeira babaçu localizada próximo das casas. Foi dito por dona Maria Barros que “[...] com o olho do coqueiro faz cofo, faz balaio, faz abano, faz esteira, peneira, e eu aprendi com o meu irmão mais velho o Eugênio, ele fazia tudo, ele fazia até tapiti<sup>9</sup>, que enchia de massa e pendura ele, e vai pingando até que a massa fica enxutinha, ele aprendeu com o nosso tio, irmão de minha mãe. (Entrevista realizada em 27 de maio de 2013)” (DOMINGUES-LOPES, 2014, p. 107).

Em relação à infraestrutura da Comunidade não há banheiros dentro das casas, o que existe são privadas rústicas fora das casas ou fazem a céu aberto, sendo consideradas instalações sanitárias inadequadas. Há somente duas casas com banheiro construído de alvenaria, do lado de fora, com sanitário e chuveiro. O lixo produzido pelos quilombolas é descartado dentro da própria Comunidade, é possível observar que existe atrás de cada casa um buraco no chão, onde o lixo é depositado; de tempos em tempos ele é queimado, não havendo coleta de lixo adequada. Estes dois fatores caracterizam que não há saneamento básico na Comunidade.

Como não há água encanada na Comunidade, a água para beber é obtida de duas maneiras: uma é pegar água diretamente do rio e a outra é colocar água em garrafas plásticas tipo *pet* que são levadas de Araguatins à Comunidade. Em algumas casas tem filtro e pote de barro, uns colocam o hipoclorito na água e outros não utilizam nada no tratamento da água para beber.

Até maio de 2018, não havia fornecimento de energia elétrica pública, então as casas eram iluminadas por lamparina, gerador de energia movido a gasolina ou a bateria de carro, depois dessa data toda a Ilha de São Vicente possui energia elétrica. Com a mobilização das lideranças quilombolas da Comunidade depois de muitos cadastros e reuniões conseguiram garantir, por meio do Programa Luz para Todos, do Governo Federal, o direito à energia elétrica. A falta de energia era um problema e era um empecilho segundo os quilombolas para que as famílias permanecessem na Comunidade. Segundo dona Maria Rita, esposa do seu Virgílio:

Um lugar desse com energia não tem coisa melhor [...] Até porque se a energia viesse mesmo de verdade, chegar a energia aqui, pensa numa coisa que ajuda, pelo menos esse gasto nosso de gasolina, de comprar gasolina, óleo pra alumiar, a gasolina pra motor, pra gerador, mais bomba pra puxar água [...] Se a luz vier pra cá, eu lhe digo, que eu uma que carrego a minha casa pra cá [...] Se vier mesmo a energia, eu venho e fico aqui direto. Se é a energia que eu quero. (Entrevista concedida no dia 14.04.2017).

9 Conhecido também como tipiti, é “Utensílio que consiste numa espécie de cesto cilíndrico extensível, feito de palha, com uma abertura na parte superior e duas alças, entre os povos indígenas brasileiros para extrair por pressão, o ácido hidrocianico da mandioca brava.” (FERREIRA, 2009, p. 1952).

No que se refere ao modo de produção para subsistência, as famílias vivem do trabalho agrícola e da criação de pequenos animais, como galinhas, patos e porcos. Pescam artesanalmente no rio Araguaia e as plantações são feitas em lotes individuais e/ou familiares, isto é, quando se reúnem dois ou mais irmãos; ou pai/mãe e filhos(as), trabalham juntos(as), plantando e colhendo e são de responsabilidade de cada família, não há um lote coletivo para plantação em comum. Conforme o interesse, as condições e a disponibilidade plantam o que consideram necessário, podendo haver diferenças nos produtos plantados em cada lote, mas algo comum entre as famílias é que plantam próximo das suas casas e basicamente destina-se à sua alimentação, uma plantação de subsistência como: mandioca, feijão andu, arroz, milho, abóbora, gergelim, quiabo, jiló, inhame, entre outros (DOMINGUES-LOPES, 2014).

Pelo território da Comunidade é possível encontrar plantação de frutas, como: banana, manga, mamão, maracujá, carambola, caju, murici, limão, laranja, goiaba, acerola, abacaxi, cana-de-açúcar, amendoim, tangerina, abacate, cacau, muruci, coco da praia, cupuaçu, açaí, pequi, fruta-pão entre outras. Em algumas casas há hortas, plantadas para o consumo próprio onde plantam: cebolinha, coentro, tomate, quiabo, coentro-do-pará (chicória), pimenta entre outros temperos (DOMINGUES-LOPES, 2014; 2017).

Na questão religiosa, há dois grupos dentro da Comunidade, um que se declara católico, seguindo as tradições das festas de São José, Nossa Senhora do Rosário e São Lázaro. E outro grupo que se declara evangélico da Assembleia de Deus.

Durante o trabalho de campo realizado em 2013, em entrevista com o seu Pedro Martins Duarte, disse que, na sua infância e adolescência, costumava ir com os seus pais e irmãos para os festejos que aconteciam na Ilha, onde havia reza e comida:

Eu me lembro a gente era garoto, eles festejavam, ele faziam umas festas lá de Nossa Senhora do Rosário. E aí meu pai levava a gente. Nós era muito filho e enchia uma imbarcaçãozinha de rancho pra lá. Passava o dia na festa lá com eles, eram cumpade, né? [...] Tinha almoço, tinha bolo, café com bolo. É que antigamente eles usavam dessas festas, o bolo famoso, que era o bolo de cacete, eles faziam muito bolo, a turma ia e comia bolo a vontade lá com café, com eles lá e quando vinha cada pessoa, a mãe deles chamava Cota, ela dava e cada pessoa trazia um bucadim de bolo pra cumer em casa né? [Risos] Eu me lembro disso. (Entrevista concedida no dia 27 de maio de 2013). (DOMINGUES-LOPES, 2014, p. 89).

Quando foi perguntado se lembrava do ano que costumava ir para os festejos, seu Pedro Duarte respondeu: “eu era criança, foi lá por [19]34, [19]35”, então, antes mesmo desse período, os festejos católicos aconteciam na Ilha organizados pela Família Barros. Muitos moradores da região lembram que os festejos acontecem há muitos anos na Comunidade.

Seu Salvador desde o primeiro trabalho de campo em 2013 contou-nos com muita felicidade sobre os festejos que acontecem na Comunidade e que são comemorados por sua família. Ele lembrou que os festejos existem desde a época do seu avô – o Henrique Julião Barros, que foi escravizado – que passou para o pai e depois passou para ele que continuou sendo o organi-



zador até 2017, neste ano uma semana após o festejo de Nossa Senhora do Rosário seu Salvador faleceu.

Os santos homenageados nos festejos são: São José (19 de março), Nossa Senhora do Rosário (2º domingo de outubro) e São Lázaro (17 de dezembro), onde acontece a missa, a novena, os cantos e durante o período que ocorre as celebrações são servidos refeições e lanches.

Quando conversei com os irmãos de seu Salvador – dona Maria Barros, dona Vicença Barros e seu Pedro Sobrinho – se lembraram de forma saudosa dos festejos feitos pelo pai e pela mãe. Nas palavras de dona Vicença:

[...] ele [o pai] fazia o festejo e era muita gente, sabe [...] muita gente mermo que ia de Araguatins, do São Raimundo [no Pará], do outro lado [do rio], vinha gente de todo lado, mas era muita gente, aí teve uma época que passou do tempo do meu avô para o tempo do papai, eles festejavam andando com Nossa Senhora do Rosário no andor, que o andor é aquele negocinho assim que coloca o santo em cima, cheio de florzinha, que passa até na televisão também e vai um pessoal segurando [...] formando quatro pessoas para carregar o andor, então, o pessoal aqui da igreja fazia o festejo e cabava, andava com ela na rua e depois descia pra colocar no motor [barco] e pra descer pra casa do papai, quando não tinha motor, era na canoa remando mesmo no remo ia bater lá [...] era uma animação [...] nesse tempo eu já tinha assim [...] uns 12 a 13 anos, aí juntava, essas meninas, minhas irmãs e as nossas amigas lá do São Raimundo quando terminava a reza, pra nós era outro festejo, nós ia pro terreiro [área limpa ao redor da casa], era muito café com bolo, nós ia pro terrenão que papai capinava, fica muito longe, tudo limpo, mas era uma beleza, aí saía aquela moçarada, ia dançar de roda e cantava “ô lelê, ô lálá, barquinho de inajá” tudo segurando na mão uma das outras e cantando na roda, mas nós se adivertia tanto e depois a gente se alembrava da dança e ficava esperando “tomara que chegue logo a outra festa de Nossa Senhora do Rosário pra gente dança de roda” e hoje já não tem mais isso [...] (Entrevista concedida no dia 27.05.2013). (DOMINGUES-LOPES, 2014, p. 90).

Quando a dona Vicença diz que “hoje não tem mais isso”, ela está afirmando que não há mais dança de roda, que as crianças, hoje, não brincam mais de roda. Em outro momento da entrevista, dona Vicença e dona Maria disseram que, quando chegava próximo do período do festejo, havia famílias de Araguatins e São Raimundo (no Pará) que levavam tecido, linha e botão para que a mãe delas – Maria Francisca Barros, a Cota – costurasse vestidos, calças e outras roupas que seriam usadas durante o festejo. As roupas eram feitas em uma máquina de costura manual, que, nas palavras de dona Maria, “era a manivela”. Elas lembraram ainda que costumavam fazer renda de bilro, chamada aqui de “renda de bico”, bordavam e costuravam.

Seu Pedro lembrou dos festejos que aconteciam no passado e disse que “era festa bonita”, quando perguntado sobre o que era servido nos festejos, ele disse:

[...] bolo e nesse tempo que o forno daqui [na Ilha] era pequeno, eles iam fazer bolo lá no Pará, na casa da tia Brasilina e da tia Dominga [irmãs do seu pai]. A

tia Dominga é a mãe da Maria Helena, mãe do Virgílio, aí eles iam fazer bolo lá e naquele tempo tinha aquelas latas, essas latas que vinha bulacha, essas latas quadrada alta, aí traziam tudo era de 10, 12 latas tudo cheia de bolo, era peta, era bolo doce, era bolo cacete, era mangulão de todo jeito. E o mangulão quando chegava aqui é que eles iam cortar os pedaços do mangulão, esse era animado. Aí o pai matava todos os anos uma rês e porco, porque ele tinha criação de porco, matava, era carne de gado, era carne de porco, carne de carneiro, galinha era fartura. Aí de noite era festa, era o forró e o meu irmão Juarez fez uma latada pra sussa, aí quando enjoava de dançar sussa, dançava lindô, e aí o forrozão era cheio de gente na sanfona. (Entrevista concedida no dia 27.07.2017).

Dessa maneira, observa-se nestes trechos destacados das entrevistas o quanto os festejos marcaram a memória dos que hoje são os mais velhos da Família Barros, mas, ao relembrares dessas memórias, lembram de uma época em que eram crianças e adolescentes e viviam dentro da Ilha de São Vicente. Era um período especial e esperado por todos, era época de roupa nova, de brincar com os amigos, de fartura. Ainda hoje servem café, bolos de tapioca, de trigo e macaxeira, mangulão, suco e refrigerante. Nota-se que, no final da fala do seu Pedro, ele faz referência à dança chamada sussa<sup>10</sup>, a sua irmã, dona Vicença em outro momento disse “[...] antigamente tinha sussa, mas hoje não tem mais, nosso pai não deixava nós dançar muito [...] mas tinha a sussa, era uma dança de roda. (Entrevista realizada no dia 27 de maio de 2013)” (DOMINGUES-LOPES, 2014, p. 91).

Na tentativa de retomar a dança da sussa na Comunidade, no dia 30 de abril de 2017, foi realizada uma roda de sussa, que aconteceu no barracão da Associação, com a presença do grupo de sussa de Araguatins do senhor Miguel Maria, que foi até à Comunidade para fazer uma apresentação e ensinar como se dança. Depois da explicação, a jovem articuladora do grupo Luzia, que é filha do senhor Miguel Maria, ensinou o público presente a dançar. Os instrumentos utilizados pelo grupo foram: violão e pandeiro. Estavam presentes na ocasião além dos participantes do grupo da sussa, os quilombolas da Comunidade, pesquisadores e amigos de Araguatins.

Seu Salvador foi ao barracão, ficou durante um tempo, viu os primeiros passos da dança e saudosamente comentou: “Aqui de premero, nos tempos do meu pai tinha lindô, sussa na época do festejo e com o tempo se acabô.” (Anotação no diário de campo, 30.04.2017). Em 2014, o seu Salvador já havia feito referência à sussa: “Porque no tempo do véio meu pai, vez que ainda fazia a sussa [...] Aquela dança Sussa que sapateia [...] e foi acabando assim com o tempo. Eu cheguei a ver essa dança. Eu ainda dancei. Essas minhas irmã tudo dançava também (sic)” (Entrevista concedida no dia 06.04.2014).

A retomada da dança, segundo Fátima Barros, é importante, porque é um “[...] momento do resgate cultural da dança da sussa na Comunidade.” (Entrevista concedida no dia 02.05.2017).

---

10 A Sussa pode ser escrita também como suça, súcia ou sucia. Sua origem é africana e foi trazida pelos escravizados ao Brasil. A Sussa é uma dança, um canto e uma forma de tocar. A dança é uma espécie de bailado em que homens e mulheres dançam em círculos. As letras das músicas são inventadas no momento da dança e na maioria das vezes trata do cotidiano. São músicas agitadas ao som de tambores e cuicas. A Sussa é uma dança considerada Patrimônio Cultural Imaterial do estado do Tocantins (SANTOS, D., 2015).

Depois da sussa, foi apresentado e ensinado o lindô<sup>11</sup> e novamente os presentes foram convidados a fazer parte da dança. Foi uma manhã divertida e animada, de aprendizado para os mais novos e de rememoração do passado para os quilombolas mais velhos.

Em outubro de 2017, a pesquisadora teve a oportunidade de participar do festejo em honra a N<sup>a</sup> S<sup>a</sup> do Rosário. A imagem de Nossa Senhora do Rosário foi levada alguns dias antes da realização do festejo para Araguatins e entregue à pessoa responsável pela ornamentação da imagem e do traslado da cidade para Comunidade. No dia 12, por volta das 8 horas da manhã, várias pessoas se reuniram na beira rio para participar da procissão fluvial que levou de volta N.<sup>a</sup> S.<sup>a</sup> do Rosário à Comunidade. Antes da saída, foram feitas orações e o padre abençoou a todos. Na sequência, os presentes seguiram para as 11 embarcações que fizeram parte da procissão. Participaram do festejo desse ano: vários membros da Família Barros e da Família Noronha; vários amigos que são moradores de Araguatins e de São Raimundo, que há muitos anos costumam participar do festejo e pessoas participando pela primeira vez. Foram aproximadamente 120 pessoas presentes no festejo.

Como havia embarcações de vários tamanhos e com diferentes potências de motor, chegaram à Comunidade quilombola, próximo das 9 horas da manhã, soltaram fogos de artifício, sinalizando que a romaria estava se aproximando. Em alguns barcos, os romeiros cantavam músicas católicas e, em outros, rezavam o terço. Ao descer no porto próximo ao barracão da Associação – como o rio estava com suas águas baixas – foi necessário subir uma ladeira.

Os romeiros aguardaram por um momento perto do local por onde subiram até que todos tivessem chegado. Estando tudo pronto, seguiram em procissão a pé até o barracão, que estava arrumado para a ocasião com ornamentação e cadeiras. O casal responsável pelo traslado da imagem da santa estava à frente e a entregou à Rosângela Barros, filha do seu Salvador e dona Maria da Luz, que aguardava na entrada do barracão, ela conduziu a imagem de Nossa Senhora do Rosário até o altar, onde foi cuidadosamente colocada sobre uma mesa. Em seguida, a missa foi celebrada pelo padre da Paróquia São Vicente Ferrer (Fotografias 11 e 12).

Fotografias 11 e 12 – Barracão da Associação quilombola onde a missa foi celebrada



Fonte: Rita de Cássia Domingues Lopes, out./2017

11 O Lindô é dançado aos pares e em roda, considerada uma dança tradicional, “consiste em uma roda onde os homens caminham por um lado e as mulheres por outro e se entrelaçam, cantando cantigas típicas que retratam o trabalho na terra” (DOMINGUES-LOPES, 2015, p. 7).

A imagem de Nossa Senhora do Rosário estava com um manto azul, ornamentado com pedraria e bordado. Ela foi conduzida dentro de um barco em miniatura também decorado com um pano azul, ornamentado com flores brancas e azuis, e fitilhos das mesmas cores. A imagem, depois da procissão, foi guardada dentro de um oratório na casa do seu Salvador.

Após o encerramento da missa, todos seguiram para a casa do seu Salvador para visitá-lo, pois, devido a problemas de saúde, ele não pôde comparecer à celebração. Ele estava muito emocionado ao ver mais um festejo sendo realizado e conversou com os presentes sobre essa tradição, junto de suas irmãs, irmão, esposa, filho(a)s, neto(a)s e sobrinho(a)s, próximo de sua família.

Depois da visita, todos voltaram para o barracão da Associação, onde aconteceu uma fala da Fátima Barros sobre a história da Família Barros e Noronha, que chegaram à região como escravizados e sobre a Comunidade quilombola. Em seguida foi servido o almoço aos presentes, um momento de muitas conversas entre os adultos e de brincadeiras para as crianças, e depois aconteceu o encerramento do festejo e o retorno para Araguatins e o distrito de São Raimundo – Pará.

Na Comunidade há famílias quilombolas que são da Assembleia de Deus e da Igreja Adventista. Em 2013, durante o primeiro trabalho de campo, havia a construção de uma igreja evangélica da Assembleia de Deus em um dos lotes, e quando a pesquisadora retornou em 2017, não havia mais nenhuma construção no local porque o pastor e a irmã responsáveis deixaram de ir na Comunidade. Hoje no local não há nenhuma construção e o lote foi repassado para uma família quilombola que não tinha lote.

No que concerne à educação, as crianças e os adolescentes em idade escolar vão estudar nas escolas localizadas na sede do município de Araguatins, porque não há escola na comunidade quilombola. Em 2013, o transporte escolar fluvial até a cidade era feito de barco (Fotografia 13) e levava em média uma hora da Ilha para chegar à beira rio em Araguatins e, de lá, as crianças seguiam a pé até as escolas. Em 2014, o transporte passou a ser feito de lancha escolar (Fotografia 14) até a beira rio, sendo mais rápida, de lá as crianças seguiam de ônibus até as escolas. Em 2017 as crianças e os adolescentes continuam utilizando a lancha escolar, mas voltaram a caminhar até as escolas. O responsável pelo transporte escolar, desde a época que era feita de barco e depois que passou para a lancha, é um quilombola que mora na Comunidade, ele presta serviço para a prefeitura desde 2006.

Fotografias 13 e 14 – Transporte escolar fluvial: barco até 2013 e lancha a partir de 2014, respectivamente



Fonte: SANTOS, et al., 2013, p. 3; e Rita de Cássia Domingues Lopes, jul./2017

Em 2013, segundo Santos et al., foi realizada uma pesquisa sobre a educação formal que é ofertada às crianças da Comunidade e concluíram, a partir dos questionários aplicados às famílias quilombolas, que “[...] as escolas encontradas na cidade, pouco valorizam a cultura quilombola [e que] o trajeto é de difícil acesso e compromete significativamente o desempenho das crianças, uma vez que, o percurso é longo e resulta no desgaste físico das mesmas” (SANTOS, et al., 2013, p. 3-4).

Em relação ao ensino superior os jovens quilombolas estão acessando as políticas públicas afirmativas na área da educação, no que concerne à cota específica para quilombolas nestas instituições e à bolsa permanência que auxilia financeiramente os estudantes para que permaneçam até a conclusão do curso. Eles/Elas estão no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Tocantins (IFTO) – Campus Araguatins; na Universidade Federal do Tocantins (UFT) – Campus de Palmas e em outras instituições superiores particulares da região.

Daniele Silva (2017, p. 23) fez um estudo sobre as práticas educativas não formais na Comunidade e ressalta que a educação não formal contribui “[...] para o empoderamento de sujeitos quilombolas, já que pode ocorrer em lugares e em momentos distintos, nos quais não é obrigatória a participação e sim optativa”. Ela constatou que os/as estudantes que vão para as escolas na cidade têm um currículo urbano voltado às pessoas que moram na cidade e não para as que moram no campo. A autora conclui que “[...] as práticas educativas não formais podem contribuir de forma tão concreta, partindo do processo histórico da chegada à região e na Ilha São Vicente, assim como as maneiras de sobrevivência com práticas passadas [...] de geração para geração” (SILVA, D., 2017, p. 42-43). Essa forma de prática educativa acontece nas tarefas do dia a dia, em reuniões da associação, nos encontros de família e nos festejos que acontecem na Comunidade.

Ainda na área da educação, a Comunidade tem um projeto de uma biblioteca que já está funcionando com mais de 12 mil exemplares. A Biblioteca Henrique Julião Barros funciona temporariamente no galpão que fica em Araguatins. Para Fátima Barros, a idealizadora da biblioteca, como não há escola na Comunidade, ela pensou: “ ‘Vamos fazer pelo menos uma biblioteca’.

Aí, eu montei um projeto que é chamado ‘Um sonho de leitura pra Ilha de São Vicente’. Aí, a gente começou a fazer a coleta de material, nós conseguimos na campanha em Brasília selecionar e juntar 10 mil livros [...] depois ganhei mais dois mil livros” (Entrevista concedida no dia 11.04.2017). O objetivo é levar a biblioteca para a Comunidade na Ilha de São Vicente, mas, para isso, será preciso construir um local para a biblioteca, que é um projeto futuro.

Na área da saúde, a Comunidade tem o atendimento mais básico que concerne no acompanhamento do Programa Saúde da Família feito por uma agente comunitária de saúde que é quilombola e quando necessitam de outros tipos de atendimentos precisam se deslocar até a Unidade Básica de Saúde ou o hospital, que fica na sede do município de Araguatins. Até 2016, a agente de saúde atendia as famílias quilombolas que moravam tanto na Ilha de São Vicente (10 famílias) quanto na cidade de Araguatins (26 famílias), a partir de 2017, ela começou a atender também as famílias não quilombolas que moram próximas à beira rio da cidade. Em 2018, a agente de saúde quilombola foi exonerada e a Comunidade estava sem atendimento, precarizando ainda mais a saúde.

Em pesquisas realizadas em 2017 na área da saúde sobre enteroparasitose e hipertensão arterial, Figuerêdo (2017, p. 43) informa que “Dos 86 indivíduos pesquisados, 39 (45,3%) apresentaram positividade para parasitos intestinais.”, e estão relacionados ao consumo de água e alimentos contaminados, como afirma a própria autora: “[...] consumo de água não filtrada provinda de fluxos d’água expostos à contaminação por excremento dos seres humanos e dos animais infectados, constitui uma fonte comum de infecção” (Op. cit., p. 29). A autora pesquisou quilombolas que moram tanto na Comunidade dentro da Ilha de São Vicente quanto aqueles que moram em Araguatins. E conclui que, para reverter esse quadro de parasitoses intestinais faz-se necessário implantar saneamento básico; uma campanha para conscientizar sobre a forma de contágio e disseminação das parasitoses intestinais; orientação acerca de tratamento e uso profilático de antiparasitário periodicamente, essas ações podem melhorar a qualidade de vida e indicadores de saúde da Comunidade (FIGUERÊDO, 2017).

Neves (2017) pesquisou sobre a hipertensão arterial e fatores de risco em crianças, adolescentes, adultos e idosos dentro na comunidade quilombola e constatou que “[...] em uma amostra de 66 (85,7%) indivíduos adultos residentes na zona urbana e rural. A Hipertensão Arterial Sistêmica apresentou prevalência de 34,8%. Apresentaram-se como fatores de risco: idade, raça/cor, classe social, peso e IMC [Índice de Massa Corporal]” (Op. cit., p. 44-45). O autor informa ainda que a hipertensão arterial “[...] foi considerada elevada quando comparada à média nacional, mas, e principalmente, quando comparada a estudos realizados em populações étnicas raciais com características semelhantes” (Op. cit., p. 53).

O estudo feito com 20 crianças e adolescentes da Comunidade revelou que 30,0% dos pesquisados têm hipertensão arterial considerada elevada: “[...] quando comparado com estudos nacionais realizados com adolescentes [...], destacou sua prevalência no sexo feminino [...] e estaria associada a fatores genéticos (hereditários) e ao estilo de vida adotado” (Op. cit., 2017, p. 72).

As crianças e adolescentes da Comunidade também apresentaram, segundo Neves (2017, p. 73), alta prevalência de hipertensão arterial sistêmica, mesmo tendo “IMC adequado, PA

[Pressão Arterial] em sua maioria normal e nível de atividade física satisfatório, este resultado sugere que esta prevalência pode estar associada as vulnerabilidades sociais, biológicas e genéticas presentes nestes indivíduos.” O autor conclui que os quilombolas têm que ser inseridos efetivamente nos programas sociais voltados à saúde e que há uma necessidade de mudanças na realidade de vida para que conheçam as vulnerabilidades que os rodeiam e os cuidados que devem tomar para cuidar da saúde.

Assim, depois de caminhar pela trilha da Comunidade e conhecer parte da Ilha de São Vicente, indo às casas, ao barracão, participando do festejo e das danças tradicionais locais, observando o meio ambiente preservado e as plantações feitas, as relações diárias com o rio no ir e vir das atividades domésticas, tudo isso demonstra uma Comunidade viva, presente no seu território e lutando pelos seus direitos. Sigamos para apreender as questões de identidade e territorialidade da Comunidade quilombola Ilha de São Vicente.

# 5. IDENTIDADE E TERRITORIALIDADE NA COMUNIDADE REMANESCENTE DE QUILOMBO ILHA DE SÃO VICENTE

“Teve um momento que o povo até questionava que se só era quilombola quem morava na ilha”. Começo este capítulo com a frase retirada da fala de uma das lideranças e interlocutoras da pesquisa, feita no Encontro/Reunião<sup>12</sup> de família de 2017, quando estava em pauta as questões de identidade e território da Comunidade Remanescente de Quilombo Ilha de São Vicente. Durante o Encontro/Reunião de família, a interlocutora fez um retrospecto da luta pela garantia dos direitos quilombolas e, nesse momento, falou a frase citada para demonstrar que o “povo”, isto é, alguns moradores de Araguatins têm dúvidas sobre a identidade quilombola e presença deles no município.

Desse modo, serão apresentadas e discutidas questões da identidade sobre ser quilombola, o Encontro/Reunião de Família e a distinção que fazem internamente sobre quem é *quilombola* e quem é *remanescente*. Depois, abordo questões de território e territorialidade utilizando diversas fontes bibliográficas e dados etnográficos obtidos durante os trabalhos de campo que perpassam pela organização territorial da Comunidade com a divisão em lotes, seus nomes e de como era antes dessa divisão. E por fim, informações sobre o processo de titulação territorial.

## 5.1 “Tá começado uma lei dos quilombola e nós somo tudo quilombola, os que mora na ilha e os parente desse povo dos escravo”<sup>13</sup>: Considerações sobre identidade

Desde a realização do primeiro trabalho de campo na Comunidade Quilombola Ilha de São Vicente, em 2013, várias questões foram feitas para responder à demanda específica que, na época, resultou na elaboração do relatório antropológico, citado anteriormente. Depois do trabalho finalizado e entregue ao órgão responsável, a pesquisa continuou para a tese e, assim, outras questões vieram à tona, como: o que significa fazer parte de uma comunidade quilombo-

12 A opção por utilizar esta forma é para demonstrar que o encontro de família em 2017 aconteceu em um único dia e que foi chamado por eles/as de reunião.

13 Trecho da entrevista concedida por dona Maria Batista Noronha, 85 anos, no dia 27.05.2013.



la? Quando começou essa discussão? Em que contexto? Qual é a ligação entre a memória e o território na questão da identidade para a Comunidade?

As identidades específicas tanto das pessoas quanto dos grupos sociais demonstram que a identidade depende de um contraponto, de um processo de diferenciação, de separação para ganhar significação e se sentir pertencente a algum grupo. No caso da Comunidade Ilha de São Vicente, a identidade quilombola começou a ser discutida e assumida a partir da situação de conflito territorial, como aconteceu também em outras comunidades em Goiás, Pará, Rio Grande do Sul, Minas Gerais (ALMEIDA, R., 2010) e em outros estados brasileiros. Como disse Bárbara Souza (2016, p. 81), “Os presentes conflitos de terras que envolvem as comunidades quilombolas não estão restritos há uma localidade [...] Em todas as regiões, nas mais diferentes conjunturas, se apresentam graves conflitos fundiários.”

Na Comunidade Ilha de São Vicente, o marco desse conflito foi o despejo pelo qual passaram em 2010. O conflito ainda continua, porque o processo judicial não foi concluído e a tensão permanece na região. Ao assumir a identidade quilombola, estão buscando os direitos garantidos pela Constituição Federal (1988) e assegurados pela legislação vigente<sup>14</sup> voltados às comunidades quilombolas, mas também pelo direito de viverem com dignidade e em paz onde vivem por gerações, como foi dito pela interlocutora de 85 anos, em 2013, e que está no título deste subitem: “Tá começado uma lei dos quilombola”, o que significa dizer que, para ela, a legislação estava iniciando naquele momento, porque era o momento em que estava tomando conhecimento dessa identidade quilombola, e continua “[...] nós somo tudo quilombola, os que mora na Ilha e os parente desse povo dos escravo”. Ao reconhecer que ela e os parentes são quilombolas, tanto os que moram na Ilha quanto àqueles que moram fora da Ilha, reforçam os laços de parentesco e falam da sua origem histórica rememorando a vinda dos escravizados para a região.

Alguns autores, como Barth (2000), Cardoso de Oliveira (1976; 2006), Carneiro da Cunha (1987), Hall (2006), Arruti (1997; 2008), O’Dwyer (2002), entre outros, refletiram sobre o conceito de identidade numa perspectiva social e política. Cardoso de Oliveira (1976) argumenta que a identidade é construída a partir do contato e do contraste com outros grupos sociais, em que cada um se firma diante do outro, enquanto único, e os elementos de identidade próprios são construídos, não apenas por oposição aos demais grupos, mas justamente para se opor a outros grupos, reconhecendo as devidas diferenças. E todo processo de identificação leva, simultaneamente, à inclusão e à exclusão, isto é, a pessoa identifica aqueles que são iguais perante alguns pontos e os distingue daqueles diferentes (BARTH, 2000; CARNEIRO DA CUNHA, 1987).

Assim, a identidade necessita de um contraponto, de um processo de diferenciação, de ruptura para ganhar significado. As identidades e as divisões em que as pessoas estão inseridas

14 A legislação que assegura direitos para as comunidades quilombolas foi implantada durante os dois mandatos do presidente Luiz Inácio Lula da Silva (2003-2010), como: os Decretos 4.887/2003, 6040/2007 e 6261/2007, além da Portaria nº 98, da Fundação Cultural Palmares, e a Instrução Normativa do INCRA nº 57/2009. O Programa Brasil Quilombola foi criado em 2004 tendo como finalidade a implantação de políticas públicas para as comunidades quilombolas, em que o governo federal é o responsável por articular com os Estados e Municípios tais políticas (BRASIL, SEPPIR-PBQ, 2013). No Tocantins foi aprovado o Decreto nº. 2.483, de 26 de julho de 2005, que instituiu o Comitê Estadual Gestor do Programa Brasil Quilombola e Comunidades Tradicionais, vinculado à Secretaria de Cidadania e Justiça buscando direcionar políticas públicas para estas comunidades. (LIRA; RIBEIRO NETO, 2016).

são práticas permeadas por conflito e negociação, tanto dentro quanto fora do grupo. Nesse sentido, a identidade é uma questão de negociação, poder e política (DOMINGUES-LOPES, 2017). Sendo a identidade uma questão de poder e de política, o grupo social constrói e dá significado às pessoas e ao lugar. A Comunidade quilombola Ilha de São Vicente considerou os vínculos de parentesco, baseado no *sangue* que unem as famílias entre si, além dos vínculos de afinidade para dizer quem são. Além da memória de suas referências históricas e materiais marcados dentro da Ilha, o grupo de parentesco/afinidade garante uma identidade que liga as pessoas, e, desta forma, constroem o imaginário e a realidade de pertencimento àquele lugar, isto é, a ilha (DOMINGUES LOPES, 2017).

Giddens (1991, p. 22) diz que “a vida é marcada por um lugar”, e para ele, este lugar é concebido a partir da ideia de localidade, de um cenário físico, onde acontecem as atividades sociais, envolvendo questões econômicas, de produção, políticas, simbólicas dentre outras. Assim, o lugar tem sua importância e dentre várias perspectivas, uma delas é porque as relações são localizadas e “[...] o meio local é o lugar de feixes de relações sociais entrelaçadas” (GIDDENS, 1991, p. 93).

As comunidades remanescentes de quilombo que são identificadas no Brasil têm suas características próprias e suas ligações com o lugar, com a terra, com o rio, com o cerrado, com a floresta, com as veredas, com as serras, isto é, um aspecto de seu modo de vida está ligado ao meio ambiente (ao bioma) em que vivem. A sabedoria em usar plantas medicinais; saber o tempo de plantar e colher; o período das festas, das danças, das orações, entre outros saberes, para as mais de 3 mil comunidades remanescentes de quilombos certificadas pela Fundação Cultural Palmares pelo país demonstram a forma como foram se apropriando dos lugares ao longo do tempo e também como foram construindo a sua forma de estar e ver o mundo, e de serem vistas.

Alfredo W. Almeida (2011) alerta que se deve partir da “[...] indagação de como os próprios agentes sociais se autodefinem e representam suas relações e práticas face a grupos sociais e agências com que interagem” (Op. cit., p. 78), e com esta perspectiva, buscar dados de como os grupos se autodefinem “[...] e quais os critérios político-organizativo que norteiam suas mobilizações e forjam a coesão em torno de uma certa identidade” (Op. cit., p. 79). Isso é importante porque foi pela via da identidade coletiva que a identidade quilombola foi construída e afirmada.

Nesse sentido, a identidade “[...] muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado” (HALL, 2006, p. 21). Ela é, assim, politizada. Carneiro da Cunha (1987), por sua vez, diz que a identidade muda de acordo com a situação, ou seja, ela é situacional, operativa e depende do contexto em que os sujeitos sociais estão inseridos. Assim, dependendo da situação e do contexto onde o sujeito está inserido, ele se identificará ou não como pertencente ou não a um determinado grupo, mas não basta somente o sujeito se identificar, o grupo também tem que reconhecê-lo como fazendo parte, sendo membro do grupo, por isso, para Hall (2006), o surgimento dos novos movimentos sociais a partir de 1960, novas identidades foram reveladas:

[...] Cada movimento apelava para *identidade* social de seus sustentadores. Assim, o feminismo apelava às mulheres, a política sexual aos gays e lésbicas, as lutas raciais aos negros, o movimento antibelicista aos pacifistas, e assim por

diante. Isso constitui o nascimento histórico do que veio a ser conhecido como a *política de identidade* – uma identidade para cada movimento. (2006, p. 45, itálico do original).

Hall (2006) trata da política de identidade voltada para cada grupo, para cada movimento, neste sentido leva-nos a pensar que a identidade quilombola está neste movimento e que pode ser pensada a partir da perspectiva sociopolítico-antropológica e jurídica. Arruti (1997) argumenta que o surgimento da identidade remanescente de quilombo esteve geralmente vinculado à disputa por recursos territoriais e que, a partir da Constituição Federal de 1988, com o Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, trouxe uma nova forma de lidar com a cultura e a origem de vários grupos e comunidades:

[...] cultura e origem comum emergem, passando a ser plenamente tematizadas pela comunidade e tornando-se objeto de reflexão para o próprio grupo. A mobilização desses elementos de identidade leva a uma nova relação com o passado e com as ‘reminiscências’ [...] num esforço de reconstrução de uma continuidade na maioria das vezes perdida, levando ao que Hobsbawm e Ranger chamaram de ‘invenção da tradição’, isto é, uma reapropriação de velhos modelos ou antigos elementos de cultura e de memória para novos fins, em que o passado serve como repertório de símbolos, rituais e personagens exemplares que até então poderiam ser desconhecidos pela maior parte da comunidade (ARRUTI, 1997, p. 27-28).

A Comunidade quilombola Ilha de São Vicente se mobilizou depois que os moradores mais antigos foram despejados de suas casas. Essa mobilização aconteceu num primeiro momento para que retornassem à sua terra e às suas casas. Assumir a identidade quilombola fez, portanto, vir à tona uma identidade até então desconhecida para eles, porque até aquele momento eles só se consideravam como sendo moradores daquele lugar, isto é, da ilha, fazendo parte de uma mesma e extensa família que vivia cultivando a terra, pescando, produzindo a partir do coco babaçu, mas, não necessariamente, tendo essa perspectiva quilombola (DOMINGUES-LOPES, 2014).

Como disse Mirian Chagas (2001, p. 227), a partir do trabalho de campo realizado no Vale da Ribeira, que lá “[...] os grupos se constituíram identitariamente a partir de uma noção de que eles ‘são dali mesmo’, de ‘uma mesma família’”. E essa mesma noção foi identificada na Comunidade quilombola Ilha de São Vicente, quando seu Pedro (irmão de seu Salvador), em entrevista concedida em maio de 2013, disse: “[...] ser quilombola gostei, porque a gente está dentro de uma comunidade [...] Tá dentro de uma comunidade de família” (DOMINGUES-LOPES, 2017, p. 58).

Souza e Gusmão (2011, p. 82) argumentam que, no quilombo Brotas, localizado na região de Campinas em São Paulo, o reconhecimento “[...] como um quilombo, por um lado, colocou seus moradores num complexo processo de identificação, o qual envolveu a aprendizagem do significado do termo ‘quilombo’ e a releitura da história a partir de uma demanda específica”. Situação semelhante foi encontrada na Comunidade quilombola Ilha de São Vicente. Nas entrevistas realizadas durante os trabalhos de campo disseram que:

Depois do conflito criou a associação. E também nós nem sabia que nós era de família quilombola, num sabe. Nós não sabia dessa história não, adepois desse conflito foi que nós fomo saber, ninguém num sabia a história do meu avô, se ele tinha vindo escravo, mas aí foi que nós fomo saber né, porque tinha um livro guardado e esse livro foi que contou a história. (Entrevista com Miguel Batista Barros, 57 anos, em 23.05.2013).

Eu não estava nem sabendo desse negócio de quilombola [risos] eu vim saber desse negócio depois do acontecido [do despejo] [...] (Entrevista com Henrique Barros Neto, 79 anos, em 29.05.2013).

Eu já fiquei sabendo já quando o processo tava andando, quando o processo tava andando a historiadora [Leonídia Coelho] tava montando a história né, então aí que eu fiquei sabendo que a gente era remanescente que conheci a história e a gente começou a somar. (Entrevista com Jorlando Rocha, 31 anos, em 25.05.2013).

[...] quando eu já tava terminando o ensino médio que a gente descobriu que era quilombola, aí na escola eu era chamada pra desfilhar, representar comunidade sempre eu ia. Então, isso pra mim, isso foi muito importante porque tipo a gente tava resgatando a história da gente, uma coisa que a gente não nem sabia que a gente era quilombola. (Entrevista com Rosângela Barros, 25 anos, em 03.05.2017).

A releitura da história, como se referiram Souza e Gusmão (2011), partiu da demanda específica que foi a luta pelo território, assim como para muitas outras comunidades quilombolas. No caso da comunidade pesquisada, a luta foi para permanecer na Ilha, por isso se organizaram em torno de uma associação quilombola, que começou a partir desse momento, segundo os interlocutores acima começou a aprendizagem do significado dos termos ‘quilombo’ e ‘quilombola’, como disse seu Henrique Barros Neto: “Eu não estava nem sabendo desse negócio de quilombola [...]”, ver-se-á mais à frente outras falas neste sentido.

Brandão, Dalt e Gouveia (2010) apresentam várias entrevistas realizadas em 2006 com lideranças quilombolas de diversas regiões do Brasil. Um dos assuntos abordados na pesquisa que realizaram foi sobre identidade e, naquele momento, muitas lideranças se referiam ao conceito de comunidade quilombola como somente advindo do passado, os autores citam também que, com o passar dos anos, foram ressignificando o termo, passando também a ver como uma possibilidade de auxiliá-los com suas demandas para ter a garantia da terra. Salientam, ainda, que as comunidades estão ressignificando os termos “quilombo” e “quilombola” para relacioná-los ao acesso a direitos garantidos a partir da Constituição Federal de 1988.

Essa categoria oficializada, jurídica, política e sociológica, criada na Constituição (1988), no seu Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, definiu quem são as “comunidades remanescentes de quilombo” e garantiu o direito à posse das terras ocupadas e/ou herdadas dos antepassados, a efetivação desse direito territorial continua sendo muito lenta, devido aos vários interesses econômicos, políticos e sociais envolvidos. Essa nova categoria, por assim dizer, reúne vários casos e situações diferenciadas encontradas por todo o Brasil ao longo desses

32 anos, desde a sua promulgação, demonstrando a diversidade de organização – social, político, religiosa, econômica e de acesso à terra – que os grupos sociais se formaram ao longo das décadas, passando a ter também e assumindo uma nova identidade dentro do cenário nacional.

Neste sentido, Valle (2012) argumenta que, para se pensar nas construções identitárias a partir do grupo étnico<sup>15</sup>, deve-se levar em consideração situações e contextos socioculturais etnograficamente descritas para que possam expressar casos específicos e, ao mesmo tempo, características que os aproximam. Para demonstrar tais situações e contextos, nas últimas décadas do século XX e passando para o início do século XXI, várias pesquisas e etnografias foram realizadas para demonstrar a diversidade de histórias, de trajetórias, de saberes e de vivências das atuais comunidades quilombolas nas várias regiões do país e vale ressaltar “[...] a necessidade de abordar as diferentes situações que cobriram a existência de terras de quilombos no Brasil.” (CHAGAS, 2001) em contraponto à visão reducionista da categoria “comunidade remanescente de quilombo”, definida no Art. 68 do ADCT, que reforça a conclusão da pesquisa de Brandão, Dalt e Gouveia (2010).

A identidade permite à pessoa a localizar-se dentro de dado sistema social e ser reconhecida e localizada por este. Ao se reconhecerem como quilombolas, inserem-se e são inseridos em um grupo social com características próprias, ora únicas, ora compartilháveis com outros grupos/comunidades quilombolas, com suas histórias, suas tradições, seus saberes, entre outras características, como disseram Souza e Gusmão (2011, p. 84) a identidade quilombola “[...] implicou uma releitura da trajetória do negro no Brasil, que já não é visto apenas sob o viés da subalternidade, e, sim, como sujeito que buscou formas de resistir à opressão e ainda luta pelo fim da desigualdade racial, do preconceito e da discriminação.”. Portanto, assumir essa identidade também passa pelo processo de apreender o que é ser quilombola:

A gente vem trabalhando, resgatando a história mesmo né, o que é e como que aconteceu desde Zumbi. Então, a gente vem trabalhando nos encontros né, que a gente tem, nas reuniões, a gente vem sempre trabalhando nisso, o resgate da história [...] (Entrevista com Jorlando Rocha, 31 anos, em 25.05.2013).

Eu nem sabia. Aí disseram é quilombola, é quilombola. E eu sem saber o que era quilombola. Eu num vou mintir, porque eu num sabia mermo, sabe? E aí a depois que eu vim saber que diz que quilombola é descendente de escravo. Aí é que eu fui saber o que é [...] Ele tinha sido escravo o meu avô, escravo. O Henrique Julião Barros. (Entrevista com Pedro Sobrinho, 69 anos, em 23.05.2013).

Na reunião foi falado que nós era quilombola no mesmo, aí os parente que não sabia, eles ficaram ciente da história e tamos todos cientes. A primeira reunião foi na praia ajuntou muita gente. [...] Teve a reunião da família duas vezes [2011 e 2012]. Lá na rua também teve a reunião da família, dos amigos. (Entrevista com Salvador Barros, 77 anos, em 23.05.2013).

15 Grupos étnicos são tratados aqui na perspectiva de que são “[...] formas organizacionais estabelecidas por meio de fronteiras (étnicas) operadas por princípios de inclusão e exclusão de membros, como verificado por Barth (1969) e Roberto Cardoso de Oliveira (1976).” (VALLE, 2012, p. 89).

Nas entrevistas realizadas durante o primeiro trabalho de campo em 2013, é possível observar pelas respostas obtidas como foi o início do processo de conhecimento da identidade quilombola e as etapas realizadas dentro da Comunidade com as reuniões, as conversas e os encontros de família, atingindo a todos (crianças, jovens, adultos e idosos), envolvendo tanto os parentes quanto os amigos, como disse seu Salvador. Através das reuniões e dos encontros de família, é lembrado a história da chegada dos antepassados que foram escravizados e levados à região, como pagamento de uma dívida que o senhor de escravo possuía. Ao lembrarem, estão mobilizando símbolos importantes da sua história e da sua identidade, como disse Arruti (1997, p. 27), fazendo com que se estabeleça “[...] uma nova relação com o passado” e essa mobilização é feita pelos próprios quilombolas por meio da sua associação, que assume o papel de tratar desse assunto dentro do encontro de família e das reuniões, em que os mais velhos da Comunidade também falam, lembrando do passado, de suas vivências desde a infância na Ilha até o momento atual.

Seu Salvador lembrou que a primeira reunião de família foi na praia, em 2011, isso é um indicativo que aconteceu durante o mês de julho, período de praias na região, momento em que muitas pessoas da cidade que estão fora do município voltam para “curtir as praias do Araguaia e rever a família”, como se costuma ouvir na região. Seu Salvador menciona ainda que: “Lá na rua também teve uma reunião da família, dos amigos.”, isso foi em 2012 e “lá na rua” significa que a reunião aconteceu na cidade, no salão paroquial da igreja matriz, onde participaram também os amigos que moram na sede do município.

Na Comunidade Ilha de São Vicente, o trabalho de valorização da identidade quilombola pelos jovens mobiliza um novo significado para assumir essa identidade, que é a possibilidade de acesso às políticas públicas específicas para os remanescentes de quilombo na área da educação e também a luta para garantir o direito à terra de seus antepassados. As jovens lideranças fazem reuniões entre eles, participam de formação, vão em outras comunidades quilombolas para trocar experiências.

Outras falas são importantes neste momento porque trazem novos elementos sobre a concepção de ser quilombola na Comunidade Ilha de São Vicente:

Quilombola é porque, eu entendo assim, esse povo que foram escravo que botam esse nome de quilombola, não é só nós não, tem muito por o mundo afora dos escravos. Aí ponho esse nome de quilombola [...] Eu não me dei mal com esse nome não, aceitei de gosto, os quilombolas. (Entrevista com Maria Batista, 85 anos, em 27.05.2013).

Eu fiquei até sem saber o quê que era, a depois que eu ouvi que era do pessoal escravo, que nós tem vínculo com os escravo, que era meu bisavô, meu avô. Porque meu bisavô veio pra cá vendido, já me contaram essa história já. [...] proveniente de um livro que a minha prima [Benvinda Correa] têm [...] o livro tá lá na casa dela que conta essa história do meu bisavô, do meu avô. Tá tudo escrito no livro, tem no livro. (Entrevista com Vicença Barros, 78 anos, em 27.05.2013).

Eu fiquei assim porque eu não tinha conhecimento do caso, fiquei assim pensando “será que isso vai dar certo” [...] “vamos esperar pra ver o que vai acontecer”, mas aí depois teve um encontro aí na praia, o encontro de família, aí eu procurei os meninos [filhos] e perguntei se não queriam trabalhar e eles concordaram de vim [para a Ilha] [...] depois veio as meninas [filhas] [...] (Entrevista com Virgílio Rocha, 69 anos, em 23.05.2013).

Como observado acima, as falas dos mais velhos demonstram que no início houve dúvida sobre o que era ser quilombola, a dúvida inicial existiu por uma questão de desconhecimento do que isso significava e o que poderia acontecer com eles, como disse seu Virgílio, mas depois que ocorreu o encontro de família, onde foi tratado da história, do conflito territorial, do retorno das famílias para a ilha e a divisão em lotes, como será tratado mais à frente. Dona Maria, a interlocutora mais velha da Comunidade, disse que não tem só eles de quilombolas, que “tem muitos por o mundo afora”, porque a origem vem dos escravos. Dona Vicença conta a história que ouviu “proveniente de um livro que a minha prima têm”, ela se refere ao livro de Leônidas Duarte (1970), que pertencia à sua prima Benvinda, que morava em Araguatins e esse fato de pertencer a uma pessoa da família deu mais credibilidade ao livro e aos mais velhos da Comunidade confiança.

Durante as entrevistas realizadas no início da pesquisa, em 2013, foram ditas algumas vezes, pelos interlocutores, que havia pessoas da família que negavam ser quilombolas, no início do reconhecimento, enquanto comunidade quilombola. Os casos relatados foram de familiares: que moram e trabalham em outro estado, e que possuíam “uma terrinha” fora da Comunidade. Ao retornar à Comunidade em 2017, disseram à pesquisadora que um dos casos relatados passou a assumir a identidade quilombola, associou-se à associação quilombola e que participa das reuniões. Enquanto o outro “[...] acha que o povo mais pobre do mundo é quilombola” e, como ouvi dizerem na Comunidade, “querendo ou não, eles são.” (Anotação no diário de campo, julho/2017). Mas por que eles são reconhecidos e considerados pelos familiares como remanescentes quilombolas, se não assumem essa identidade? A resposta foi obtida durante o Encontro/Reunião de família em 2017:

[...] a identidade é uma coisa muito interessante né, e na realidade todo mundo que é remanescente é quilombola querendo ele ou não, mesmo que ele não assuma a identidade ele termina sendo remanescente **porque a reminiscência é que está no sangue.** (Fala de Fátima Barros durante o Encontro/Reunião de família em 30.07.2017. Grifo nosso).

Outro caso de mudança de perspectiva sobre se reconhecer quilombola foi relatado pelo presidente da Associação, em 2017, como pode ser lido abaixo:

[...] foi assim porque eu falei [em 2013] que não era quilombola porque eu não tinha conhecimento, eu não tinha conhecimento do processo né, como é que era o processo eu achava que fosse uma coisa assim, uma coisa assim do outro mundo né, uma coisa difícil, mas a depois quando eu ouvi contar a história eu compreendi [...] a história de quando os meus bisavós chegaram aqui na cidade como pagando aquela conta como escravo. Aí eu entendi que eu vinha

da mesma família e que eu tinha que assumir que eu era mesmo. (Entrevista com Miguel Barros, 61 anos, em 25.07.2017).

O interlocutor deixa claro essa mudança de perspectiva do “não conhecimento do processo”, ao saber da história e entender que “vinha da mesma família”, que tinha que assumir essa identidade porque ele faz parte da Família Barros. As atividades realizadas dentro da Comunidade desde 2011 são: contar a história da chegada dos antepassados como escravizados, de como as gerações seguintes viveram e vivem na ilha; rememorar as histórias dos mais velhos; mostrar os direitos que os quilombolas têm através da legislação em vigor; da união que as famílias devem ter para enfrentar o conflito territorial.

Autores como Rosy de Oliveira (2010); Brandão, Dalt e Gouveia (2010); Dias (2016), entre outros, constataram, por meio de pesquisas, que, em muitas comunidades quilombolas, os sentimentos em se descobrirem quilombolas foram variados, como: entre aqueles que desconheciam suas origens e ao descobrir aceitam e não aceitam; aqueles que tiveram reações de negação ao ser quilombola, porque o termo carrega o estigma da descendência escrava e de um passado trágico de exclusão e sofrimento; e outros que passaram a se autoafirmar como quilombola, assumindo esta identidade. Rosa (2013) explica que isso aconteceu devido ao processo de positivação da identidade quilombola, não sendo mais visto como um conceito estigmatizante.

Depois que a Comunidade se autorreconheceu como “remanescente de quilombo”, assumindo a identidade quilombola, passou a organizar o Encontro de Família como disseram vários interlocutores, planejado para acontecer anualmente, no intuito de “[...] fortalecer nossa luta, nossa organização” (Entrevista com Jorlando Rocha em 25.05.2013). Assim, reúne a família, fortalece os laços de parentesco e reciprocidade e trata da situação da Comunidade.

O primeiro Encontro foi em 2011 e aconteceu no mês de julho na praia do Noronha, “[...] o encontro é em julho, porque julho é um período de férias aonde muitas pessoas da nossa família que estão no Pará, que tão em Palmas, que estão espalhados aí, eles vem para cá, então em julho é o melhor período pra fazer o encontro” (Entrevista com Jorlando Rocha em 25.05.2013). Segundo seu Virgílio, “Ajunta os parente tudo, aí faz aquela despesa pra aquele encontro, aí reúne tudo, faz um almoço pra passar o dia” (Entrevista concedida em 23.05.2013). Para seu Pedro, “é muita gente, nós tem mais parente em Goiânia, Brasília, tem muitos parentes que não se conhece, por isso que é bom o encontro, que esse negócio do encontro vem muitos parentes e aí nesse dia eles se conhece, todo mundo” (Entrevista concedida em 24.07.2017).

O Encontro acontece tanto na Ilha quanto em Araguatins (como aconteceu em um ano), reunindo quem mora perto e quem mora longe. Os que moram longe se planejam com certa antecedência para estar presente no evento. Nesse momento, os laços de parentesco e reciprocidade são estreitados, vê-se os familiares, conhece-se os novos membros da família, há os diálogos entre os familiares sobre como está vida e outros assuntos. Assim, o Encontro de Família provoca uma “mobilização política em torno da identidade étnica e de seu território” (ROSA, 2013, p. 69).

De acordo com as informações obtidas durante o trabalho de campo, o Encontro está planejado para ser anual, mas algumas situações que acontecem na Comunidade fazem com que o Encontro não seja realizado da forma como planejado. Por exemplo, em 2018, com o



falecimento no início do mês de julho da dona Maria Barros Noronha, que, em maio desse ano, havia completado 90 anos. Outra situação foi em 2017, o Encontro foi transformado em reunião devido à falta de recursos financeiros.

O Encontro/Reunião de 2017 durou um dia – manhã e tarde – e aconteceu ao ar livre, em frente à casa de Beatriz Almeida, vice-presidente da Associação quilombola. Organizado embaixo das árvores, cuidadosamente decoradas, foram colocadas duas longas mesas, cadeiras em forma de semicírculo e redes foram armadas para os mais velhos e para as crianças pequenas. Sobre um tapete foram disponibilizados livros infantis da Biblioteca da Comunidade para que as crianças pudessem usar e levar para casa no final do dia.

O Encontro/Reunião foi conduzido pela secretária da Associação dos Remanescentes dos Quilombolas da Ilha de São Vicente, Fátima Barros. No início do Encontro/Reunião foi feita a leitura de um trecho da bíblia e uma oração, depois foi servido café da manhã, na sequência houve uma breve apresentação de todos os presentes (quilombolas e pesquisadores que realizam suas pesquisas na Comunidade). Após as apresentações pessoais, houve a exposição da pauta que tratou: do Cadastro Ambiental Quilombola no INCRA; das políticas afirmativas voltadas para a educação; dos novos integrantes e do pagamento das mensalidades para a Associação Quilombola; a história da Comunidade; as ameaças que a Comunidade tem sofrido nos últimos anos; das ações que estão sendo feitas na/para a Comunidade; planejamento para o próximo encontro de família.

Todos os pontos da pauta foram tratados e discutidos durante o Encontro/Reunião. Dois desses pontos serão apresentados e debatidos a seguir, qual seja: quem é considerado remanescente e quilombola na Comunidade Ilha de São Vicente? Quem tem direito a acessar as políticas públicas nas áreas de educação e infraestrutura direcionadas às comunidades quilombolas? Tais questões presenciadas durante o evento, também foram percebidas pela pesquisadora ao longo do trabalho e, passados quatro anos desde o primeiro momento de trabalho de campo, foi possível observar uma mudança de percepção sobre a identificação desses atores dentro da própria Comunidade. À medida que o trabalho de campo estava sendo realizado em 2017, um novo cenário começou a se delinear, fato que, antes, não tinha sido percebido pela pesquisadora, ou não demonstrado pela Comunidade, ou até mesmo até aquele momento não vivido/demandado por eles: a distinção entre quem é considerado quilombola e quem é considerado remanescente. A seguir, apresento tais concepções para a Comunidade e em que contexto elas são colocadas/apresentadas.

## **5.2 “Família grande, tantas pessoas, tantas opinião”<sup>16</sup>: Remanescentes e quilombolas – concepções e cenário**

Ao longo da pesquisa na Comunidade Remanescente de Quilombo Ilha de São Vicente, foi-se percebendo uma nova distinção interna sobre a definição de remanescente e de quilombola. A percepção de tal distinção foi aparecendo aos poucos tanto para a pesquisadora quanto

---

16 Entrevista com Virgílio Rocha, dia 01.05.2017.

para a Comunidade, tendo em vista que ainda é possível observar que, para muitas pessoas da Comunidade, tal distinção não faz diferença, como será tratado mais à frente. Maria José Santos (2014, p. 32-33, grifo do original) argumentou “[...] é comum escutar as expressões que identificam os habitantes dos quilombos como *quilombolas ou remanescentes*”, nesse caso, quando a autora se refere aos “habitantes dos quilombos” está tratando dos moradores das comunidades remanescentes de quilombos. E, ao tratar destas categorias, volta-se à discussão para as questões de identidade e de política tanto interna quanto externa ao grupo.

Assim, para dizer quem são considerados quilombolas e remanescentes serão apresentados fragmentos das entrevistas e do Encontro/Reunião de família, realizados em 2017. Trazer as falas dos interlocutores nos coloca em contato direto com suas concepções e práticas dentro da Comunidade. No primeiro momento, ver-se-á nas falas que as duas categorias são pensadas em conjunto:

[...] pensar identidade de um quilombola e a identidade de um remanescente, o princípio de ser quilombola pode ser de *autodeclaração*, de *autoafirmação*, mas acima de tudo ele *também é um princípio de vínculo de parentesco*, é um princípio que vem da ancestralidade, é um princípio que vem daquela árvore familiar. (Entrevista com Fátima Barros, 45 anos, em 02.05.2017, grifo nosso).

[...] ser quilombola, é aceitar né, porque sempre ninguém nunca assim, os remanescentes não sabiam se era né, mas aí quando passa a saber, eu acho que tem que aceitar né, porque uma coisa que vem lá dos pais da gente, dos parente dos pais da gente, os parentes da gente, não tem como a gente dizer porque *o sangue corre nas veias* né, aí tem que ser mesmo. (Entrevista com Miguel Barros, 61 anos, em 25.07.2017, grifo nosso).

Outro elemento a ser considerado a partir do que foi dito acima é que os *remanescentes* são as pessoas que fazem parte da família, mas não de todas as famílias, as pessoas da Família Barros, ligadas pelos laços de consanguinidade, como foi dito por uma das interlocutoras “[...] remanescente porque a reminiscência é que está no sangue”, reafirmado por outro interlocutor “o sangue corre nas veias”, descendentes de Julião Barros e Serafina Batista e do filho Henrique Julião Barros, que casou com Maria Batista Barros e que tiveram sete filhos. Hoje são sete gerações na Família Barros. Considera-se também a Família Noronha nesse processo de reconhecimento quilombola, porque, na história da Comunidade, o outro casal de escravizados que foram levados para a região como pagamento de uma dívida (DUARTE, 1970), juntamente com a Família Barros foi a Família Noronha e também porque houve casamentos entre as duas famílias. Outro ponto tratado nos fragmentos das entrevistas é a autoafirmação da identidade *remanescente* ligado ao parentesco e a questão de “que tem que aceitar”, porque é uma questão de pertencer à família.

Além do pertencimento pela consanguinidade, há outro ponto que se destaca que é o:

[...] *sentimento de ancestralidade*, necessário pro território continuar de pé, porque se fosse pra gente injetar gente na Ilha de São Vicente a gente se tornava assentamento [...] só quê que adianta eu ter um monte de gente que não se identifica com a história da família Barros, que não se identifica com a história da

família Noronha, que não sabe que os Noronha passaram, que não sabe que os Barros passaram, como é que eu trago uma pessoa pra cá e faça com que essa pessoa tenha o mesmo sentimento que eu tenho. (Fala de Fátima Barros durante o Encontro/Reunião de família em 30.07.2017, grifo nosso).

Nessa perspectiva, a consanguinidade, o parentesco, a autoafirmação e o sentimento de ancestralidade são partes constitutivas de um pertencimento para ser considerado *remanescente* e ter acesso a algumas políticas públicas, destaque para a área educacional, como será tratado a seguir. Passo a mostrar agora algumas falas que demonstram as concepções sobre quem são considerados *quilombolas*, nesta distinção tênue encontrada na Comunidade Ilha de São Vicente:

[...] os quilombolas são os remanescentes de escravo, tipo assim, às vezes, tem gente que pensa que quilombola é só pessoas negra, mas não. *Quilombola é do sangue, da família mesmo, dos antepassados.* [...] Como lá [na Comunidade] tem a família da minha mãe, eles são considerados como quilombola, mas eles *não são quilombolas de sangue* foi a própria associação que, que fez uma eleição e aprovou que eles se associasse, pra eles ser reconhecido e também porque *são beneficiados com os lotes [...], mas eles nem tem direito de acessar a bolsa permanência* (Entrevista com Rosângela Barros, 25 anos, em 03.05.2017, grifo nosso).

Eu me considero quilombola, eu me sinto quilombola né, *não sou remanescente, mas eu sou quilombola por causa da família*, por causa da tia Das Luz que é casada com o tio Salvador, porque fui criada aqui na Ilha [...] e nós participamos da associação (Entrevista com Beatriz Almeida, 27 anos, em 26.07.2017. Grifo nosso).

Esse momento atual, a diretoria [da associação] entende que todos nós somos quilombolas, nós nunca divergimos disso, uma coisa é certa *legalmente todos são quilombolas* (Fala de Fátima Barros durante o Encontro/Reunião de família em 30.07.2017, grifo nosso).

A partir dos trechos mencionados, pode-se perceber que a definição de quem é *quilombola* perpassa por questões de consideração, afinidade, participação na história recente da Comunidade e também fazer parte da associação. Observa-se, ainda, que, no primeiro trecho, está destacado “*não são quilombolas de sangue*”, fazendo referência à família extensa, como por exemplo: esposa/marido de remanescente e outras famílias que moram na Comunidade e não são consanguineamente da Família Barros. Como diz uma das interlocutoras: “eu me sinto quilombola [...] por causa da tia que é casada com o tio Salvador, porque fui criada aqui na Ilha [...] e nós participamos da associação”, esse sentimento de que faz parte da Comunidade, porque tem um vínculo de consanguinidade (com a tia), foi criada e tem lote/casa na Ilha, participa da associação quilombola são pontos considerados relevantes, quando se observa que “uma coisa é certa, legalmente todos são quilombolas”.

A percepção de tal distinção entre *quilombola* e *remanescente* se revelou em um cenário de indagação sobre quem tem direito a acessar as políticas públicas na área educacional, como referiu a interlocutora “[...] são beneficiados com os lotes [...], mas eles nem tem direito de

acessar a bolsa permanência”. Esse contexto de reconhecimento de quem tem direitos foi delimitado pela Associação e está direcionado aos remanescentes, isto é, àqueles com laços de consanguinidade que podem acessar tal política pública, como disse Fátima:

*Quem acessa são os descendentes consanguíneos e isso é uma determinação não das lideranças da comunidade, mas isso é uma determinação coletiva do estatuto da associação que tem essa visão e possui essa leitura e a partir daí, é isso que a gente vem estabelecendo. Por exemplo, um enteado do meu primo me perguntou o que ele faria para acessar [a bolsa permanência] e eu expliquei pra ele, que o acesso é mesmo especificamente dos remanescentes e ele não se enquadraria nos remanescente porque ele é só enteado e não é filho do remanescente. Ou pelo menos numa situação daquele remanescente que foi adotado que carrega o sobrenome ele ainda consegue se enquadrar, mas fora isso ele já não consegue se enquadrar. (Entrevista concedida em 02.05.2017, grifo nosso).*

Essa delimitação de direitos dentro da Comunidade também provoca preocupação, como diz a mesma interlocutora:

*Eu me preocupo que a gente se divide por causa de uma política, eu acho que a gente não pode [...]. Remanescente tem de direito e o quê que o não remanescente que é quilombola, o não remanescente tem de direito [...], a gente não pode se dividir, a gente não pode se enfraquecer [...]. Essa história é dos remanescentes, essa história é dos quilombolas, que mesmo não sendo remanescente se assume como tal e faz a luta junto. (Encontro/Reunião de família em 30.07.2017, grifo nosso).*

Essa distinção de quem é quilombola, mas não é considerado remanescente, foi observado no contexto já citado de acesso às políticas públicas voltadas à educação que ainda provoca dúvidas e questionamentos, como este:

*Eu ainda quero entender o porquê que eu não tenho esse direito, porque eu acho que quem me dá esse direito são eles que são remanescentes [...], assim eu tô numa comunidade e todo mundo tem que se unir né, porque comunidade é isso, comunidade não é só uma pessoa [...] é família. E a partir do momento que a minha tia casou com o tio que é quilombola, ela já tem esse direito e a família dela também porque está aqui na luta [...] (Entrevista com Beatriz Almeida, 27 anos, em 26.07.2017, grifo nosso).*

Um elemento a mais para reflexão é que, além de ser da família, ter o mesmo sangue, fazer parte de uma comunidade, as pessoas têm que estar na luta. Luta pelo quê? Pelos direitos garantidos aos quilombolas, ou como na Comunidade se definiu, aos remanescentes. Esse ato de lutar está associado também àqueles que estão morando fora da Comunidade, como se pode ler, a seguir, nos trechos de fala da Fátima Barros durante duas atividades distintas feitas na Comunidade que reuniu tanto remanescentes e quilombolas, quanto pessoas externas/convidadas a participarem dos eventos:

Então assim, nós temos *vários familiares em todos os locais* e todo Barros e todo Noronha que faz parte dessa família independente dele está aqui nesse território ou não, a gente faz questão de dizer, eles são remanescentes quilombolas, eles são quilombolas, eles fazem parte dessa história. Então, a gente tem pessoas que está aqui, que também está na luta direta e tem pessoas que estão fora, e estão na luta direta e tem alguns que estão indiretamente, mas querendo ou não, o *sangue que corre é o sangue dos Barros, o sangue dos Noronha e é isso que a gente referenda*. (Reunião na Comunidade quilombola Ilha de São Vicente que aconteceu no dia do festejo de N. S. do Rosário em 12.10.2017, grifo nosso).

[...] essa história é dos remanescente, essa história é dos quilombola, que *mesmo não sendo remanescente se assume como tal e faz a luta junto* [sic] (Encontro/ Reunião de família em 30.07.2017, grifo nosso)

Essa forma de reconhecimento enquanto *quilombola e remanescente* acontecem no âmbito interno da Comunidade Ilha de São Vicente, por mais que essas distinções ainda não estejam de forma tão clara e definitiva para todos da Comunidade. Externamente assumem a nomenclatura oficial, remanescentes de quilombo ou quilombola, e, internamente, fazem tais distinções que acabam refletindo nas ações daqueles que acessam e não acessam as políticas afirmativas.

Foi observado ainda que, mesmo que migrem para outras cidades em busca de trabalho, de estudo ou porque casaram, não deixam de fazer parte da Comunidade. Como identificaram também Marcon e Bomfim (2016), em pesquisa realizada na Comunidade quilombola Luziense, localizada no litoral Sul do estado de Sergipe:

O critério de nascer e de morar na comunidade é o mais recorrente quando eles definem quem faz parte desta coletividade, mas é interessante ressaltar que não é exclusivamente o morar na localidade. Existem razões ponderáveis entre morar e ser aceito como membro da comunidade que passam por outros critérios como as alianças e o parentesco, bem como o convívio e a empatia coletiva. (MARCON; BOMFIM, 2016, p. 148).

Na Comunidade Remanescente de Quilombo Ilha de São Vicente, a identidade quilombola incorporada é resultado das experiências cotidianas e da assimilação memorial dos que os antecederam, da história da família, das primeiras gerações que foram levadas à região escravizadas, Mas esse reconhecimento não é unânime nem dentro e nem fora da Comunidade.

Dentro da Comunidade há alguns familiares que não se identificam como quilombola, como apresentado no item anterior deste capítulo, como disse uma das interlocutoras à frente “[...] mesmo que ele não assuma a identidade ele termina sendo remanescente porque a reminiscência é que está no sangue”. Nessa e em outras falas, o sangue aparece como sendo o elemento que denota pertencimento a uma família, no caso da Comunidade Ilha de São Vicente a identidade remanescente é transmitida pelo sangue, nesta perspectiva Reesink (1999, p. 195) diz que a “[...] identidade naturalizada pelo sangue se articula com raça, o nome da família, consanguinidade, afinidade e a noção de pessoa”.

O sangue seria a substância transmissora de elementos que qualificaria uma pessoa a fazer parte da família, “[...] é o sangue da família que faz a pessoa já moralmente constituída quando nasce: uma ‘natureza de família’” (REESINK, 1999, p. 195), mas há também outro elemento que faz com que uma pessoa seja considerada remanescente, esse elemento é o sobrenome, mas até mesmo esse elemento é relativo, porque foi observado que algumas pessoas tendo o mesmo sobrenome não conseguem acessar tais direitos no âmbito educacional. Nesse sentido, deve-se reconhecer que há conflitos e tensões entre famílias que formam uma comunidade como encontrado, por exemplo, em: Valdélío Silva (2016) no estudo sobre os quilombolas do médio São Francisco na Bahia; e Lourenço (2016) na sua pesquisa nas comunidades quilombolas de Chapada dos Guimarães, Mato Grosso, segundo Honneth, o conflito permeia “[...] todas as buscas por reconhecimento, mas também fica patente que o que perpassa a construção identitárias e o próprio reconhecimento são as interações sociais” (2003 *apud* DIAS, 2016, p. 46).

Valdélío Silva (2016, p. 31), ao tratar da solidariedade e conflito na formação dos territórios quilombolas do médio São Francisco, disse que, além da solidariedade entre os negros nessa área que resistiram à escravidão e a pós-abolição, hoje acontece a luta contra fazendeiros e grileiros de terras, que, segundo o autor, os conflitos “[...] são, aliás, inevitáveis na vida social de qualquer grupo”.

Ao referir que não é unânime o reconhecimento quilombola fora da Comunidade, o ponto de referência é a cidade de Araguatins. Durante o trabalho de campo realizado em abril/2017, ao conversar com algumas pessoas da cidade que não reconhecem a Comunidade como quilombola por considerar recente: “[...] morei a vida inteira em Araguatins e nunca soube que eles eram quilombola, vieram com isso desde quando aconteceu o problema com eles de ser expulso.” Em outro momento disseram: “Nunca tinha ouvido essa história de quilombola. Se fosse a gente tinha ouvido antes, né?” (Anotação no diário de campo, abril/2017). Nessas falas, observa-se o momento em que a história e a identidade quilombola começam a ser tratadas tanto na Comunidade quanto na cidade. Segundo uma das interlocutoras, “[...] a cidade, as escolas tipo assim, depois que a gente foi reconhecido foi bem mais divulgado, as escolas já conhecem bem mais a gente, mas tem pessoas mesmo na cidade que não sabe aonde fica a comunidade, não sabe quem são quilombola” (Entrevista com Rosângela Barros em 03.05.2017). Em outra entrevista um interlocutor disse:

[...] por uma parte tem pessoas que conhece bem a realidade da gente, da comunidade, agora tem umas que assim não acredita na nossa história [...] Tem muitas pessoas que ainda não acredita na história da gente, pois é, a gente conta como foi que conseguiu tá aqui nesse território, que vem dos ancestrais, das pessoas antigas que residiu aqui (Entrevista com Domingo William de Sousa Barros em 30.04.2017).

Quando a interlocutora diz: “a gente foi reconhecido foi bem mais divulgado”, se refere as várias escolas e faculdades do município e da região que já foram à Comunidade. Então, dizer que não existe comunidade quilombola na região é uma tentativa de invisibilizá-los na sociedade e de não os reconhecer como grupo detentor de direitos. Esse cenário também foi encontrado por Freitas (2011) na Comunidade quilombola Pé do Morro, Aragominas-Tocantins. Sobre a invisibilidade Bárbara Souza (2016, p. 90) afirmou: “A dimensão da invisibilidade das comunidades

quilombolas como fato do presente na construção da identidade nacional é marcante. Expressa o histórico silenciamento dos espaços não hegemônicos no país. Exemplo disso é a demora no reconhecimento das terras coletivas ocupadas pelas comunidades”.

Quando as comunidades negras rurais e urbanas assumem a identidade quilombola atribuem a si mesmas elementos de pertença, que fazem com que façam parte de uma comunidade e, partindo de suas concepções de quem são os quilombolas e no caso em questão, quem são os remanescentes. Nas entrevistas realizadas com os interlocutores na Comunidade Ilha de São Vicente em 2013, 2014 e 2017, quando convidados a dizer sobre o que mudou ao assumirem a identidade quilombola, será visto por meio de seis fragmentos de entrevistas feitas ao longo desses anos, as percepções das mudanças ocorridas:

Depois que nós passamo pra cá tudo mudou e ficou bom porque nós já tem o conhecimento o que é o quilombola, só que as coisa ainda num veio pra nós. Tirando de algum binifício dessa cesta [básica]. [...] foi muito bom saber, porque isso aí já é o governo tomando as providência e a gente acredita qui [...] tudo vai acontecer pra nós. Vem umas coisa melhor pra nós aqui, vai vim sim. (Entrevista com Pedro Sobrinho, 69 anos, em 23.05.2013).

A melhora mais é porque antes a gente num tinha onde plantar um pé de batata, um pé de banana. (Entrevista com Virgílio Rocha, 69 anos, em 23.05.2013).

Melhorou um pouco né, porque eu vejo assim, antes de ser quilombo parece que o negócio tava andando assim meio devagar, a depois que passou a ser quilombo eu senti que andou melhor né. [...] criou a associação, logo o povo do governo vieram aqui né, logo que aconteceu o conflito que soube que era quilombo, começou a andar gente aqui [...] (Entrevista com Miguel Batista Barros, 57 anos, em 23.05.2013).

Amelhorou assim, proque a gente já pode prantar um pé de mandioca pra ter pra fazer um beiju, pra cozinhar pra cumer. E depois do dispejo, melhorou mais assim, depois de dois ano pra cá. Porque eles [o fazendeiro] largaro de soltar os animal [...], que isso daqui [ela aponta para a área que faz roça] eles soltava os animal. (Entrevista com Maria da Luz, 53 anos, em 08.04.2014).

Melhorou muito as coisas aqui que num tinha que hoje em dia tá tendo já, pois é. [...] Assim, dos pessoal vim fazer visita, nós aqui melhorou muito, porque a gente tem recebido muita visita mesmo. Vem o pessoal do professor e aluno de fora, do Instituto [IFTO-Araguatins], tudo já vieram também visitar nós, pois é, e aí vai melhorando cada vez mais. (Entrevista com Salvador Batista Barros, 77 anos, em 12.04.2017).

Assim ser quilombola acho que uma parte ficou melhor porque a gente consegue até as coisas mais fácil, certo que tem alguma dificuldade só que antes a dificuldade era pior do que agora. Agora tá bem melhor pra a gente conseguir alguma coisa, coloca como quilombola pra entrar na universidade [...] a questão de

médico é mais fácil da gente consultar porque antes era a maior dificuldade. (Entrevista com Rosângela Barros, 25 anos, em 03.05.2017).

Observa-se, diante dos seis fragmentos das entrevistas realizadas com os interlocutores da Comunidade, que todos dizem que suas vidas melhoraram quando assumiram a identidade quilombola, e cada um destaca, pelo menos, um elemento de melhoria: como o recebimento de cestas básicas (que receberam por um curto período de tempo); ter um local para plantar e realizar o plantio de forma tranquila, sem a ameaça de ter os animais (gado e cavalo) do fazendeiro comendo e pisando na plantação; receber visitantes (das escolas e faculdades da região); ter acesso à universidade e a consultas médicas. Segundo Cardoso de Oliveira (2006, p. 53), essa ideia de ganho material é apenas uma dimensão, porque a “[...] luta [é] também pela cidadania, que poderia ser traduzida por busca de respeitabilidade a si mesmo, de seus valores e de suas formas de ver o mundo”.

Essas perspectivas sobre quem é quilombola e quem é remanescente demonstram uma forma de organização do grupo diante de novos cenários que vão surgindo e como eles vão reagindo a essas situações. A diferença entre os atores dentro da Comunidade apareceu no questionamento sobre o acesso às ações afirmativas voltadas à educação e não aos outros direitos como, por exemplo, o territorial e o de infraestrutura.

### **5.3 “Nós existimos sim e estamos em guerra pelo nosso território”: considerações sobre território, territorialidade e a organização territorial da Comunidade**

Com essa frase, Fátima Barros (Entrevista concedida no dia 02.05.2017) demonstra o quanto os temas território, territorialidade e identidade são indissociáveis para as Comunidades quilombolas, pois envolvem questões como: as estratégias de reprodução social; a concepção das relações com a natureza; o direito de uso e usufruto dos recursos naturais e as formas de produção. O processo de territorialização não trata da visão sobre um território fixo e delimitado, mas sim da forma como o território é pensado, os recursos utilizados e os significados simbólicos produzidos.

Segundo Eliane O’Dwyer (2010a, p. 47), a ideia de espaço territorial no âmbito da Antropologia não é estranha, porque procura relacioná-lo com a existência de outros espaços como: “o social, de trocas, colonial e pós-colonial, do Estado-nação, linguísticos, culturais e religiosos”, portanto, um lugar simbólico, de lutas, de direitos e de poder.

Diante de tal argumento, Paul E. Little (2002) define territorialidade como sendo “[...] o esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu ‘território’” (Op. cit., p. 3) e complementa que há uma “[...] multiplicidade de expressões, o que produz um leque muito amplo de tipos de territórios, cada um com suas particularidades socioculturais.” (Op. cit., p. 4). No caso da Comunidade Ilha de São Vicente, a territorialidade é marcada pelas relações com o território através do conhecimento de toda Ilha – lagos, varjões, área boa para plantar, áreas



degradadas, outras “propriedades” de não quilombolas dentro da Ilha; e conhecem a flora e a fauna da região, nomeiam seus lotes, sabem a localização das antigas e novas casas e roças.

Cardoso de Oliveira (2006, p. 24) argumenta que “[...] o fenômeno da territorialidade (pode estar) em conexão com o da identidade étnica”. Dessa forma, pode-se considerar que as questões da territorialidade e etnicidade estão relacionadas entre si, como diz O’Dwyer (2010a), a etnicidade pode ser vista como processo social no qual grupos orientam as ações para várias questões, entre elas para o reconhecimento territorial. Seguindo esse argumento, Haesbaert (1999, p. 178-179) observa que:

A identidade social é também uma identidade territorial quando o referente central para a construção desta identidade parte ou transpassa o território. Território que pode ser percebido em suas múltiplas perspectivas, desde aquela que de uma paisagem como espaço cotidiano, vivido, que simboliza uma comunidade – até um recorte geográfico mais amplo, ou em tese mais abstrato como o Estado nação.

Autores como Leite (2000); Cardoso de Oliveira (2006), O’Dwyer (2010b), A. W. Almeida (2009; 2011), Bárbara Souza (2016), entre outros, demonstraram a importância do território para as comunidades quilombolas, como parte fundamental de quem são, porque nele há histórias, experiências e vivências individuais e coletivas, naquele espaço comum, onde o passado, o presente e o futuro se imbricam. Assim, a territorialidade perpassa pela concepção que o grupo social tem sobre o local onde vive, além de compreender a história da família, da Comunidade, de como era a vida na Ilha de São Vicente e as relações sociais, econômicas, religiosas e de parentesco estabelecidas na região (DOMINGUES-LOPES, 2014). A Família Barros foi a primeira a morar na Ilha, onde produziu para o seu sustento e estabeleceu relações com os parentes que foram morar “no lado do Pará” e com os moradores de Araguatins - Tocantins, essas relações sociais, assim como a mudança de membros da família saindo da Ilha para morar em Araguatins e em outras cidades, marca um movimento de idas e vindas, isto é, de pertencimento ao local, de sentir saudades da Ilha, da família, mas que não estão morando lá por vários motivos, dentre eles: a falta de infraestrutura, o conflito territorial e a busca “por uma vida melhor”, conforme uma das interlocutoras.

O sentimento de pertença a um lugar mostra sua ligação com aquele lugar, no caso das comunidades quilombolas, constitui-se em territorialidade, como disse anteriormente Little (2002). No caso da Comunidade quilombola Ilha de São Vicente, o retorno das famílias para a pequena parcela de terra onde estão atualmente dentro na Ilha foi no sentido de levar apoio ao seu Salvador, logo depois do despejo e o início da luta pelo território quilombola.

Em um primeiro momento, pode-se pensar o território somente ligado ao espaço físico das sociedades, mas, no caso das comunidades quilombolas e indígenas, amplia-se a discussão para territorialidades, onde estão vinculadas questões culturais, históricas e sociais do grupo que habita aquele território (SOUZA, 2016).

O’Dwyer (2010b, p. 42) diz que a territorialidade das comunidades quilombolas “[...] não é feita em termos de lotes individuais, predominando seu uso comum [...]” e cada comunidade se caracteriza de uma forma, acentuando mais um elemento que outros, onde é possível ver

os laços de parentesco e vizinhança, as relações de solidariedade e reciprocidade. No caso da Comunidade quilombola Ilha de São Vicente, que está restrita a 1,3% da Ilha, que corresponde a 32,5 hectares, há lotes individuais e familiares, esta foi a forma encontrada para organizar o território após o despejo do seu Salvador e família (DOMINGUES-LOPES, 2014).

Durante o primeiro trabalho de campo, entrevistei Jorlando Ferreira Rocha, uma das lideranças quilombolas que ajudou a pensar essa nova configuração da Comunidade:

[...] era pra criar mais esse senso de organização, de família né, criar a proximidade da família, a gente viu que era preciso tá aqui junto com o tio Salvador fortalecendo pra que ele não corresse tanto risco até mesmo de ameaça né. Porque assim, como ele era visto quase só aqui dentro o risco pra ele ficaria maior, então, a gente falou “é preciso que a gente vá pra lá, pra somar com ele, né”. Então aí a gente conversou e aí algumas pessoas inicialmente pra fundar a associação era um número pequeno de pessoas e a gente criou associação e falou “agora a gente precisa ir pra lá”. E aí começou né. (Entrevista no dia 25.05.2013).

Depois da associação criada e a Comunidade reconhecida pela Fundação Palmares como quilombola, a área da Comunidade foi dividida em lotes com o objetivo das famílias ocuparem o território onde ficaram limitados e, para isso, mobilizaram toda Família Barros. O seu Salvador e sua família continuaram na mesma área onde já estavam antes do despejo, assim como o seu Pedro também continuou onde estava, isto é, na mesma área das antigas casas da Comunidade. A distância entre estas duas casas é de, aproximadamente, 1.500 metros (DOMINGUES-LOPES, 2014), e essa área foi dividida em lotes desde a casa do seu Salvador até depois da casa do seu Pedro, indo até à cerca de arame farpado, que marca o limite da Comunidade com uma “propriedade” não quilombola.

As referências materiais e históricas indicadas pelos quilombolas dentro da Comunidade foram: a antiga área de moradia de José Henrique Barros – pai de seu Salvador – onde hoje é a casa do seu Pedro; o cajueiro e as macaúbas que ficam próximas, assim como o porto. Em trabalho de campo realizado em 2017, o seu Pedro informou que o cajueiro morreu e tiveram que cortá-lo. No lugar foi plantada uma mangueira.

Seu Salvador e dona Maria da Luz disseram que foi feita uma reunião na Comunidade, para explicar a seguinte questão levantada pela dona Maria da Luz: “Quem tem sua família, quem tem os lote [...] tem que agasalhar um filho, agasalhar no seu lote, praque não tem mais como dar mais pra ninguém, agora não”. E seu Salvador completou: “Já tá muito imprensado” (Entrevista concedida no dia 12.04.2017). Quando a pesquisadora retornou à Ilha, em 2017, pôde observar uma nova casa no lote de seu Salvador e dona Maria da Luz, pertencente a um de seus filhos, uma casa de alvenaria próximo à beira do rio.

Com as falas anteriores dos interlocutores, constata-se que estão se referindo à situação de que há mais famílias quilombolas do que lotes acessíveis para todos. Nesse sentido, as famílias estão se reunindo, como disseram, em “grupos de famílias”, isto é, quando há várias pessoas da mesma família no mesmo lote. No momento da divisão em lotes, as famílias que fizeram parte foram da Família Barros com os casamentos acontecendo e as gerações se formando, tem-se

as famílias: Barros Rocha; Souza Barros; Carvalho Barros; Silva Barros; Noronha Barros e Ferreira Rocha.

Logo depois da divisão em lotes e da conversa sobre a necessidade de ir morar na Ilha para “[...] criar mais esse senso de organização, de família, criar a proximidade da família a gente viu que era preciso tá aqui junto com o tio Salvador fortalecendo pra que ele não corresse tanto risco até mesmo de ameaça.” (Entrevista com Jorlando Rocha, no dia 25.05.2013). Portanto, quando a família foi chamada para efetivar a Comunidade, o primeiro a construir casa foi seu Virgílio Barros Rocha (primo do seu Salvador), que plantou roça e depois chamou seus filhos, que também construíram suas casas e cada um ficou com um lote diferente, um do lado do outro (DOMINGUES-LOPES, 2014).

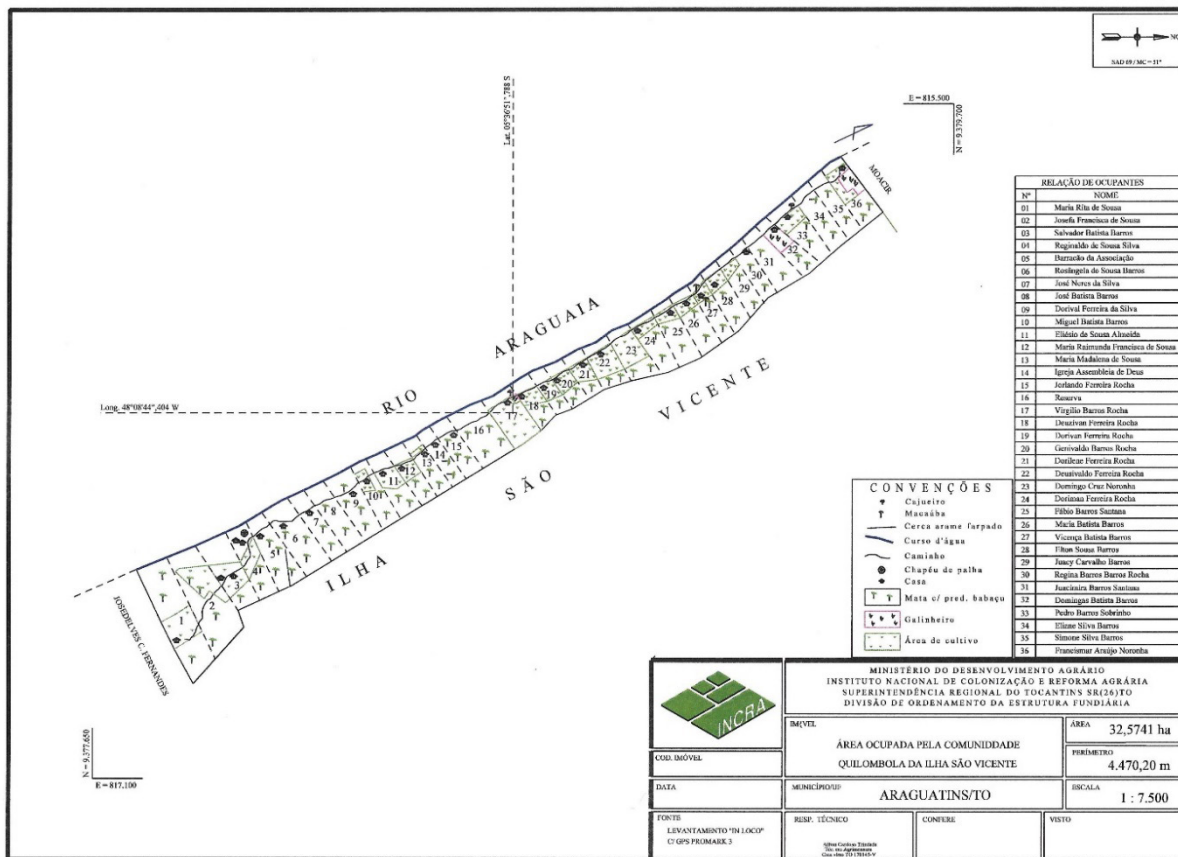
Um dos critérios da escolha dos lotes dito à pesquisadora foi a proximidade:

Então, como que foi a questão da escolha do lote, como os filhos do tio Virgílio é por proximidade né, eles ficaram próximo do tio Virgílio [...] como a gente percebeu que tinha uma demanda muito grande de lote, todo mundo querendo, aí pra não ficar desorganizado, aí o que foi eu falei: ‘ó! é melhor que cada um se aproxime e fique perto de quem tem uma melhor relação’ [...] por proximidade familiar, filho, primo mais próximo, então assim que a gente se organizou. (Entrevista com Jorlando Ferreira Rocha no dia 25.05.2013).

Em 2013 e 2014, observou-se que havia lotes que não tinham casas construídas e, naquele momento, foi dito que um dos critérios para continuar com o lote era a construção da casa, que podia ser feita com qualquer matéria-prima. Informaram-me ainda que a não construção das casas nos lotes significava que podia haver mudança, isto é, passar para outro membro da família que quisesse construir uma casa (DOMINGUES-LOPES, 2014). Em 2017, alguns lotes continuavam sem casa, já outros que possuíam casas construídas não haviam mais, devido à deterioração das matérias-primas utilizadas, como a palha de babaçu. E outros lotes ainda mudaram de família.

A área onde a Comunidade está dentro da Ilha de São Vicente foi dividida em 36 lotes, sendo 34 individuais/familiares e 2 lotes de áreas comuns, que são: o lote da reserva ambiental e o lote da Associação com o barracão, onde acontecem as reuniões, as festas, as celebrações, os festejos e os encontros (Mapa 4). A área onde estão é pequena para que todas as famílias possam morar, plantar e criar seus animais de pequeno porte. Em cada lote pode haver uma ou mais famílias (irmãos; pais e filha/os; tia/o e sobrinha/os) reunidas. Essa forma de organização em lotes, em que não há separação por cercas, mas sabe-se onde começa e acaba um lote, é uma das características das comunidades negras rurais, onde há áreas comuns de uso e as áreas de cada família (ALMEIDA, A. W., 2011). Entre 2014 e 2017, houve mudanças nas pessoas responsáveis pelos lotes e novos compartilhamentos foram estabelecidos.

Mapa 4 – Área da Comunidade quilombola Ilha de São Vicente que foi dividida em lotes



Fonte: DOMINGUES-LOPES, 2014, p. 22

Esse mapa foi utilizado no RTID da Comunidade, por isso, é possível observar: a lista com os nomes das pessoas responsáveis pelos lotes em 2013/2014; a sinalização dos pontos de referências históricas como as palmeiras de macaúba no lote da dona Vicença (lote 27), o cajueiro no lote do seu Pedro (lote 33); os galinheiros nos lotes da dona Dominga e Francismar (lotes 32 e 36, respectivamente). É possível ver ainda: (i) o local das casas, o caminho que interliga as casas da Comunidade, iniciando na casa da dona Josefa (lote 1) e terminando na casa do Francismar (lote 36); (ii) as áreas de cultivo; (iii) área de mata com predomínio de palmeiras de babaçu; e (iv) nas extremidades vê-se a sinalização da cerca de arame farpado que delimita a área da Comunidade.

Em cada lote pode ter uma ou mais famílias, como é o caso do lote do Jorlando, que divide com sua irmã, ou do Elton, que compartilha com os pais, e do Juacy, com suas irmãs (DOMINGUES-LOPES, 2014). Em 2017, foram identificadas novas pessoas nos lotes e outros casos de compartilhamento de lotes como, por exemplo, o de uma tia que, quando assumiu um lote, chamou cinco sobrinhos para compartilhar; outro caso foi um irmão que convidou o outro irmão para dividirem o mesmo lote, formando um total de sete mudança nas pessoas responsáveis pelos lotes. Os motivos das mudanças foram falecimento, desistência e troca entre as pessoas responsáveis pelos lotes, o que demonstra a possibilidade de troca para que um lote não fique “sem ninguém”, isto é, que não fique sem uma pessoa responsável para tomar conta. Foi-nos dito

que essas mudanças formalmente devem passar pela Associação, mas também pode ser tratado entre as partes interessadas e comunicar à Associação e a Comunidade.

Em 2013 e 2014, durante a elaboração do RTID foram cadastradas no INCRA 48 famílias entre as que moram na Ilha de São Vicente e as que moram em Araguatins. Figuerêdo (2017) registrou 10 famílias, morando na Comunidade, e 26, morando em Araguatins. Essa variação no número de famílias demonstra que muitos que estavam, em 2014, na Comunidade, no período de três anos, tiveram de se mudar até mesmo do município de Araguatins para procurar emprego em outros lugares, como em Marabá no Pará, na tentativa de melhorar as condições de vida de suas famílias. Essa mudança não significa rompimento com os laços familiares com aqueles que ficaram na Comunidade. Durante as entrevistas com seu Salvador, seu Pedro e seu Virgílio disseram sobre a necessidade de sair do território para conseguir emprego e sustentar as famílias, porque, na Ilha, segundo os interlocutores, “não tem condições de sustento”.

Jean Silva (2018, p. 44) analisou a política pública de assistência social na Comunidade quilombola Ilha de São Vicente e identificou também tais questões:

Os quilombolas vivenciam situações de desproteção social mediante aos mais diversos fatores: sofrem pela falta de informação; [...] são pessoas [...] com rendimentos baixos; pouca escolaridade; possuem dificuldades de inserção no mercado de trabalho.

No RTID da Comunidade (DOMINGUES-LOPES, 2014), essa mobilidade entre o número de famílias que moravam efetivamente na Ilha foi observada e os motivos elencados foram: (i) casamentos com pessoas das cidades próximas e decidem morar com seu cônjuge em um novo lugar; (ii) a procura por oportunidade de trabalho/emprego; mas, dentre os motivos destaca-se (iii) a falta de infraestrutura dentro da Ilha e (iv) o conflito territorial, que, devido a essa situação, muitas famílias que têm casa na cidade de Araguatins, fazem o traslado entre a Ilha e a cidade com mais frequência.

Para os remanescentes de quilombo da Comunidade Ilha de São Vicente, morar em outro lugar não significa deixar de ser remanescente e nem quilombola, porque os laços de parentesco não são perdidos, as redes de reciprocidade intra e extraterritoriais permanecem de forma contínua, pois, quando os que moram na Ilha precisam ir até Araguatins ou ao distrito de São Raimundo-Pará, para tratar de assuntos como ir ao banco, ao posto de saúde, fazer compras no mercado ou na feira, vender alguns de seus produtos entre outros assuntos, encontram nessas cidades as casas dos parentes, onde podem se hospedar, caso haja necessidade de ficar alguns dias; e vice-versa: quando os que moram na cidade vão à Ilha, seja para os festejos religiosos, as reuniões, os encontros de família e mesmo para passear durante o período de praia ficam nas casas dos parentes (DOMINGUES-LOPES, 2014).

Os laços de pertencimento estabelecidos na Comunidade envolvem questões relacionadas à família e à territorialidade, que é a Ilha de São Vicente, demonstrando que estão imbricados. Segundo os critérios adotados pela própria Comunidade, o pertencimento é pelo vínculo de sangue, que é adquirido quando se nasce na família e, para isso, não precisa ter nascido na Ilha para fazer parte da Comunidade, o importante é que faça parte da família. Mas consideram também o vínculo de afinidade, onde os quilombolas que “[...] não tem o mesmo sangue”, mas

compartilham dos mesmos elementos por morarem muito tempo dentro da Ilha junto à comunidade quilombola, como é o caso da sogra e das cunhadas de seu Salvador e sobrinhas da dona Maria da Luz. Há também membros da Família Noronha que moram na Ilha e são parentes de sangue e por afinidade (DOMINGUES-LOPES, 2014).

Portanto, mudar-se da Ilha ou mudar de endereço não significa ruptura dos laços de parentesco e das obrigações decorrentes desses laços. “As relações de reciprocidade são estendidas até o novo local de morada dos membros da Comunidade, tornando, assim, a cidade uma extensão do território quilombola” (DOMINGUES-LOPES, 2014, p. 87).

Para os autores A. W. Almeida (2011) e B. Souza (2016), a identidade quilombola está vinculada à ideia de pertencimento, mas que não perpassa pelos laços de consanguinidade, parentesco e origem comum, pois “[...] o pertencimento ao grupo não emana, por exemplo, de laços de consanguinidade, não existe tampouco a preocupação com a origem comum e nem o parentesco constitui uma pré-condição de pertencer” (ALMEIDA, A. W., 2011, p. 84). Já para B. Souza (2016, p. 91), “[...] essa perspectiva de pertencimento, que baliza os laços identitários nas comunidades e entre elas, parte de princípios que transcendem a consanguinidade e o parentesco e vinculam-se com as concepções tecidas sobre valores, costumes e lutas comuns.”. Esses argumentos não são válidos quando se observa a Comunidade quilombola Ilha de São Vicente, que considera elementos de pertencimento a consanguinidade e a origem comum. Na distinção tênue que fazem sobre quilombola e remanescente, como foi apresentado anteriormente, o quilombola é aquele também que faz “as lutas comuns”, como identificado na Comunidade e como constatou também Souza (Op. cit.) em sua pesquisa sobre o movimento quilombola brasileiro.

Em 2013, quando a pesquisa foi iniciada na Comunidade quilombola, havia naquele momento duas placas: uma de identificação da própria Comunidade, que foi capa do RTID (DOMINGUES-LOPES, 2014), e outra que ficava em frente à casa do seu Pedro. Além dessas duas placas, havia também pintado na parede da frente de uma das casas o nome atribuído ao local de moradia. Em 2017, ao retomar a pesquisa durante o trabalho de campo, foi observado que a placa de identificação da Comunidade tinha mudado de lugar, agora estava em uma das entradas da Comunidade, no lote do seu Salvador. A placa na frente da casa do seu Pedro agora estava pregada na parede da frente de sua casa. E a casa onde tinha sido pintado o nome da moradia, fora demolida em 2018 para construção de uma nova casa (Fotografias 15 a 20).

Fotografia 15 – Salvador Batista Barros diante da placa de identificação da Comunidade quilombola em 2013



Fonte: Fotografia tirada por Herbert Levi (INCRA-TO), em maio/2013 (DOMINGUES-LOPES, 2014. Capa e p. 31)

Fotografia 16 – Placa de identificação da Comunidade quilombola em 2017



Fonte: Fotografia tirada por Rita de Cássia Domingues Lopes, em abril/2017

Fotografia 17 – Placa “Chácara Deus é a verdade. PBS” em 2013



Fonte: Fotografia tirada por Herbert Levi (INCRA-TO), em maio/2013

Fotografia 18 – Placa “Chácara Deus é a verdade. PBS” em 2017



Fonte: Fotografia tirada por Rita de Cássia Domingues Lopes, em abril/2017

Fotografia 19 – Casa pintada com a seguinte identificação “Chácara Beira Rio” em 2013



Fonte: Fotografia tirada por Herbert Levi (INCRA-TO) em maio/2013

Fotografia 20 – Casa onde havia a identificação “Chácara Beira Rio” sendo reconstruída em 2018



Fonte: Fotografia tirada por Rita de Cássia Domingues Lopes em maio/2018

Em 2017 foram observadas novas placas de identificação em dois lotes (Fotografias 21 e 22).

Fotografia 21 – Placa “Ilha de São Vicente: Recanto da Regina Barros”



Fonte: Fotografia tirada por Rita de Cássia Domingues Lopes em jul./2017

Fotografia 22 – Placa “Quilombo Ilha de São Vicente, Chácara Deus nos Deu. Proprietário: M.B.B. e F.”



Fonte: Fotografia tirada por Rita de Cássia Domingues Lopes em jul./2017

Observando as placas com identificações localizadas – é necessário dizer que não são todos os lotes que possuem esse tipo de identificação – onde são atribuídos nomes aos lotes, percebe-se uma dupla forma de apropriação do lugar, além de ser uma comunidade quilombola, alguns moradores estão atribuindo um nome específico aos lotes. Dos quatro nomes atribuídos, dois levam o nome “Deus” e as iniciais dos “proprietários”, como se pode observar: “Chácara Deus é a verdade. PBS” e “Quilombo Ilha de São Vicente – Chácara Deus nos Deu. Proprietário: M.B.B. e F.” ao atribuírem um nome evidenciam aos de fora que ali “tem dono”. Os outros dois nomes se referem ao local físico e simbólico: “Chácara Beira Rio” e “Ilha de São Vicente – Recanto da Regina Barros”, físico, porque a Comunidade está localizada na margem direita do rio Araguaia, e simbólico, porque, ao atribuir o nome “Recanto Regina Barros”, demonstra que



aquele lote foi de Regina Barros, que faleceu em 2015 e que agora está com uma sobrinha, que lhe faz uma homenagem.

A atual forma de ocupação e organização dentro da Comunidade é por meio da divisão em lotes, mas, antes, a organização que havia era a concepção do local de moradia e de sítio, tanto na Ilha quanto “no lado do Pará”. A concepção de sítio amplia a percepção da área onde se morava, plantava, criava animais, caçava, acessava água e outros recursos naturais. No fascículo sobre a Comunidade quilombola Ilha de São Vicente do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA, 2014b, p. 3), há transcrições sobre a explicação dada ao mapa elaborado que trata do sítio e dos recursos que havia nessa área:

José Henrique que é o pai do tio Salvador, ele tinha outros irmãos e, esses irmãos de certa forma se dividiram. Cada um deles tinha sua área. Não existia uma cerca, mas tinha uma limitação [...], a área da tia Brasilina [...]. Quase toda área foi explorada para fazer roça, aonde ela tinha um *sítio*. Aqui a gente pode ver o *sítio*, e tinha uma casa de farinha próximo da casa dela e tinha uma mata [...]. Lá no final a gente tem um grotão também que a gente delimitou. Então tem um grotão, que é um córrego menor do que o rio, e nessa área próximo ao grotão foi aonde o José Henrique que é o pai do tio Salvador colocava roça [...]. Então dessa área ele tocava a roça e ele veio até delimitar com a tia Domingas que é a irmã dele, e também com a tia Brasilina que também é irmã [...]. (Grifo nosso).

A descrição acima demonstra como era “no lado do Pará”, porque era um lugar bom para plantar, enquanto na Ilha tinha e ainda tem o problema com a saúva, como disse um interlocutor em 2013 e 2017. A Ilha era/é o local de residência, das casas, havia e ainda há hortas e árvores frutíferas, hoje plantam mandioca na Comunidade, as terras do “lado do Pará” não pertencem mais à Família Barros porque foram vendidas. A Ilha de São Vicente, desde 1888, é o local de moradia da Família Barros e onde acontecia/acontece até hoje os festejos de São José, São Lázaro e Nossa Senhora do Rosário. Ao longo das gerações, o ponto de referência é a Ilha de São Vicente, à medida que os filhos cresceram, foram casando e construindo novas casas, outros foram deixando a Ilha em busca de emprego, casamentos, estudos. Ressalta-se a ligação com o lugar de maneira física e simbólica, retomar estes pontos agora, faz-se pertinente, porque é um marco da territorialidade da Comunidade através dos saberes que possuem da região e da Ilha, como, por exemplo, o conhecimento do meio ambiente, dos recursos hídricos e naturais, como os lagos onde pescavam, a floresta com predominância de palmeira babaçu e outras árvores e plantas, lugares bons para a plantação, ou mesmo brincar no rio Araguaia ou ir à praia à época do verão.

Vê-se, assim, vários sentidos na territorialidade quilombola na Ilha de São Vicente, rememorar o passado, garantir o território para as atuais e futuras gerações faz com que a Comunidade se mantenha firme na sua identidade ligada ao lugar.

## 6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Fizemos o convite para conhecer a Comunidade Remanescente de Quilombo Ilha de São Vicente. Para isso, seguimos pela Belém-Brasília, pela TO-134 e pela Transamazônica, depois fomos navegando pelas águas do rio Araguaia, em alguns momentos foi necessário molhar os pés, subir barrancos, andar pelos caminhos da Comunidade de dia e de noite, parar e, durante algum tempo, conversar e ouvir o que os quilombolas tinham a dizer sobre sua história, o conflito, os anseios, a identidade, a territorialidade e a luta. A participação nos momentos importantes e festivos, como a dança da sussa e do lindô, do festejo de Nossa Senhora do Rosário, e do trabalho cotidiano, como preparar carvão a partir do coco babaçu, plantar roça, pescar, lavar roupa e louça na beira do rio, ir e vir entre a ilha e Araguatins, além de reuniões organizadas pela Associação quilombola, tudo isso foi significativo para essa compreensão. Participamos também de momentos tristes como o falecimento do seu Salvador Batista Barros (81 anos) e dona Maria Barros Noronha (90 anos), o legado de ensinamento que eles deixaram está muito presente e vivo na Comunidade. E como ouvi por lá: “[...] a luta continua em honra da memória daqueles que se foram.” (Anotação no diário de campo, outubro/2017).

Agora chegou a hora de voltar, pegar a rabetá, o barco ou a voadeira até Araguatins e de lá seguir para o mundo, levando as histórias, concepções e modo de vida de uma comunidade remanescente de quilombo que, há 132 anos, vive em uma ilha no rio Araguaia, na região do Bico do Papagaio-Tocantins e luta para permanecer nela.

A discussão central foi a reflexão sobre as questões voltadas para identidade e territorialidade da Comunidade Remanescente de Quilombo Ilha de São Vicente, mas, para chegar neste ponto, foi necessário contextualizar a região do Bico do Papagaio, o seu processo de ocupação e formação territorial, passando pela questão agrária e pelos conflitos na região.

Vale ressaltar aqui que muitos dos conflitos agrários na região foram e ainda são provocados pelo próprio governo federal, ao implantar os “projetos de desenvolvimento na região” sem considerar, de fato, os moradores do lugar, caso que traz alguns questionamentos como: que tipo de “desenvolvimento” se tem na região? Os interesses estão voltados para quem? No capítulo 2, vimos a “territorialização do capital no cerrado” (INOCÊNCIO; CALAÇA, 2010) como uma “nova” forma de ordenamento territorial, partindo de programas governamentais que estão inseridos nos contextos político, histórico e econômico que ao longo do tempo, foram mudando as formas de exploração da terra e acentuando os conflitos agrários na região.

As ações governamentais modificaram a forma de usar a terra, estimulando a produção em grande escala de grãos e, para isso, financiou-a por meio de incentivos e fomentos canalizados por órgãos como BASA, SUDAM, INCRA, entre outros, para implantar os programas/projetos que, na visão governista, garantem o chamado “desenvolvimento” do setor agropecuário na Amazônia Legal, e, ampliando a área geográfica com o MATOPIBA, no intuito de explorar, também, o bioma do Cerrado, que constitui, neste início do século XXI, a “mais nova frente de exploração” no Brasil. A expressão anterior está entre aspas, porque o Cerrado, outrora, já

foi muito explorado, iniciando com a extração do ouro, passando pela produção agropecuária e, agora, volta a ser ameaçado de maneira sistemática para o interesse econômico de poucos, seguindo a visão capitalista de adequar a agricultura dentro da estratégia econômica baseada na exportação de produtos como os grãos.

Depois tratou-se como as comunidades negras rurais foram chamadas ao longo do tempo pelas pesquisas acadêmicas e como esta categoria correspondeu a um determinado momento histórico. Tratou-se, ainda, da presença negra no Tocantins, tendo como ponto de partida a história do antigo “Norte Goiano” e a dinâmica territorial das comunidades quilombolas de então. Depois foram apresentadas as cinco comunidades localizadas no norte do Tocantins, que são: Baviera, Pé do Morro, Cocalinho, Dona Juscelina e Grotão; e das três comunidades da região do Bico do Papagaio: Prachata, Carrapiché e Ciriaco.

As Comunidades remanescentes de quilombo que, antes de serem reconhecidas constitucionalmente como tal, eram chamadas de comunidades negras rurais e viviam em suas terras, que eram conhecidas como: terras de preto, terras de santo, território negro, chamados ainda de “os pretos daquele lugar”, e que muitas vezes não se ligavam a noção de quilombo numa perspectiva histórica e frigidificada como disse A. W. Almeida (2011), até mesmo por ter neste lugar lembranças de sofrimento, perda e tristeza que, muitas vezes, não queriam lembrar, ou ainda por ter uma origem mais recente, pós-assinatura da Lei Áurea, que são pensados a partir de uma ressignificação da categoria remanescente de quilombo.

As terras ocupadas pelas Comunidades remanescentes de quilombo são cobiçadas por fazendeiros, empresários, grileiros e por outras pessoas, por isso, a luta pela titulação das terras é constante. A própria categoria “remanescente de quilombo”, oficializada na Constituição Brasileira de 1988, no seu Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, garante o direito de posse das terras ocupadas e/ou herdadas de seus antepassados. A lei garante isso, mas sua implantação foi e continua sendo lenta, devido aos vários interesses econômicos, políticos e sociais envolvidos. Eliane O’Dwyer (2016, p. 260) analisou que “A política de reconhecimento das terras de quilombo tem sido criticada por sua extrema morosidade, tendo em vista que, de 1995 a 2014, apenas 154 títulos foram expedidos”. E continua sua análise dizendo que “Se usarmos como base o total de 2.007 comunidades certificadas como remanescentes de quilombo, seriam necessários, nesse ritmo, cerca de 250 anos para a obtenção dos seus títulos de propriedade” (Op. cit., p. 261).

Assim, esta categoria, criada externamente, pode ser pensada em uma perspectiva jurídica, política, sociológica e antropológica reconhecida na Carta Magna e que reúne vários casos e situações diferenciadas de identificação e identidade de pessoas que não sabiam ou não queriam se lembrar do passado sofrido em que foram colocados, isto é, encaixados dentro deste termo/categoria. Para Gusmão (1992, p. 121),

A visão exterior e desconhecimento dos que fazem as leis sobre os que lutam por direitos da realidade negra no meio rural brasileiro, ao tentar corrigir uma injustiça através do dispositivo constitucional, acrescentou a possibilidade de distorção jurídica do próprio direito pretendido e conquistado.

A autora chama atenção ainda para a “insuficiência conceitual, prática, histórica e política do termo ‘quilombo’ para dar conta da diversidade das formas de acesso à terra e das formas de existir das comunidades negras no campo” (Op. cit.), por isso, que esse conceito tem que ser ressignificado justamente para dar conta de uma série de situações e casos que se têm conhecimento de norte a sul do país. Nesse sentido, Arruti (2006, p. 122) considera que o processo de nomeação feito pelo Estado ao atribuir a categoria “remanescente de quilombo” às comunidades negras rurais, cristalizou essa nova identidade, em suas palavras:

Se o reconhecimento das comunidades negras rurais como quilombolas deu significado a uma demanda pela pluralização dos direitos, sustentados na observação da diversidade histórica, étnica e cultural da população compreendida pelos limites territoriais do Estado brasileiro [...] a necessidade de atrelar tal reconhecimento a um ato de nomeação do Estado, no entanto, levou também a converter aquela subversão inicial em um processo de fixação e cristalização de novas identidades – não só administrativas e legais, mas também políticas e étnicas.

Nessa perspectiva, pode-se pensar que essa “nova” categoria enrijeça as identidades das pessoas que se consideram quilombolas, segundo Arruti, por um lado sim, mas por outro, não, porque a identidade é dinâmica e as várias situações das comunidades remanescentes de quilombo pelo Brasil demonstram que essas situações trazem dinamicidade à categoria e às maneiras como cada comunidade a interpreta e vive cotidianamente. Assim, mesmo o Estado criando uma nova categoria, uma nova identidade, cada comunidade estabelece internamente seus elementos identitários e demonstra sua forma de organização social e territorial, como fez a Comunidade Ilha de São Vicente.

No atual contexto jurídico de reconhecimentos de direitos sociais específicos em um campo de pluralidades étnicas, tem-se depois da Constituição de 1988 um reconhecimento das pluralidades do Estado brasileiro depois de muita luta e pressão dos povos indígenas, do movimento negro, dos povos tradicionais pelo reconhecimento de seus direitos à terra, à infraestrutura, à saúde, à educação e ao autorreconhecimento de ser quem são. Assim, ressalta-se que as categorias identitárias, como quilombolas, quebradeiras de coco, trabalhadores rurais, comunidades tradicionais, pescadores, atingidos por barragens e outras identidades, são acionadas, dentre vários contextos, em um contexto de enfrentamento e de luta diante dos projetos e programas governamentais de exploração econômica, por isso podemos dizer que a ocupação agrária da região do Bico do Papagaio ao longo das décadas influenciou na identificação e na territorialidade da Comunidade quilombola Ilha de São Vicente.

Desde a Carta Magna de 1988, as comunidades remanescentes de quilombo vêm trabalhando internamente as questões de identidade e de direitos, mas foi a partir da implantação de políticas públicas voltadas para a população negra tanto da cidade quanto do campo que esse assunto se tornou mais presente e se tornou público, sem medo de expressar quem são e de exigir seus direitos.

Os moradores da Comunidade Remanescente de Quilombo da Ilha de São Vicente, antes de se autodeclararem “remanescente de quilombo”, faziam parte da Associação dos Moradores

da Ilha São Vicente, da Colônia de Pescadores e do Sindicato de Trabalhadores Rurais, em uma região como a do Bico do Papagaio, conhecida por ser uma região de conflitos agrários; participar de tais associações representava, de alguma forma, uma resistência, uma maneira de lutar e assegurar os direitos enquanto morador da Ilha, pescador e/ou trabalhador rural. Depois que se autorreconheceram como remanescentes de quilombo, em 2010, as ações voltaram-se não somente para o reconhecimento dos órgãos governamentais como: a Fundação Cultural Palmares e o INCRA, mas também para o reconhecimento local da Comunidade, por mais que, anteriormente, tenham sido apresentadas falas de alguns moradores de Araguatins, que não reconhecem a comunidade e nem os que moram lá como quilombola; em outro momento, vários outros moradores os reconhecem como sendo quilombolas. Na Comunidade há ações que estão voltadas para a obtenção da titulação definitiva do território quilombola e a aplicabilidade das leis para acessar os direitos no âmbito da educação, da saúde e da infraestrutura. Visto por esta ótica, pode-se pensar no conceito de “agência”, na perspectiva de Henrietta Moore (2000) e Sherry Ortner (2007), com as seguintes questões: podemos pensar as Comunidades quilombolas com “agência”? Como? De que maneira?

Para Moore (2000, p. 15), a “[...] teoria social contemporânea se volta para essa questão [relação entre estrutura e práxis, entre indivíduo e social] e teóricos como Anthony Giddens tem tentado elaborar uma teoria da agência (*agency*), que dê conta tanto da institucionalização quanto da mudança social”. Moore diz ainda que: “Desde a década de 1960 reformulações radicais das noções do social e do cultural estimula a repensar o lugar do indivíduo e/ou sujeito dentro de estruturas de poder e dominação” (Op. cit.), no caso das comunidades quilombolas pode-se pensar em um movimento de resistência quando os jovens e adulto(a)s negro(a)s participam de ações tanto em suas comunidades quanto em encontros a nível regional, nacional e mesmo internacional.

Outra autora que discute agência e traz argumentos importantes para pensar é Sherry Ortner (2007, p. 47), quando diz: “[...] todos os atores sociais têm agência”. Os agentes são inseridos socialmente em contexto de solidariedade, mas também de poder/desigualdade/competição, demonstrando a relação entre agência e poder, e uma dessas relações é que agência “[...] é a capacidade de afetar as coisas” (Op. cit., p. 55); outra relação tem a ver com o modo de como agir em situações de desigualdade e assimetria, e que são “[...] formas de poder que as pessoas têm à sua disposição, de sua capacidade de agir em seu próprio nome, de influenciar outras pessoas e acontecimentos e de manter algum tipo de controle sobre suas próprias vidas.” (Op. cit., p. 64). Tornando-se, assim, “sujeitos empoderados”, porque assumem uma identidade diante da sociedade e, ao fazerem isso, incorporaram o aspecto de agência como resistência, resistência em relação à sociedade, ou parte dela, quando esta parte nega a identidade quilombola, toma suas terras e discrimina essa população. Assim, ter agência/ser agente é fazer parte de uma estrutura que empodera de maneira diferente os agentes, implicando também em desejos, intenções e conhecimentos diferentes (Ibid.).

O autorreconhecimento como “remanescente de quilombo” aconteceu após o conflito territorial vivenciado pela Comunidade desde 2000. Foi em 2010, quando sofreram com o despejo, que suas ações se voltaram para o autorreconhecimento quilombola com o auxílio de agentes externos governamentais e não governamentais. Inserindo-se em um contexto maior de reco-

nhecimento de direitos pelo Estado brasileiro, chamando a atenção para as violências físicas e simbólicas em que vivem as comunidades quilombolas quanto às outras comunidades/grupos sociais diante do processo de expropriação de sua terra, de seus lugares sagrados, desrespeitando suas formas de ser e de estar no mundo.

A Comunidade Ilha de São Vicente tomou o caminho, inicialmente, de buscar a história dos seus antepassados, e, para isso, foi necessário conhecer a história do município de Araguatins, quando retrata a vinda forçada das famílias Barros e Noronha como escravizadas para a região, tomando como porto de partida o livro de um escritor local (DUARTE, 1970) referido tanto pela Comunidade quanto por alguns moradores de Araguatins. Esse livro retrata a forma como as famílias chegaram ao município, levadas a força como “pagamento de uma dívida” em 1869. Após a assinatura da Lei Áurea em 1888, a história oral local diz que a Ilha de São Vicente foi doada aos ex-escravizados pelo antigo dono Vicente Bernardino, essa doação marca a chegada das famílias na Ilha e sendo considerados como os primeiros moradores do lugar. E, desde então, há 132 anos os descendentes de Julião Barros e Serafina Benedita Batista moram na referida Ilha.

Além da busca pela história, desde 2011, a Comunidade organiza o Encontro de Família e, neste momento, estão fazendo um trabalho de conscientização, discutindo e informando sobre questões relevantes à Comunidade, como a história, situação territorial, organização social, reforçando seus elementos identitários, isto é, pontos considerados importantes para serem debatidos e socializados dentro do grupo. E, ao fazer essas ações, a Comunidade promove que cada quilombola se reconheça, se identifique como quilombola da Ilha de São Vicente e tome uma posição. Holoway (apud MOORE, 2000, p. 37) diz que, ao “[...] assumir uma posição ou uma variedade de posições em discursos concorrentes, não diz respeito apenas à construção da auto-identidade [sic] e da subjetividade. Argumenta que estar posicionado é sempre está posicionado em relação aos outros [...]”, portanto, quando uma identidade é assumida e declarada publicamente, se está assumindo uma posição e isto, para a autora, também é uma questão de poder.

Ao assumir uma identidade ou várias identidades, esse ato revela questões tanto de poder quanto de política, como nos casos das comunidades remanescentes de quilombo no Brasil que passam pelo processo de identificação e reconhecimento formal dos órgãos governamentais, como a Fundação Cultural Palmares e o INCRA. Ao passarem por esse processo, as comunidades se autodeclaram “remanescentes de quilombo” e essa ação não é neutra, pois está permeada por conflito e negociação. Não é neutra também porque a autodeclaração é coletiva, significa que a comunidade, formada por várias pessoas e famílias, tem que concordar com essa ação, que é o primeiro passo institucionalmente falando. Dependendo dos interesses pessoais dos membros da comunidade, haverá negociações e explicações sobre essa nova identidade da qual está se tratando, partindo, quiçá, da história do grupo, das dificuldades e dos conflitos que enfrentam, que podem ser, por exemplo: dificuldades voltadas para a infraestrutura da comunidade e/ou conflitos territoriais, como foi o caso da Comunidade Ilha de São Vicente. Depois desse passo dado, uma posição é tomada, uma identidade assumida.

Na pesquisa realizada por Dias (2016, p. 46), na Comunidade quilombola Barra do Aroeira – Tocantins, ela apreendeu que: “Ser quilombola é ter direitos e, mais que isso, saber que somente

o engajamento com a afirmação da própria identidade garante que estes direitos sejam traduzidos em ações do poder público”, demonstrando a importância da identidade em conjunto com o engajamento político-social, não perdendo de vista que a identidade é situacional e politicamente acionada.

A Comunidade Ilha de São Vicente, em relação à identidade, faz uma distinção interna entre quem é remanescente e quem é quilombola, demonstrando suas interpretações locais sobre estas categorias exógenas que foram apreendidas por eles desta forma: os remanescentes são os parentes consanguíneos, enquanto os quilombolas são parentes afins que estão na luta pela causa quilombola, mas essa é uma distinção muito tênue, que, como foi demonstrado, para alguns moradores da Comunidade essa diferença não existe, todos são quilombolas. Entretanto, ressalta-se que tal distinção aparece no momento específico de acessar direitos na área educacional. Ratts (2009, p. 56) disse que: “Algumas lideranças evitam o termo ‘remanescentes’ por sua carga pejorativa”, no caso da Comunidade Ilha de São Vicente, isso não ocorre, o termo “remanescente” é tomado como parte importante para caracterizar àqueles que podem acessar as ações afirmativas. Nesse aspecto, Pinto (2012, p. 77) argumenta que:

A adoção por parte do Estado de políticas que reconhecem direitos coletivos aos portadores de uma identidade étnica leva a mudanças nos processos de constituição dessa mesma identidade. Quando há um grupo ou comunidade étnica a que essa identidade está ligada, verifica-se um fortalecimento do grupo como instância legitimadora da identidade.

Assim, quando o Estado reconhece uma identidade diferenciada possuidora de direitos, essa ação provoca mudanças internas nos grupos, como a que foi apresentada aqui a distinção entre quem tem acesso e quem não tem acesso às políticas afirmativas educacionais, estabelecendo outras leituras e modos de se relacionar com este assunto dentro da Comunidade, constituindo formas de afirmação que partem de sua ascendência negra que chegou à região como escravizada.

Esse cenário de direitos coletivos voltados às comunidades remanescentes de quilombo começa, como dito anteriormente, com a Constituição de 1988, mas é a partir dos anos 2000 que se consolida a legislação brasileira no intuito de assegurar esses direitos e também, é quando as comunidades começam a ter acesso a estas informações e a reivindicar esses direitos. O contexto agora é outro: o de ameaça aos direitos conquistados voltados à educação e à titulação territorial, por isso, a importância de continuar estudando as comunidades negras que estão se autorreconhecendo como comunidades remanescentes de quilombo nas diferentes regiões do Brasil, que, em 2019, eram 3.432 comunidades, segundo a Fundação Cultural Palmares, porque, só assim, será possível continuar registrando os contextos e as diferenças no modo de ser quilombola, mostrando as diversas origens e a forma de trabalhar na perspectiva ressemantizada do conceito.

As Comunidades quilombolas são grupos sociais ligados pela questão de identidade e de pertencimento, partindo de processo de autoidentificação das pessoas e isso é dinâmico, não se reduz a elementos materiais ou a traços biológicos distintivos, como cor da pele ou do cabelo. Tem relação também com o sentimento de pertença a um lugar, dentro de uma territorialidade, onde “[...] desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução de seus

modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio” (O’DWYER, 2002, p. 18). Assim, a organização territorial das comunidades é importante para demonstrar suas territorialidades. A Comunidade Ilha de São Vicente encontrou uma forma de se organizar na estreita faixa de terra onde estão dentro da Ilha, organizaram-se em lotes individuais, que compreendem uma família por lote, e os lotes familiares, que têm mais de uma família, que se reúnem para ter condições tanto para construir as casas quanto para plantar. Há também espaços de lazer e sociabilidade, utilizando as áreas na frente das casas, onde se sentam para conversar, as crianças para brincar e o próprio rio Araguaia, logo ali, marca essa proximidade com as águas e que faz parte do dia a dia da Comunidade.

Por fim, os moradores das comunidades remanescentes de quilombo, quando se autoidentificam quilombolas, participam das ações da comunidade na busca de seus direitos e melhorias. As comunidades quilombolas não são iguais, algumas podem ter origem em comum, passado por situações semelhantes, mas cada uma tem sua especificidade, tem sua cultura e história construídas localmente. Elas estão na resistência, podem estar ou não reunidas em organizações estaduais, no Tocantins há a Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do Tocantins (COEQTO); e a nível federal tem-se a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), diante desta sociedade dominante que, em parte, não respeita seus direitos. Souza e Gusmão (2011, p. 84) dirão que se deve levar em consideração que a “[...] identificação quilombola está inserida num movimento de reconstrução e valorização da identidade negra”, que ambos estão relacionados e não há como separá-los.

A Comunidade Ilha de São Vicente iniciou a discussão interna de sua identidade negra quilombola, partindo de um conflito territorial vivido e marcado pelo sofrimento; a união da Família Barros com o auxílio de agentes externos governamentais e não governamentais levaram à frente o processo de certificação pela Fundação Cultural Palmares, depois aprofundaram em sua história, em sua ancestralidade para discutir os elementos identitários e de pertencimento, tendo um entendimento local e interno para as políticas públicas voltadas às comunidades quilombolas.

Desse modo, o ato de resistir e participar de associações, ações, mobilizações e eventos que reivindicam seus direitos, os tornam protagonistas em suas lutas. Vale ressaltar que o momento social, político e econômico que vivemos atualmente nos leva a ficar cada vez mais vigilantes e atuantes no intuito de garantir a efetividade dos direitos humanos, a luta pelos direitos já conquistados e pelo bem maior que é viver em uma democracia.



# REFERÊNCIAS

ABA. Documento do Grupo de Trabalho sobre Comunidades Negras Rurais. **Boletim Informativo NUER – Núcleo de Estudos sobre Identidade e Relações Interétnicas**, Florianópolis, v. 1, n. 1- 2, p. 81-82, 1997.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. Terras de Preto, Terras de Santo, Terras de Índio: uso comum e conflito. In: GODOI, Emília P. et al (org.). **Diversidade do Camponato: expressões e categorias. Estratégias de reprodução Social**. São Paulo: Ed. UNESP; Brasília, DF: NEAD, 2009. V.2. p. 39-66.

\_\_\_\_\_. **Quilombos e as Novas Etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011.

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de; et al. (org.). **Cadernos de debates Nova Cartografia Social: Territórios quilombolas e conflitos**, Manaus, v. 1, n. 2, 2010.

ALMEIDA, Roberto Alves. **Relatório Antropológico de Reconhecimento e Delimitação do Território da Comunidade Quilombola do Grotão**. Brasília: INCRA Nacional, 2011.

ALMEIDA, Ruteia L. **A formação regional do Bico do Papagaio: Regionalização e Polarização**. 2010. 125f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pesquisa e Pós-Graduação em Geografia, Instituto de Estudos Socioambientais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2010.

AMADO, Irenildes. **Araguatins: geografia do município**. Palmas: UNITINS, 2006.

ANGROSINO, Michael. **Etnografia e observação participante**. Porto Alegre: Artmed, 2009.

APA-TO. **Os Territórios Quilombolas no Tocantins**. Tocantins: APA-TO, 2012.

APOLINÁRIO, Juciene R. **Escravidão negra no Tocantins Colonial: vivências escravistas em Arraias (1739-1800)**. 2ª ed. Goiânia: Kelps, 2007.

ARAGUATINS. **Cidade: Histórico e Aspectos Gerais**. s/d. Disponível em: <http://www.araguatins.to.gov.br/index.php/cidade>. Acesso em: 13 mar. 2018.

ARAÚJO JUNIOR, Miguel E. de; DMITRUK, Erika J.; MOURA, João C. da. A Lei do Babaçu Livre: uma estratégia para a regulamentação e a proteção da atividade das quebradeiras de coco no Estado do Maranhão. **Sequência**, Florianópolis, n. 68, p. 129-157, jun./2014. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/seq/n68/07.pdf>. Acesso em: 30 ago. 2017.

ARRUTI, José Maurício. A emergência dos ‘remanescentes’: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana**, Rio de Janeiro, PPGAS, v. 3, n. 2, p. 7-38, 1997. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v3n2/2439.pdf>. Acesso em: 27 jul. 2007.

\_\_\_\_\_. Comunidades Negras Rurais: entre a memória e o desejo. **Suplemento Especial de Tempo e Presença**, ano 20, n. 298, p. 15-18, mar./abr. 1998. Disponível em: [http://www.koinonia.org.br/protestantes/uploads/novidades/Tempo-e-Presenca\\_298.pdf](http://www.koinonia.org.br/protestantes/uploads/novidades/Tempo-e-Presenca_298.pdf). Acesso em: 08 dez. 2016.

\_\_\_\_\_. As comunidades negras rurais e suas terras: a disputa em torno de conceitos e números. **Dimensões**: Revista em História da UFES, Vitória, v. 14, p. 243-269, 2002. Disponível em: <http://www.periodicos.ufes.br/dimensoes/article/view/2630/2115>. Acesso em: 28 abr. 2018.

\_\_\_\_\_. Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola. Bauru: Edusc, 2006.

\_\_\_\_\_. Quilombos. In: *PINHO, Osmundo; SANSONE, Livio (org.). Raça: novas perspectivas antropológicas*. 2.ed. rev. Salvador: EDUFBA/ABA, 2008. p. 315-350.

BARROSO, Lidia S. L.; SOUZA, Eliane C. de (org.). **Conhecendo e preservando as culturas indígenas do Tocantins**: Karajá, Xerente, Apinayé, Krahô, Javaé, Xambioá. Palmas: Fundação Cultural do Estado do Tocantins, Governo do Estado do Tocantins, [s/d].

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Tradução: John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BEAUD, Stéphane; WEBER, Florence. **Guia para a pesquisa de campo: produzir e analisar dados etnográficos**. Petrópolis: Vozes, 2014.

BRANDÃO, Andre; DALT, Salete; GOUVEIA, Victor H. **Comunidades quilombolas no Brasil: características socioeconômicas, processos de etnogênese e políticas sociais**. Niterói: Ed.UFF, 2010.

BRASIL. [Constituição de 1988]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal; Centro Gráfico, 2010.

\_\_\_\_\_. **Fundação Cultural Palmares. Comunidades Certificadas**: Certidões Expedidas às Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQs) atualizadas na portaria n.º 36/2020 de 21 de fevereiro de 2020. 2020a. Disponível em: [http://www.palmares.gov.br/?page\\_id=37551](http://www.palmares.gov.br/?page_id=37551). Acesso em: 09 abril 2020.

\_\_\_\_\_. Fundação Cultural Palmares. **Comunidades com processos abertos em análise técnica**. 2020b. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2015/07/TABELA-DE-CRQ-COMPLETA-ANALISE.pdf>. Acesso em: 09 abril 2020.

\_\_\_\_\_. IBGE. **Estado do Tocantins**. Rio de Janeiro, 2020. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/Estadosat/perfil.php?sigla=to>. Acesso em: 09 abril 2020.

\_\_\_\_\_. INCRA. **Incra recebe posse de imóveis para implantação de território quilombola em Tocantins**. 2013. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/incra-recebe-posse-de-imoveis-para-implantacao-de-territorio-quilombola-em-tocantins>. Acesso em: 15 maio 2017.

\_\_\_\_\_. INCRA. Nota Técnica N.º 427/2018/DFQ-2/DFQ/DF/SEDE/INCRA. Assunto: **Regularização Fundiária do Quilombo Ilha de São Vicente-TO**. [s.l.], 2018.

\_\_\_\_\_. **INCRA-DFQ. Andamento dos processos:** Quadro Geral. Informações atualizadas em dezembro de 2019a. Disponível em: [http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-andamento-pro-cessos-quilombolas\\_quadrogeral.pdf](http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-andamento-pro-cessos-quilombolas_quadrogeral.pdf). Acesso em: 09 abr. 2020.

\_\_\_\_\_. **INCRA-DFQ. Relação de Processos abertos no INCRA para titulação de território quilombola.** Informações atualizadas em dezembro de 2019b. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-processosabertos-quilombolas-v2.pdf> Acesso em: 09 abr. 2020.

\_\_\_\_\_. **INCRA. SR-26 – Tocantins. Assentamentos: Informações Gerais, 2017.** Informações atualizadas em 21.08.2017. Disponível em: [http://painel.incra.gov.br/sistemas/Painel/ImprimirPainelAssentamentos.php?cod\\_sr=26&Parameters\[Planilha\]=Sim&Parameters\[Box\]=GERAL&Parameters\[Linha\]=2](http://painel.incra.gov.br/sistemas/Painel/ImprimirPainelAssentamentos.php?cod_sr=26&Parameters[Planilha]=Sim&Parameters[Box]=GERAL&Parameters[Linha]=2). Acesso em: 22 ago. 2017.

\_\_\_\_\_. **INCRA. Títulos Expedidos às Comunidades Quilombolas, 2017.** Informações atualizadas até 05.04.2017. Disponível em: <http://www.incra.gov.br>. Acesso em: 22 abr. 2017.

\_\_\_\_\_. **MDA. Caracterização do Território Bico do Papagaio–TO.** SIT – Sistema de Informações Territoriais, s/d. Disponível em: <http://sit.mda.gov.br/download.php?ac=obterDadosBas&m=1701002>. Acesso em: 22 maio 2017.

\_\_\_\_\_. **MDA. Ministério do Desenvolvimento Agrário. Território da Cidadania: Território Bico do Papagaio.** Brasília, DF, 2009. Disponível em: [http://sit.mda.gov.br/download.php?ac=obterDadosBas&m=1701002;tr\\_022\\_bico\\_do\\_papagaio\\_to\\_abr\\_2009](http://sit.mda.gov.br/download.php?ac=obterDadosBas&m=1701002;tr_022_bico_do_papagaio_to_abr_2009). Acesso em: 22 maio 2017.

\_\_\_\_\_. **SEPPIR. Programa Brasil Quilombola (PBQ):** Políticas do Governo Federal voltadas para as Comunidades Quilombolas. Brasília, 2013.

\_\_\_\_\_. **SPU. Portaria n.º 9.509, de 20 de setembro de 2018.** Declara de interesse do serviço público, para fins de regularização fundiária da Comunidade Quilombola, o imóvel da União de 2.502,0437 hectares, localizado no município de Araguatins - TO, denominado Ilha de São Vicente, classificado como Ilha fluvial de domínio da União. **Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil**, Brasília, DF, Seção 1, n. 183, p. 128, 21 set. 2018. Disponível em: [http://portal.imprensa.nacional.gov.br/materia/-/asset\\_publisher/Kujrw0TZC2Mb/com-tent/id/41780977/do1-2018-09-21-portaria-n-9-509-de-20-de-setembro-de-2018-41780788](http://portal.imprensa.nacional.gov.br/materia/-/asset_publisher/Kujrw0TZC2Mb/com-tent/id/41780977/do1-2018-09-21-portaria-n-9-509-de-20-de-setembro-de-2018-41780788). Acesso em: 21 set. 2018.

**CAMPOS FILHO, Romualdo P. Araguaia:** depois da guerrilha uma outra guerra, a luta pela terra no Sul do Pará, impregnada pela ideologia da segurança nacional (1975-2000). 2013. 296f. Tese (Doutorado em Geografia) – Programa de Pesquisa e Pós-Graduação em Geografia, Instituto de Estudos Socioambientais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2013.

**CAMPOS, André.** A saga do babaçu: quebradeiras de coco lutam pela sobrevivência de sua atividade. **Problemas Brasileiros 54**, São Paulo, n. 374, p. 38-41, mar./abr. 2006a. Disponível em: [https://www.sescsp.org.br/online/artigo/3287\\_A+SAGA+DO+BABACU](https://www.sescsp.org.br/online/artigo/3287_A+SAGA+DO+BABACU). Acesso em: 31 ago. 2017.

**CAMPOS, André. Babaçu livre.** [s.l.], 2006b. Disponível em: <http://reporterbrasil.org.br/2006/04/babacu-livre>. Acesso em: 18 abr. 2018.

CANUTO, Antônio. Agronegócio: a modernização conservadora que gera exclusão pela produtividade. **Revista Nera** – Núcleo de Estudos, Pesquisa e Projetos de Reforma Agrária. Presidente Prudente, UNESP, ano 7, n. 5, p. 1-12, ago./dez. 2004. Disponível em: <http://revista.fct.unesp.br/index.php/nera/article/view/1466/1442>. Acesso: 30 ago. 2017.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Identidade étnica, identificação e manipulação. *In: Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

\_\_\_\_\_. **Caminhos da Identidade: Ensaio sobre etnicidade e multiculturalismo**. São Paulo: Ed. Unesp; Brasília: Paralelo 15, 2006.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Antropologia do Brasil: mito, história e etnicidade**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CARVALHO, Maria do S. N. de; COSTA, Andréa C. T.; PALMEIRA, João. **Plano Territorial de Desenvolvimento Rural Sustentável do Território Bico do Papagaio - Tocantins**. s/l: Fundação Cândido Rondon e Ministério do Desenvolvimento Agrário, 2006. Disponível em: [http://sit.mda.gov.br/download/ptdrs/ptdrs\\_territorio022.pdf](http://sit.mda.gov.br/download/ptdrs/ptdrs_territorio022.pdf). Acesso em: 19 jun. 2017.

CAVALCANTE, Maria do E. S. R. O discurso autonomista do Tocantins: primeiras manifestações. *In: GIRALDIN, O. (org.). A (trans)formação histórica do Tocantins*. Goiânia: Ed. UFG, 2002. p. 49-88.

CHAGAS, M. de F. A política do reconhecimento dos ‘remanescentes’ das comunidades dos quilombos. **Horizontes Antropológicos: Sincretismo afro-brasileiro e resistência cultural**, Porto Alegre, ano 7, n. 15, p. 209-235, jul./2001. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ha/v7n15/v7n15a09.pdf>. Acesso em: 10 jul. 2014.

COELHO, Leonídia Batista. **Comunidade da Ilha de São Vicente em Araguatins-TO**. Palmas-TO: Superintendência de Proteção dos Direitos Humanos, Secretaria da Cidadania e Justiça do Tocantins, 2010

CORDEIRO, Renata dos Reis. **Velhos conflitos em novas causas: um estudo sobre processos de ambientalização nos discursos do Movimento Interestadual das Quebradeiras de Coco Babaçu, no Maranhão**. 2008. 114f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação Ciências Sociais, Centro de Ciências Humanas, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2008.

CPT – Comissão Pastoral da Terra. **Conflitos no Campo: Brasil 2018**. Goiânia: CPT Nacional, 2019.

DIAS, Luciene de O. Mito de origem nas relações de troca, gênero e identidades quilombolas. *In: OLIVEIRA, R. de; GOMES, F. dos S. (org.). Das Formações Negras Camponesas: ensaios sobre os remanescentes de quilombos no Brasil*. Cruz das Almas: EDUFRB; BH: Fino Traço, 2016. p. 37-48.

DOMINGUES-LOPES, Rita de C.; SILVA, Helena M. Memória e Parentesco: caminhos percorridos pela comunidade remanescente de quilombo Grotão-Tocantins. *In: XIV Congresso Brasileiro de Sociologia, 2009, Rio de Janeiro. Anais...* Rio de Janeiro: UFRJ, 2009. Disponível em: <http://>

www.sbsociologia.com.br/portal/index.php?option=com\_docman&task=cat\_view&gid=217&Itemid=171. Acesso em: 14 ago. 2009.

DOMINGUES-LOPES, Rita de C. **Relatório antropológico de reconhecimento e delimitação do território da Comunidade Quilombola Ilha de São Vicente, Araguatins-Tocantins**. Palmas: INCRA/ SR 26-TO, 2014.

DOMINGUES-LOPES, Rita de C. Manifestações culturais através da dança e da música no Estado do Tocantins: uma breve apresentação. In: REUNIÃO DOS ANTROPÓLOGOS DO NORTE E NORDESTE (ABANNE), 14., & REUNIÃO EQUATORIAL DE ANTROPOLOGIA (REA), 5., 2015, Maceió. **Anais...** Maceió: UFAL, 2015. Disponível em: <http://www.evento.ufal.br/anais-reaabanne>. Acesso em: 30 jun. 2016.

\_\_\_\_\_. Na luta pelos seus direitos: memória e identidade de uma comunidade remanescente de quilombo no norte do Tocantins. **Revista Escritas**, Curso de História, Araguaína-UFT, v. 9, n. 1, p. 42-60, 2017. Disponível em: <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/escritas/article/view/3712/11474>. Acesso em: 30 ago. 2017.

DUARTE, Leônidas G. **De São Vicente a Araguatins: Cem anos de história**. Marabá, PA: J.C. Rocha, 1970.

ELIAS, Denise. Agronegócio e Novas Regionalizações no Brasil. **Revista Brasileira de Estudos Urbanos e Regionais**, Recife, v. 13, n. 2, p. 153-167, nov. 2011. Disponível em: <http://rbeur.anpur.org.br/rbeur/article/viewFile/400/376>. Acesso em: 23 maio 2017.

FERREIRA, Aurélio Buarque de H. Tapiti. In: **Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa**. 4ª ed. Curitiba: Positivo, 2009, p. 1952.

FIABANI, Adelmir. O quilombo antigo e o quilombo contemporâneo: verdades e construções. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA, 24., 2007, São Leopoldo, RS. **Anais...** São Leopoldo, RS: UNISINOS, 2007. Disponível em: <http://snh2007.anpuh.org/resources/content/anais/AdelmirFiabani.pdf>. Acesso em: 10 jun. 2016.

FIABANI, Adelmir. **Mato, palhoça e pilão: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes [1532-2004]**. 2. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2012.

FIGUERÊDO, Priscila Gonçalves Jacinto. **Enteroparasitoses e fatores associados em quilombolas da Comunidade Ilha de São Vicente no norte do Estado do Tocantins**. 2017. 87f. Dissertação (Mestrado em Ciências Ambientais e Saúde) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais e Saúde, PUC-Goiás, Goiânia, 2017.

FREITAS, Kelle Pereira. **Comunidade Quilombola Pé do Morro: diversos olhares**. Araguaína, TO, 2011. 36f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História), UFT, Araguaína, 2011.

GOMES, Flávio dos Santos. Quilombos do Rio de Janeiro no século XIX. In: REIS, J.J.; GOMES, F. dos S. (org.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. SP: Cia das Letras, 1996. p. 263-290.

GONÇALVES, Paulo R. **O MATOPIBA e o desenvolvimento “destrutivista” do Cerrado**. s/d. Disponível em: <http://www.apato.org.br/documentos/artigo04.pdf>. Acesso em: 09 jan. 2019.

GREEPEACE BRASIL. **Segure a Linha:** a expansão do agronegócio e a disputa pelo Cerrado. Greenpeace Brasil: São Paulo, 2018.

GUANZIROLI, Carlos E. **Agronegócio no Brasil: perspectivas e limitações.** Economia-Textos para discussão, n.º 186. Universidade Federal Fluminense, Faculdade de Economia, abril/2006. Disponível em: [http://www.uff.br/econ/download/tds/UFF\\_TD186.pdf](http://www.uff.br/econ/download/tds/UFF_TD186.pdf). Acesso em: 24 maio 2017.

GUSMÃO, Neusa Maia Mendes. Negro e Camponês: política e identidade no meio rural brasileiro. **São Paulo em Perspectiva**, v. 6, n. 3, p. 116-122, jul./set., 1992. Disponível em: [http://produtos.seade.gov.br/produtos/spp/v06n03/v06n03\\_15.pdf](http://produtos.seade.gov.br/produtos/spp/v06n03/v06n03_15.pdf). Acesso em: 22 abr. 2016.

HAESBAERT, R. Identidades Territoriais. *In:* ROSENDAHL, Z. (org.). **Manifestações da cultura no espaço.** Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999. p. 169-190.

HALL, Stuart. **A Identidade Cultural na pós-modernidade.** 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

INOCÊNCIO, Maria E.; CALAÇA Manoel. Estado e território no Brasil: reflexões a partir da agricultura no Cerrado. **Revista IDEAS: Interfaces em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, p. 271-306, 2010. Disponível em: [http://r1.ufrj.br/cpda/ideas/revistas/v04/n02/IDEAS-v04\\_n02-Artigo\\_INOCENCIO\\_e\\_CALACA.pdf](http://r1.ufrj.br/cpda/ideas/revistas/v04/n02/IDEAS-v04_n02-Artigo_INOCENCIO_e_CALACA.pdf). Acesso em: 25 maio 2017.

IPAM – Instituto de Pesquisa Ambiental da Amazônia. **A grilagem de terras públicas na Amazônia brasileira.** Brasília, DF: MMA, 2006. Disponível em: [http://www.mma.gov.br/estruturas/168/\\_publicacao/168\\_publicacao30012009114114.pdf](http://www.mma.gov.br/estruturas/168/_publicacao/168_publicacao30012009114114.pdf). Acesso em: 19 jun. 2017.

KARASCH, Mary. Os quilombos do ouro na Capitania de Goiás. *In:* REIS, J. J.; GOMES, F. dos S. (org.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil.** São Paulo: Cia das Letras, 1996. p. 240-262.

LEITE, Ilka Boaventura. Os Quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. *In:* **Textos e Debates.** NUER - Núcleo de estudos sobre identidade e relações interétnicas, n.º 7, 2000.

LEMES, F. L. Poder local e rede urbana nas minas de Goiás. **História**, São Paulo, v. 28, n. 1, p. 381-413, 2009. Disponível em: [http://www.scielo.br/pdf/his/v28\\_n1/14.pdf](http://www.scielo.br/pdf/his/v28_n1/14.pdf). Acesso em: 02 nov. 2017.

LIRA, Elizeu R.; RIBEIRO NETO, Olegário B. O Território e a Identidade Quilombola: o caso da comunidade afrodescendente Mata Grande no município de Monte do Carmo-TO. **Revista Produção Acadêmica**, Núcleo de Estudos Urbanos Regionais e Agrários (NURBA), v. 2, n. 2, p. 36-56, dez./2016. Disponível em: <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/producao-academica/article/.../9425/> Acesso em: 08 maio 2018.

LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil:** por uma antropologia da territorialidade. Brasília: UNB, 2002. (Série Antropologia; 322)

LOPES, Nei. **História e Cultura Africana e Afro-brasileira.** São Paulo: Barsa Planeta, 2008.

LOPES, Rita de Cássia Domingues. **Identidade e territorialidade na Comunidade Remanescente de Quilombo Ilha de São Vicente na região do Bico do Papagaio-Tocantins.** 2019.

301f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia. UFPE, CFCH. Recife, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/34263>

LOURENÇO, Sonia Regina. Comunidades Quilombolas de Chapada dos Guimarães. *In: OLIVEIRA, Osvaldo M. de (org.). Direitos quilombolas & dever de Estado em 25 anos da Constituição Federal de 1988.* Rio de Janeiro: ABA, 2016. p. 109-122.

LUCINDA, Maria da Consolação. **Comunidade Quilombola Ilha de São Vicente.** Belo Horizonte: FAFICH, 2017. (Coleção Terras de Quilombos)

MAESTRI, Mário. Terra e Liberdade: as comunidades autônomas de trabalhadores escravizados no Brasil. *In: AMARO, L. C.; MAESTRI, M.(org.). Afrobrasileiros: História e Realidade.* Porto Alegre: EST Edições, 2005. p. 85-113.

MAGALHÃES, Keile A. B.; RODRIGUES, Waldecy. **Avaliação da efetividade do Programa de Desenvolvimento Sustentável do Território Rural do Bico do Papagaio-TO.** Relatório de Pesquisa. Palmas:UFT,2011. Disponível em: <http://sit.mda.gov.br/download/ra/ra022.pdf>. Acesso: 22 maio 2017.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental:** um relato do empreendimento e da aventura dos antivos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MARCON, Frank; BOMFIM, Welington. Processos Identitários e a Comunidade Quilombola Luziense. **Revista Ambivalências**, v. 4, n. 7, p. 134-154, jan./jun. 2016. Disponível em: <https://seer.ufs.br/index.php/Ambivalencias/article/viewFile/5543/4556>. Acesso em: 27 out. 2017.

MARQUES, Carlos E.; SIMIÃO, Daniel S.; SAMPAIO, Alexandre L. Territórios, identidades e direitos entre os Quilombos Urbanos de Belo Horizonte: o caso de Mangueiras. *In: MARIN, Rosa E. Acevedo; ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. et al. (org.). Cadernos de debates Nova Cartografia Social: Quilombolas: reivindicações e judicialização dos conflitos.* Manaus: UEA Ed., 2012. V. 1. p. 147-161.

MATHIAS, Maíra. **Matopiba:** na fronteira entre a vida e o capital. EPSJV/Fiocruz, 2018. Disponível em: <http://www.epsjv.fiocruz.br/noticias/reportagem/matopiba-na-fronteira-entre-a-vida-e-o-capital>. Acesso em: 09 jan. 2019.

MIRANDA, Evaristo de. **Matopiba:** caracterização, agendas e agência. GITE/EMBRAPA, 2015. Disponível em: [https://www.embrapa.br/gite/projetos/matopiba/150317\\_MATOPIBA\\_WEBSITE.pdf](https://www.embrapa.br/gite/projetos/matopiba/150317_MATOPIBA_WEBSITE.pdf). Acesso em: 16 jun. 2016.

MOORE, Henrietta L. Fantasias de poder e fantasias de identidade: gênero, raça e violência. **Cadernos PAGU**, n. 14, p. 13-44, 2000. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8635341/3140>. Acesso em: 06 jun. 2016.

MOREIRA, Elaine Sousa B. **Imagens das mulheres negras da Comunidade Quilombola de Cocalinho:** Município de Santa Fé do Araguaia, Século XXI. 2015. 47f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Universidade Federal do Tocantins, Araguaína, 2015.

MOURA, Clóvis. **Os Quilombos e a Rebelião Negra.** São Paulo: Brasiliense, 1981.

MOURA, Glória. **Festa dos quilombos**. Brasília, DF: Ed. UNB, 2012.

NASCIMENTO, Júnior Batista do. **Tocantins: História e Geografia**. Revisada, ampliada e atualizada. 6º ed. Palmas: s/ed, 2009.

NEVES, Adriano Figuerêdo. **Hipertensão arterial e fatores de risco na Comunidade Quilombola Ilha de São Vicente no Estado do Tocantins**. 2017. 107f. Dissertação (Mestrado em Ciências Ambientais e Saúde) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Ambientais e Saúde, PUC-Goiás, Goiânia, 2017.

O'DWYER, Eliane C. Introdução: Os quilombos e a prática profissional dos antropólogos. In: O'DWYER, E. C. (org.). **Quilombos: identidade étnica e territorialidade**. RJ: Ed.FGV, 2002. p. 13-42.

\_\_\_\_\_. **O papel social do antropólogo: aplicação do fazer antropológico e do conhecimento disciplinar nos debates públicos do Brasil Contemporâneo**. Rio de Janeiro: E-papers, 2010a.

\_\_\_\_\_. Terras de Quilombo no Brasil: direitos territoriais em construção. In: ALMEIDA, Alfredo B. de. (org.). et al. **Cadernos de debates Nova Cartografia Social: territórios quilombolas e conflitos**. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/UEA Edições, 2010b. p. 41-48.

\_\_\_\_\_. Uma nova forma de fazer história: os direitos às terras de quilombo diante do projeto modernizador de construção da Nação. In: OLIVEIRA, Osvaldo M. de (org.). **Direitos quilombolas & dever de Estado em 25 anos da Constituição Federal de 1988**. Rio de Janeiro: ABA, 2016. p. 257-273.

OLIVEIRA LOPES, Maria Aparecida de. Experiências históricas dos quilombolas no Tocantins: organização, resistência e identidades. **Patrimônio e Memória**, São Paulo, UNESP, FCLAs, CEDAP, v. 5 n. 1, p. 109-118, out. 2009. Disponível em: <http://pem.assis.unesp.br/index.php/pem/article/view/116/518>. Acesso em: 11 out. 2014.

OLIVEIRA, Fernando B.; D'ABADIA, Maria I. V. Territórios quilombolas em contextos rurais e urbanos brasileiros. **Élisée, Revista Geografia**, UEG, Anápolis, v. 4, n. 2, p. 257-275, jul./dez. 2015. Disponível em: <http://www.revista.ueg.br/index.php/elisee/article/viewFile/3712/2822>. Acesso em: 24 out. 2017.

OLIVEIRA, Gerson Alves de. **Pegos a laço: identidade, deslocamento e luta pela terra no quilombo de Cocalim**. 2018. 262f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista, Marília, 2018. Disponível em: <http://hdl.handle.net/11449/154833>. Acesso em: 31 out. 2018.

\_\_\_\_\_. Quilombolas do norte do Tocantins: características e significados de uma experiência. In: Congresso Internacional de História, 7., 2015, Maringá, PR. **Anais...** Maringá, PR: UEM, 2015. p. 2533-2543. Disponível em: <http://www.cih.uem.br/anais/2015/trabalhos/1088.pdf>. Acesso em: 22 set. 2017.

\_\_\_\_\_. **Os Possesores e a luta pela terra na região do Bico do Papagaio 1964-1985: Modernização e Tradição**. 2010. 172f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Gra-



duação em Ciências Sociais, Faculdade de Filosofia e Ciências. Universidade Estadual Paulista, Marília, 2010.

\_\_\_\_\_. O conflito de terra na região do Bico do Papagaio no contexto da Guerrilha do Araguaia – a consolidação de um projeto excludente. In: ENCONTRO REGIONAL DE HISTÓRIA, 18., 2006. Assis-SP. **Anais...** Assis, SP: UNESP, 2006. Disponível em: [http://www.anpuhsp.org.br/sp/downloads/.../pdf/.../Gerson Alves de Oliveira.pdf](http://www.anpuhsp.org.br/sp/downloads/.../pdf/.../Gerson%20Alves%20de%20Oliveira.pdf). Acesso em: 19 jun. 2017.

OLIVEIRA, Izarete da Silva de. **Território e Territorialidade nos limites do rural e urbano na Comunidade Quilombola Dona Juscelina em Muricilândia-TO**. 2018. 183f. Dissertação (Mestrado em Estudos de Cultura e Território) – Programa de Pós-Graduação em Estudos de Cultura e Território, Universidade Federal do Tocantins, Araguaína, 2018.

OLIVEIRA, I. da S. de; DUARTE, H. R.; SILVA, E. da. Comunidade Quilombola Dona Juscelina numa abordagem do processo de formação socioterritorial. In: FÓRUM INTERNACIONAL DE PEDAGOGIA (FIPED), 8., 2016, Imperatriz, MA. **Anais...** Imperatriz, MA: UFMA, 2016. Disponível em: [http://editorarealize.com.br/revistas/fiped/trabalhos/TRABALHO\\_EV057\\_MD1\\_SA14\\_ID2597\\_16092016214828.pdf](http://editorarealize.com.br/revistas/fiped/trabalhos/TRABALHO_EV057_MD1_SA14_ID2597_16092016214828.pdf). Acesso em: 02 nov. 2017.

OLIVEIRA, Rosy de. **O Barulho da Terra: nem Kalunga nem Camponeses**. Curitiba: Editora Progressiva, 2010.

ORTNER, Sherry B. Poder e projetos: reflexões sobre a agência. In: GROSSI, Miriam P.; ECKERT, Cornelia; FRY, Peter H. (orgs.). **Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas**. 25ª RBA, Goiânia; Blumenau: Nova Letra, 2007, p. 45-80.

PARENTE, Temis G. **Fundamentos Históricos do Estado do Tocantins**. Goiânia: Ed.UFG, 1999.

PEREIRA, Ana Lúcia. **Relatório sobre Visita Técnica e início do diagnóstico da realidade do município de Esperantina – Tocantins**. Palmas: Universidade Federal do Tocantins, 2013.

PINHO, Maria José de. De Província de Goiás a Estado do Tocantins: o camponês no Bico do Papagaio e o conflito de terra na década de 1980. In: FIRMINO, Eugênio P. de M. (org.). **Tocantins do passado (re)construído e do presente em construção: história, escola, universidade e conhecimento**. Goiânia: Ed. UCG, 2009. p. 13-32.

PINTO, Paulo Gabriel H. Rocha. Grupos Étnicos e Etnicidade. In: LIMA, Antônio Carlos de Souza. **Antropologia & Direito: temas antropológicos para estudos jurídicos**. Rio de Janeiro/Brasília: Contracapa/LACED/ABA, 2012. p. 68-78.

PIRES, Antonio L. S.; OLIVEIRA, Rosy de. Notas etnográficas sobre as comunidades negras rurais do Tocantins. In: PIRES, Antonio L. S.; OLIVEIRA, Rosy de (org.). **Sociabilidades negras: Comunidades Remanescentes, Escravidão e Cultura**. Belo Horizonte: Daliana, 2006. p. 67-79.

PNCSA. PROJETO NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA. **Quebradeiras de coco babaçu do Tocantins**. Fascículo 3. São Luís, 2005. 12 p.

\_\_\_\_\_. **Comunidades Quilombolas do Município de Esperantina-TO**, n. 8. Manaus: UEA Ed., 2014a.

\_\_\_\_\_. **Quilombolas da Ilha de São Vicente, Araguatins-Tocantins**, n. 11, Manaus: UEA Ed., 2014b.

PORTO-GONÇALVES, Carlos W. et al. Os Cerrados e os Fronts do Agronegócio no Brasil. In: CANUTO, A.; LUZ, C. R.; ANDRADE, T. V. **Conflitos no Campo – Brasil 2016**. Goiânia: CPT Nacional, 2016. p. 74-85.

RATTS, Alex. (Re)conhecer quilombos no território brasileiro: estudos e mobilizações. In: FONSECA, Maria Nazareth S. (org.). **Brasil afro-brasileiro**. BH: Autêntica, 2000. p. 307-326.

\_\_\_\_\_. **Traços étnicos: espacialidades e culturas negras e indígenas**. Fortaleza: M.do Ceará; Secult, 2009

REESINK, Edwin. Substantial Identities in “Rural Black Communities” in Brazil: a Short Appraisal of Some Community Studies. **Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology**, Brasília, ABA, v. 5, n.1, jan./jun., 2008. Disponível em: <http://www.vibrant.org.br/issues/v5n1/edwin-reesink-substantial-identities-in-rural-black-communities-in-brazil>. Acesso em: 23 ago. 2016.

\_\_\_\_\_. Uma questão de sangue. In: BACELAR, J.; CAROSO, C. (org.). **Brasil: um país de negro?** Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999. p. 187-205.

ROCHA, Jorlando F. **Estudos de levantamento da diversidade das espécies florestais da Comunidade de remanescente de quilombolas situado na Ilha São Vicente**. 2017. 46f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Biológicas Licenciatura), IFTO, Araguatins, 2017.

ROSA, Raoni da. **“Eu moro no Prata, no Ouro e no Bronze”**: Processos de territorialidade e etnicidade no Quilombo Povoado do Prata-TO. 154f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

SALLES, Gilka Vasconcellos F. de. **Economia e escravidão na capitania de Goiás**. Goiânia: Centro Editorial e Gráfico da UFG, 1992.

SANTOS, A. R. et al. Avaliação das famílias quanto à educação sistematizada ofertada às crianças da Comunidade Quilombola da Ilha São Vicente no município de Araguatins-TO. In: CONGRESSO NORTE NORDESTE DE PESQUISA E INOVAÇÃO (CONNEPI), 8, 2013. Salvador. **Anais...** Salvador: IFBA, 2013. Disponível em: <http://www.connepi.ifba.edu.br>. Acesso em: 02 jun. 2014.

SANTOS, Deuzelia V. dos. **Dança e Memória: sùcia na década de 1960 em Luzinópolis-TO**. 2015. 43f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação Ciências Sociais Licenciatura), UFT, Tocantinópolis, 2015.

SANTOS, Kamila Ferreira dos. **Representações da Cultura Quilombola nas narrativas de vida da matriarca Dona Juscelina e dos anciões de Muricilândia**. 2017. 63f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Letras) – Universidade Federal do Tocantins, Araguaína, 2017.

SANTOS, Maria José. **Trajetória Educacional de mulheres Quilombolas no Quilombo das Onze Negras do Cabo de Santo Agostinho – PE**. Recife: Ed. UFPE, 2014.

SCHMITT, A.; TURATTI, Maria Cecília M.; CARVALHO, Maria Celina P. A atualização do conceito de Quilombo: Identidade e Território nas definições teóricas. **Ambiente & Sociedade**, Campinas, ano V, n. 10, jan./jun. 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/asoc/n10/16889.pdf> Acesso em: 02 jun. 2014.

SHIRAIISHI NETO, Joaquim. Quebradeiras de Coco: “Babaçu Livre” e Reservas Extrativistas. **Revista Veredas do Direito**, Belo Horizonte, v. 14, n. 28, p. 147-166, jan./abr. 2017. Disponível em: <http://www.domhelder.edu.br/revista/index.php/veredas/article/view/920>. Acesso em: 18 ago. 2017.

SILVA FILHO, Geraldo. Tênuas fronteiras: escravidão, economia e sociedade no Tocantins Colonial. In: SILVA FILHO, G.; SANTOS, R. S. (orgs.). **Ensaios de Geografia e História do Tocantins para uma interpretação crítica**. Palmas: Nagô, 2012, p. 78-93.

SILVA, Antenor Roberto P. da; ALMEIDA, Maria Geralda de. O Agronegócio e o Estado do Tocantins: o atual estágio de consolidação. **Caminhos de Geografia - Revista online**. Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal de Uberlândia, v. 8, n. 21, p. 28-45, jun. 2007. Disponível em: <http://www.ig.ufu.br/revista/caminhos.html>. Acesso em: 22 maio 2017.

SILVA, Daniele S. da. **Práticas Educativas Não Formais na Comunidade Quilombola da Ilha de São Vicente, em Araguatins-TO**. 2017. 48f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Educação no Campo, habilitação em Artes e Música) – Universidade Federal do Tocantins, Tocantinópolis, 2017.

SILVA, Emerson. **Quilombos Emigrantes: a história do Cocalinho**. Brasília, DF: Ministério da Cultura; Rio de Janeiro: Petrobrás, [201?].

SILVA, Jean Bezerra da. **Cultura Quilombola: a Comunidade Quilombola Ilha São Vicente e das intenções da Política Pública de Assistência Social**. 2018. 126f. Dissertação (Mestrado em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia) – Programa de Pós-Graduação em Dinâmicas Territoriais e Sociedade na Amazônia, Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Marabá, PA, 2018.

SILVA, Martiniano José da. **Quilombos do Brasil Central: séculos XVIII e XIX (1719-1888) – Introdução ao estudo da escravidão**. 1998. 464f. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências e Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1998.

SILVA, Moises P. da. **Padre Josimo Moraes Tavares e a atuação da Comissão Pastoral da Terra (CPT) nos conflitos agrários do Araguaia-Tocantins**. 2011. 175f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2011.

SILVA, Otávio Barros da. **Breve História do Tocantins e de sua gente: uma luta secular**. Araguaína: FIETO; Brasília, DF: Solo, 1996.

SILVA, Saulo G. da. Relatório Agronômico. In: DOMINGUES-LOPES, Rita de Cássia. **Relatório antropológico de reconhecimento e delimitação do território da Comunidade Quilombola Ilha de São Vicente, Araguatins – Tocantins**. Palmas: INCRA/SR 26-TO, 2014.

SILVA, Valdélcio Santos. Solidariedade e conflito na formação de territórios quilombolas do médio São Francisco: as experiências de Rio das Rãs e Mangal/Barro Vermelho. In: OLIVEIRA, R. de; GOMES, F. dos S. (orgs.). **Das Formações Negras Camponesas: ensaios sobre os remanescentes de quilombos no Brasil**. Cruz das Almas, BA: EDUFRB; Belo Horizonte: Fino Traço, 2016. p. 25-36.

SOUSA, Ruberval. Etnografia e História Oral: evidências de uma Comunidade Remanescente de Quilombo In: ENCONTRO NACIONAL DE HISTÓRIA ORAL, 13., 2016, Porto Alegre. **Anais...** Porto Alegre: UFRGS, 2016. Disponível em: [http://www.encontro2016.historiaoral.org.br/resources/anais/13/1462156433\\_arquivo\\_etnografiaehistoriaoral-textocompleto.pdf](http://www.encontro2016.historiaoral.org.br/resources/anais/13/1462156433_arquivo_etnografiaehistoriaoral-textocompleto.pdf). Acesso em: 02 nov. 2017.

SOUZA, Bárbara Oliveira. **Aquilombar-se: Panorama sobre o Movimento Quilombola Brasileiro**. Curitiba: Appris, 2016.

SOUZA, Márcia Lúcia A. de; GUSMÃO, Neusa M. M. de. Identidade Quilombola e Processos Educativos presentes num quilombo urbano: o caso do Quilombo Brotas. **Educação & Linguagem**, v. 14, n. 23-24, p.75-93, jan./dez.,2011. Disponível em: <https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/EL/article/view/2911>. Acesso em: 11 out. 2014.

TAVARES, Maria E. G.; ALMEIDA, Maria G. Fronteiras étnico-raciais: o negro na formação da cultura tocantinense. In: SANTOS, Roberto de S. et al (org.). **Território e Diversidade Territorial no Cerrado: Cidades, Projetos Regionais e Comunidades Tradicionais**. Goiânia: Kelps, 2013. p. 211-231.

TOCANTINS. Defensoria Pública do Tocantins. **Irregularidades denunciadas por quilombolas serão pauta de Audiência Pública em Santa Fé**, 2013. Publicado em 22.08.2013. Disponível em: <http://ww2.defensoria.to.gov.br/noticia/4858>. Acesso em: 31 out. 2017.

\_\_\_\_\_. **Defensoria Quilombola: uma aliada na efetivação dos direitos das Comunidades Tradicionais**, 2014. Publicado em 01.12.2014. Disponível em: <http://ww2.defensoria.to.gov.br/noticia/281>. Acesso em: 31 out. 2017.

\_\_\_\_\_. **Defensoria Quilombola**, 2016. Publicado em 03.02.2016. Disponível em: <http://ww2.defensoria.to.gov.br/pagina/17005>. Acesso em: 31 out. 2017.

TOCANTINS. **Lei n.º 1.959, de 14 de agosto de 2008** – Dispõe sobre a proibição da queima, derrubada e do uso predatório das palmeiras do coco de babaçu e adota outras providências. Palmas, 2008. Disponível em: <https://central3.to.gov.br/arquivo/225872>. Acesso em: 17 ago. 2017.

\_\_\_\_\_. **Hidrovia Araguaia Tocantins**. s/d. Disponível em: <http://to.gov.br/invista-no-tocantins/logistica>. Acesso em: 22 maio 2017.

TOCANTINS. SEDTUR. **Tocantins: O melhor lugar no Brasil para se investir**. 2017. Disponível em: <http://www.agricultura.gov.br/assuntos/camaras-setoriais-tematicas/documentos/camaras-tematicas/infraestrutura-e-logistica/2018/58aro/tocantins-2017.pdf>. Acesso em: 09 jan. 2019.

TOCANTINS. SEPLAN. **Diagnóstico da Dinâmica Social e Econômica do Estado do Tocantins. Populações Tradicionais**. Palmas: SEPLAN, 2016a. Disponível em: <http://web.seplan.to.gov>.

br/ Arquivos/download/ZEE/TO\_Diagnostico\_Socioeconomico\_ZEE/Relatorio\_PopTradicio-  
nais\_2016.pdf. Acesso em: 25 abr. 2018.

\_\_\_\_\_. **Visão estratégica do Agronegócio no Tocantins: Diagnóstico Agronegócio.** Palmas-  
TO: Seplan e FAPTO, jan. 2016b. 144 p. Disponível em: [http://web.seplan.to.gov.br/workshop/  
documentation/Diagnostico\\_Agrogenocio.pdf](http://web.seplan.to.gov.br/workshop/documentation/Diagnostico_Agrogenocio.pdf) Acesso em: 24 maio 2017.

\_\_\_\_\_. **Visão Estratégica do Agronegócio no Tocantins: Perfil do Agronegócio Tocantinense  
(Versão Final P6).** Palmas: SEPLAN e FAPTO, 2016c. 145p. Disponível em: [https://central3.  
to.gov.br/arquivo](https://central3.to.gov.br/arquivo) Acesso em: 24 maio 2017.

VALLE, Carlos G. O. do. Identidade e Subjetividade. In: LIMA, Antônio Carlos de S. (coord.).  
**Antropologia e Direito: temas antropológicos para estudos jurídicos.** Rio de Janeiro/Brasília:  
Contra Capa/LACED/ABA, 2012. p. 86-93.

VELHO, Otávio G. **Frentes de Expansão e Estrutura Agrária:** Estudos do processo de penetra-  
ção numa área da Transamazônica. 3. ed. Manaus: UEA Edições, 2013.

VIEIRA, Martha Victor. O Movimento Separatista do Norte Goiano (1821-1823): Desconstruindo  
o discurso fundador da formação territorial do Estado do Tocantins. **Revista Sapiência:** sociedade,  
saberes e práticas educacionais, UEG/UnU Iporá, v. 3, n. 1, p. 63-84, jan./jun. 2014. Disponível  
em: [http://www.revista.ueg.br/index.php/sapiencia/article/view/  
2794/1905](http://www.revista.ueg.br/index.php/sapiencia/article/view/2794/1905). Acesso em: 12 jun.  
2017.

