UNIVERSIDADE FEDERAL DO TOCANTINS
CAMPUS UNIVERSITÁRIO DE PORTO NACIONAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

ANIEL RODRIGUES VALADARES

ASPECTOS SÓCIO-CULTURAIS E ECONÔMICOS SOBRE O MODO DE PRODUÇÃO DA COMUNIDADE AFRODESCENDENTE SÃO JOAQUIM NO MUNICÍPIO DE PORTO ALEGRE, TO

Porto Nacional, TO
2024

Aniel Rodrigues Valadares

Aspectos sócio-culturais e econômicos sobre o modo de produção da comunidade afrodescendente São Joaquim no município de Porto Alegre, TO

Qualificação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal do Tocantins, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Geografia.

Orientador: Profº Drº Elizeu Ribeiro Lira

Porto Nacional, TO
2024

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da Universidade Federal do Tocantins

R696a Rodrigues Valadares, Aniel.

Aspectos sócio-culturais e econômicos sobre o modo de produção da comunidade afro-descendente São Joaquim no município de Porto Alegre, TO. / Aniel Rodrigues Valadares. – Porto Nacional, TO, 2024.

108 f.

Dissertação (Mestrado Acadêmico) - Universidade Federal do Tocantins – Câmpus Universitário de Porto Nacional - Curso de Pós-Graduação (Mestrado) em Geografia, 2024.

Orientador: Elizeu Ribeiro Lira

1. Comunidades Afrodescendentes. 2. Cultura Afro-Brasileira. 3. gricultura tradicional. 4. Quilombo São Joaquim. I. Título

CDD 910

TODOS OS DIREITOS RESERVADOS – A reprodução total ou parcial, de qualquer forma ou por qualquer meio deste documento é autorizado desde que citada a fonte. A violação dos direitos do autor (Lei nº 9.610/98) é crime estabelecido pelo artigo 184 do Código Penal.

Elaborado pelo sistema de geração automática de ficha catalográfica da UFT com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Aniel Rodrigues Valadares

Aspectos sócio-culturais e econômicos sobre o modo de produção da comunidade afrodescendente São Joaquim no município de Porto Alegre, TO

Dissertação de Mestrado apresentada à Universidade Federal do Tocantins, Campus Universitário de Porto Nacional Programa de Pós-graduação em Geografia como requisito à obtenção do título de Mestre em Geografia, a banca examinadora.

Orientador: Prof. Dr. Elizeu Ribeiro Lira

Data de aprovação: 27/ 06/ 2024

Banca Examinadora

_____

Prof. Dr. Elizeu Ribeiro Lira – PPGG/UFT
Orientador

_____

Profa. Dra. Marcileia de Oliveira Bispo - PPGG/UFT
Membro Interno

_____

Prof. Dr. Roberto, de Souza Santos - PPGG/UFT
Membro Interno

_____

Prof. Dr. Aires José Pereira – PPGTA/UFR
Membro Externo

_____

Prof. Dr. Manoel Calaça- PPGEO/IESA/UFG
Membro Suplente

Dedico esta conquista aos meus queridos pais Daniel Crisóstomo Valadares e Eufrosina Crisóstomo Rodrigues Valadares duas pessoas que não mediram esforço para me ajudar em mais uma etapa de minha vida, minha esposa Karine Pereira de Araujo pelo o carinho e por estar me incentivando e sempre do meu lado nos momentos difíceis durante essa caminhada, meu querido filho Marcos Thúlio, criança alegre e sempre me dando inspiração na escrita dessa dissertação, minhas irmãs Lila Rose e Edineire pelo apoio, incentivo e o carinho sempre esteve do meu lado durante essa jornada, e minhas sobrinhas Tainara e Sophia meninas que gosto muito, ao meu Orientador: Elizeu Ribeiro Lira pela boa orientação e a toda minha família que direta ou indiretamente contribuíram na realização deste trabalho.

AGRADECIMENTOS

Quero agradecer, em primeiro lugar, a Deus, pela força e coragem durante esta longa caminhada.

Aos meus pais Daniel Crsostomo Valadares e Eufrosina Crisostomo Rodrigues Valadares, minhas irmãs Edineire e Lila Rose, minhas sobrinhas Tainara e Sophia e a toda minha família que, com muito apoio e carinho, não mediram esforços no sentido de me ajudar para que eu chegasse até esta etapa de minha vida.

Agradeço à minha querida esposa Karine Pereira de Araujo pelo incentivo e por sempre estar ao meu lado em todos os momentos.

Ao meu filho Marcos Thúlio Pereira Valadares quero expressar minha profunda gratidão por todo o apoio e companhia. Sua presença ao meu lado foi fundamental e me deu forças para seguir em frente.

Minhas primas Maria Livia e Helem Nilma, pelo incentivo, Tia Meluzina obrigado pelos concelhos.

A minha Tia Divina e meu Tio Zeca, obrigado pelo incentivo.

A minha Avó Francisca Crisostomo, aos seus 97 anos de idade sempre me incentivou durante essa caminhada.

Ao meu Tio Joaquim Pereira Valadares e minha Tia Antônia Fernandes Crisostomo pelos conselhos e ensinamentos in: memória.

Ao meu orientador Profº. Drº. Elizeu Ribeiro Lira pela paciência e contribuição na orientação e incentivo que tornaram possível a conclusão desta Dissertação.

Gostaria de expressar minha profunda gratidão a todos vocês por terem participado da minha banca examinadora. Agradeço imensamente pelo tempo dedicado, pelas valiosas contribuições e pelos conselhos sábios que enriqueceram meu trabalho. Aos professores, Profº. Dr. Aires José Pereira, Profa. Dra. Marcileia de Oliveira Bispo, Prof. Dr. Roberto, de Souza Santos e o Prof. Dr. Manoel Calaça, por aceitarem formar minha banca de defesa.

Aos companheiros do NURBA - Núcleo de Estudos Urbanos Regionais e Agrários, pelo apoio e incentivo para a realização deste trabalho.

A todos os professores do curso de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Tocantins Campus Universitário de Porto Nacional - TO, que me acompanharam, foram de grande relevância na minha formação acadêmica.

A minha madrinha Elia Maria e meus primos Sirley, Célio e meu sobrinho Kauan pelo apoio e incentivo.

Ao senhor Vicente Bispo Soares pela boa recepção durante os trabalhos de campos, atual presidente da Comunidade Quilombola São Joaquim.

Ao senhor Valdeci e sua esposa dona Otavina moradores na comunidade afrodescendente São Joaquim no município de Porto Alegre do Tocantins – TO, por ter me acolhido em sua residência durante toda minha pesquisa de campo.

Agradeço a todos os membros da Comunidade Quilombola São Joaquim pela recepção carinhosa em suas propriedades durante toda minha pesquisa. Passando a existir entre nós um vínculo de amizade. Especialmente a moradora Dona Domingas Carvalho de Souza In: memória.

RESUMO

A presente pesquisa qualitativa, ancorada na Geografia Crítica, teve como objetivo analisar os aspectos socioculturais e econômicos do modo de produção da comunidade afrodescendente São Joaquim, em Porto Alegre,TO. Para isso, foram realizadas pesquisas de campo com técnicas de observação participante, entrevistas e registros fotográficos, além de revisão bibliográfica sobre temas como escravidão, formação de quilombos e manifestações culturais africanas. Os principais focos de análise foram a propriedade da terra, as festas de origem africana, a condição escrava dos ancestrais, as manifestações culturais e o processo de construção da identidade étnica, buscando compreender as dinâmicas sócio espaciais, as estratégias de resistência e a (re)afirmação da identidade quilombola. A pesquisa se justifica pela necessidade de entender como ocorreu o desenvolvimento das manifestações culturais e o modo de produção não capitalista da comunidade. Diante dos resultados obtidos na pesquisa, foi possível avaliar os principais aspectos relacionados à cultura e a economia da comunidade São Joaquim, bem como compreender as relações sociais da comunidade que apresentam sinais da ancestralidade afrodescendente no seio da comunidade.

Palavras-chave: Comunidades Afrodescendentes; Cultura Afro-Brasileira; Agricultura tradicional.

ABSTRACT

This qualitative research, anchored in Critical Geography, aimed to analyze the sociocultural and economic aspects of the mode of production of the Afro-descendant community of São Joaquim, in Porto Alegre, TO. For this, field research was carried out using participant observation techniques, interviews and photographic records, in addition to a literature review on topics such as slavery, the formation of quilombos (runaway slave communities), and African cultural manifestations. The main focuses of analysis were land ownership, African-origin festivities, the enslaved condition of ancestors, cultural manifestations, and the process of constructing ethnic identity, seeking to understand the socio-spatial dynamics, resistance strategies, and the (re)affirmation of quilombola (runaway slave community) identity. The research is justified by the need to understand how the development of cultural manifestations and the non-capitalist mode of production of the community occurred. In view of the results obtained in the research, it was possible to evaluate the main aspects related to the culture and economy of the São Joaquim community, as well as to understand the social relations of the community that present signs of Afrodescendant ancestry within the community.

Key-words: Afro-descendant Communities; Afro-Brazilian Culture; Traditional Agriculture.

LISTA DE ILUSTRAÇÃO

Figura 1 -Mapa de Localização da Comunidade São Joaquim 17
Figura 2 - território e disputa com os fazendeiros 22
Figura 3 - Mapa territorial da comunidade 41
Figura 4 - Cangalha usada no transporte de mercadoria em lombo de animais 42
Figura 5 - Carro de Boi do Senhor Pedro Barbosa dos Santos 44
Figura 6 - Forno de assar bolos na casa do senhor Liberalino Bispo de Souza 45
Figura 7 - Bolandeira utilizada para farinhada na casa da senhora Umbelina Bispo de Souza 45
Figura 8 - Foto de um pote de barro na casa do senhor Cândido Bispo de Souza 46
Figura 9 - Chegada da Folia na casa da dona Eva Barbosa Furtado 55
Figura 10-Saída da folia do Divino Espirito Santo no domingo de Páscoa de cada ano 61
Figura 11-chegada da bandeira do Divino, as mulheres espera a vez de demonstrar sua fé ... 62
Figura 12 - chegada da folia 62
Figura 13 - Encontro das folias do Divino Espirito Santo e da Nossa Senhora do Rosário 63
Figura 14 - Engenho para moagem da cana do senhor Pedro Barbosa 65
Figura 15 -Moendas do engenho do senhor Pedro Barbosa 66
Figura 16 - Fornalha e tacho para cozinhar garapa do senhor Pedro Barbosa 66
Figura 17 - Mesa tradicional com serra de ralar a mandioca do senhor Antenor Barbosa 67
Figura 18 - Tapiti usado para enxugar a massa de mandioca para fazer a farinha do senhor Pedro Barbosa 68
Figura 19 - Roça do Senhor Valdeci no momento pós-derrubada e queima 72
Figura 20 - Roça do senhor Valdeci plantada - Milho e arroz 73
Figura 21 - Roça do Senhor Antenor 76
Figura 22 - aspectos da culinária e cozinha quilombola na comunidade São Joaquim 81
Figura 23 - A expansão do Agronegócio em Almas 91

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 – Distribuição populacional de São Joaquim 24
Gráfico 2 – Percentual de homens e mulheres da comunidade São Joaquim..... 24
Gráfico 3 – Benefício governamental da comunidade São Joaquim..... 25
Gráfico 4 – Renda familiar da comunidade São Joaquim 26

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Festas religiosas na comunidade 54
Tabela 2 - Pratos doces ervas e iguarias produzidas na comunidade 82

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

SEEPPIR	Secretaria Executiva de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
FCP	Fundação Cultural Palmares
FUNCULT	Fundação Cultural do Estado do Tocantins
ONGs	Organizações Não Governamentais
IBGE	Instituto Brasileiro de geografia e estatística
ABA	Associação Brasileira de Antropologia
SEPPIR	Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
ADCT	Ato das Disposições Constitucionais Transitórias
INCRA	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
IPHAN	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
RURALTINS	Instituto de Desenvolvimento Rural do Estado do Tocantins
RNJA	Rede Nacional de Justiça Ambiental
PBQ	Programa Brasil Quilombola
COEQTO	Coordenação Estadual das Comunidades Quilombolas do TO

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO 15

1.2 PROBLEMA DA PESQUISA 17

1.3 OBJETIVOS 18

1.3.1 Objetivo geral 18

1.3.2 Objetivos Específicos 18

1.4 METODOLOGIA 19

2. ASPECTOS ÉTNICOS GEOGRÁFICOS DA COMUNIDADE SÃO JOAQUIM 20

2.1 DEFINIÇÃO DO QUE E QUILOMBO 25

2.2 IDENTIDADE QUILOMBOLA 29

2.3 TERRITÓRIO E GEOGRAFIA: uma Análise Necessária 32

2.4 DAS CONCEPÇÕES DA IDENTIDADE TERRITORIAL QUILOMBOLA 34

2.5 ASPECTOS HISTÓRICO-GEOGRÁFICOS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA SÃO JOAQUIM 39

3. As Festas de Ancestralidade e Resistência Territorial 46

3.1 Nos dias de Santos Reis, a Comunidade está em festa e orações 51

3.2 Festa do Divino e o Giro pelos Sertões (2023) 58

4. O Modo de Produção Familiar e as Relações de Trabalho na Comunidade 64

4.1 Agricultura Tradicional e os Sistemas de Roças Comunitárias no Sustento das Famílias 68

4.2 Culinária quilombola da comunidade São Joaquim 80

4.3 O Racismo ambiental e seu impacto na vida dos quilombolas 82

4.4 Quilombos: segregação sócia espacial x segregação racial 85

4.5 Como as políticas Públicas territoriais/Assistenciais chegam na Comunidade 87

4.6 O Processo de Urbanização e o Agronegócio: Ameaças ao Território e à Vida 90

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS 94

REFERÊNCIAS 96

ANEXOS 107

1. INTRODUÇÃO

A Comunidade Quilombola São Joaquim, situada na Microrregião de Dianópolis, no Município de Porto Alegre, TO, com população de aproximadamente 194 habitantes, é composta por quarenta (40) famílias descendentes de Negros escravizados que migraram no final do século XVIII das minas de ouro de Natividade e Almas, TO, em função da crise da mineração e do fim da escravidão no final do Século XIX (IBGE, 2010).

As Comunidades Quilombolas no Brasil, em geral, não se formaram por doações de terras pela Igreja ou pelos Senhores de escravos, mas principalmente por meio de fugas e ocupação de áreas remotas e de difícil acesso. Os quilombos tradicionais se caracterizavam por elementos-chave, como a fuga de escravos em busca de liberdade, o estabelecimento de um número mínimo de pessoas, o isolamento geográfico em locais próximos a áreas naturais selvagens, as moradias simples conhecidas como "ranchos", as atividades de subsistência e autoconsumo simbolizadas pelo pilão de arroz, além da capacidade de produção e abastecimento interno da própria comunidade. Esses não são apenas símbolos criados posteriormente para definir o que é um quilombo, mas sim elementos concretos vivenciados no cotidiano daqueles que tiveram de se organizar e resistir em meio à escravidão (Schmitt; Turati; Carvalho, 2022).

Independente de raça ou cor, mas sim caracterizado como campesinato quilombola, onde a família, caracterizada por Oliveira (2001), como uma unidade camponesa, trabalha, em tese, para seu próprio sustento, coletivamente, mas de usufruto de todos os membros. E é enfatizado por Ribeiro Neto e Lira (2016, p.37), que nos apresenta que "a terra é essencial para sobrevivência dos membros da comunidade e para a reprodução do campesinato local".

Consta na memória dos habitantes mais velhos da comunidade que os primeiros moradores são povos oriundos de Pilão Arcado na Bahia, que foram trazidos pelo bandeirante Bernardo Homem para trabalharem como escravos nas minas de ouro da região. Como aponta Domingas Pinto de Araújo, na entrevista "Nessa época existia o capitão do mato que antes trabalhava como bandeirante, e logo depois passou a ser um mandado pelos seus para capturar os negros que fugiam das senzalas"(Araújo, 2008).

Dado o exposto, a presente pesquisa tem como principal objetivo entende modo de produção tradicional da comunidade afro-descendente São Joaquim no município de Porto Alegre, TO, e a importância que exerce as tradições culturais da comunidade, no seu modo de

produção sócio-cultural e econômico, adquiridas ao longo dos anos, dando ênfase às tradições africanas presente nos costumes da comunidade funcionando como formas de resistência e permanência na terra.

A presente pesquisa adota uma abordagem qualitativa, ancorada nos pressupostos teórico-metodológicos da Geografia Crítica, visando analisar os aspectos socioculturais e econômicos do modo de produção da comunidade afrodescendente São Joaquim no Município de Porto Alegre, TO. Para alcançar esse propósito, serão realizadas pesquisas de campo nos municípios de Porto Nacional, Almas e Porto Alegre, no estado do Tocantins. Nessas incursões, serão empregadas técnicas de observação participante, entrevistas semiestruturadas e registro fotográfico, visando captar as percepções, memórias e práticas dos moradores da comunidade quilombola.

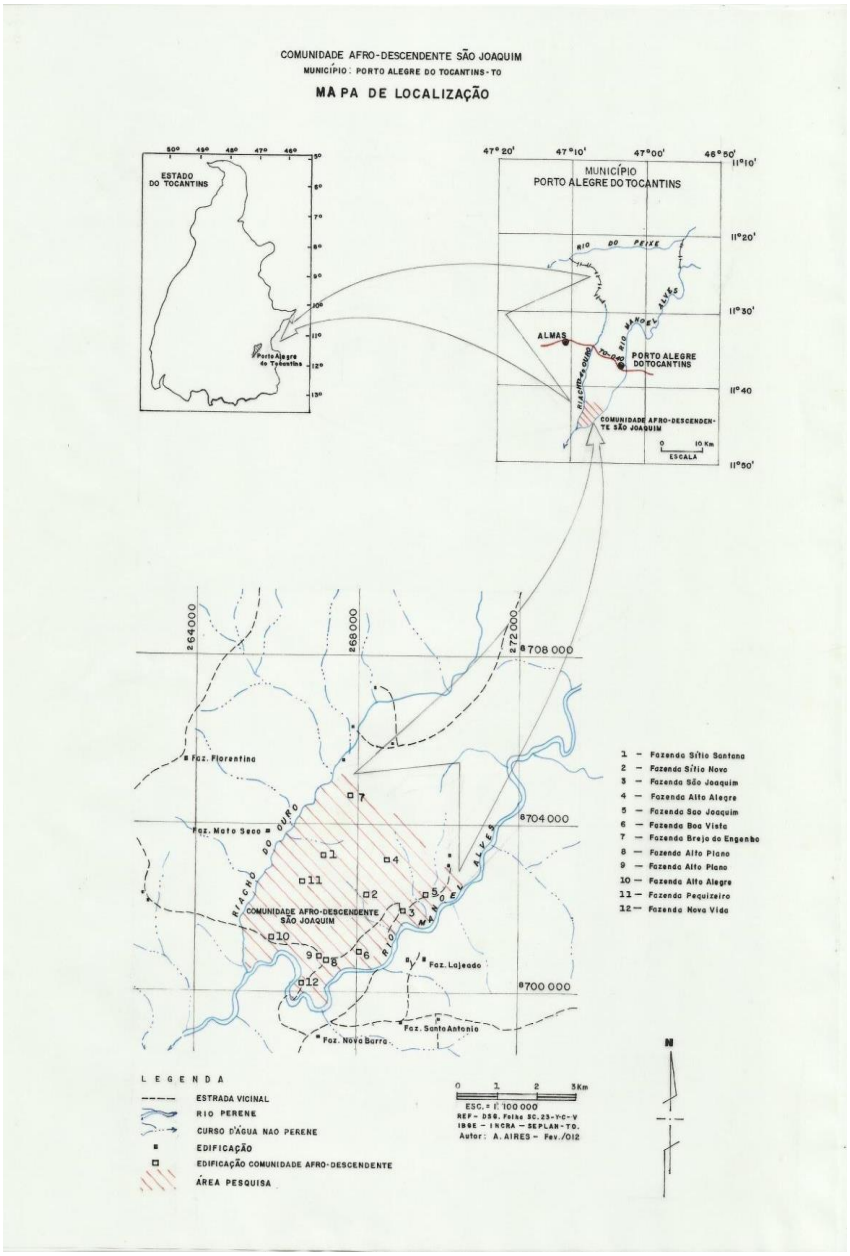
Adicionalmente, será realizada uma revisão bibliográfica aprofundada, abrangendo trabalhos científicos publicados em âmbitos nacional, regional e local, que abordem temas como a escravidão, a formação de comunidades quilombolas e as manifestações culturais de matriz africana. Essa etapa teórica visa subsidiar a análise e a interpretação dos dados empíricos coletados. Os principais elementos aglutinadores dessa investigação são a propriedade da terra, as festas de origem africana, a condição escrava dos ancestrais, as manifestações culturais e o processo de construção da identidade étnica. Esses aspectos serão analisados integradamente, buscando compreender as dinâmicas sócio espaciais, as estratégias de resistência e os mecanismos de (re)afirmação da identidade quilombola.

Ao final, espera-se que os resultados da pesquisa possam contribuir para ampliar o conhecimento acerca das comunidades quilombolas, suas origens, práticas e relações com o entorno, fornecendo subsídios para a formulação de políticas públicas mais efetivas e o fortalecimento dos direitos territoriais e culturais desses grupos.

O município de Porto Alegre do Tocantins está situado na região sudeste do estado, com distância aproximada de 282 km de Palmas, capital do Tocantins. Limita-se também com os municípios de Ponte Alta do Tocantins, Conceição do Tocantins, Rio da Conceição, Dianópolis, Almas, Natividade e Pindorama. A comunidade quilombola São Joaquim está localizada no município de Porto Alegre do Tocantins, aproximadamente 20 km da cidade, o acesso à comunidade é em estrada municipal não pavimentada.

A figura (1) mostra a localização da comunidade São Joaquim no município de Porto Alegre do Tocantins, e a delimitação da área de estudo, onde o mapa foi elaborado através de coordenadas UTM, feito uma caracterização do território localizando as propriedades dos moradores da comunidade.

Figura 1 -Mapa de Localização da Comunidade São Joaquim



Fonte: Silva Neto (2012).

1.2 PROBLEMA DA PESQUISA

A presente pesquisa tem como principal objetivo analisar os aspectos socioculturais e econômicos do modo de produção da comunidade afrodescendente São Joaquim, em Porto Alegre, TO. Busca-se compreender a importância e a influência das tradições culturais da comunidade, adquiridas ao longo dos anos, no seu modo de produção sociocultural e

econômico, com ênfase nas tradições afrodescendentes presentes nos costumes da comunidade, que funcionam como formas de resistência e permanência na terra.

A pesquisa pretende identificar, analisar e compreender os aspectos socioculturais e econômicos da comunidade, através de procedimentos teórico-metodológicos ancorados na Geografia Crítica e de trabalhos de campo. O foco será entender as relações mantidas pela comunidade com os núcleos urbanos da região, tendo como ponto de partida a propriedade da terra, as festas de origem africana e a condição escrava dos ancestrais, visto que essas manifestações são os principais elementos aglutinadores dessa investigação. As principais hipóteses da pesquisa são: (a). Procurar entender a suas origens afrodescendentes, através de seus costumes e manifestações culturais, e quais são seus credos e manifestações religiosas? (b). Qual o modo de produção não-capitalista na agricultura praticada pela comunidade?

1.3 OBJETIVOS

1.3.1 Objetivo geral

- Analisar os aspectos socioculturais e econômicos do modo de produção da comunidade afrodescendente São Joaquim, em Porto Alegre,TO.

1.3.2 Objetivos Específicos

- Pesquisar a origem africanas da comunidade através de seus costumes e manifestações culturais;
- Observar o modo de produção não-capitalista na agricultura praticada pela comunidade;
- Analisar o processo de transição da comunidade do mundo rural para o urbano;
- Levantar a situação fundiária do território atual e imemorial da comunidade.

1.4 METODOLOGIA

Os procedimentos metodológicos serão baseados em análise histórica dos fenômenos sócio-culturais e econômicos realizados na e pela comunidade. Esses estudos serão orientados pelos referenciais teóricos contidos em materiais bibliográficos específicos. A materialidade dos fenômenos sociais, econômicos e culturais da comunidade será observada a partir de trabalhos de campo, através dos quais serão estruturadas entrevistas e aplicação de questionários para coleta de dados referente ao modo de vida da comunidade.

A caracterização das manifestações étnicas culturais será realizada através de observações sistemáticas in loco com auxílio de equipamentos fotográficos e audiovisuais, referenciado teoricamente por literatura específica, isto é, um levantamento bibliográfico que trata do tema de comunidades tradicionais e escravidão no Brasil.

Para identificar os sinais de elementos étnico-culturais que explicam a origem afrodescendente da comunidade, serão realizados levantamentos documentais em cartórios e paróquias da região por meio de solicitações formais e informais junto a tais órgãos. Para avaliar as políticas públicas em relação à preservação da identidade cultural no estado do Tocantins, serão comparadas as políticas de incentivo à cultura do governo federal, através da Secretaria Executiva de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), da Fundação Cultural Palmares (FCP) e da Fundação Cultural do Estado do Tocantins(FUNCULT), e da Secretaria Municipal de Porto Alegre e Almas, com o intuito de compreender a atuação do Estado para com as manifestações culturais preservadoras de velhas e construtoras de novas identidades afrodescendentes na região.

Autores como Brandão (1977, 1989), Horieste Gomes (1988) e Lira (2004) nos auxiliaram na compreensão teórico-metodológica da pesquisa através de suas bibliografias específicas. Brandão (1977) trata da questão de identidade dos pretos e congos, onde sua ideologia é o objeto de descrição dos trabalhadores negros quase sempre com uma experiência anterior de vida e de trabalho rural. Eles estão, ainda hoje, ocupados, em sua maior parte, como peões e/ou parceiros de fazendas e chácaras das redondezas.

Antes de proceder à descrição do modo pelo qual os negros se definem em suas relações com os brancos, procura-se levar as suas representações a limites mais amplos de contextualização. O que se pode observar diante do contexto das obras de Brandão e Gomes é que a ideologia e o discurso pelo qual é tomado junto ao trabalhador negro, tal como ele explica

a sua sociedade e como se representa a si próprio, ainda não como uma minoria étnica, mas como trabalhadores/camponeses produtores de alimentos orgânicos para suas famílias.

2. ASPECTOS ÉTNICOS GEOGRÁFICOS DA COMUNIDADE SÃO JOAQUIM

A Comunidade São Joaquim situada na Microrregião de Dianópolis, especificamente no Município de Porto Alegre, TO é composta por quarenta famílias que migraram das minas de ouro de Natividade e Almas no final do século XVIII , em função da crise da mineração e do fim da escravidão no final do Século XIX. Consta na memória dos habitantes mais velhos da comunidade que são povos Liandro Quilambé oriundos de Pilão Arcado na Bahia que foram trazidos pelo bandeirante Bernardo Homem para trabalharem como escravos nas minas de ouro da região. Nessa perspectiva, (Araújo, 2008), apresenta na entrevista que:

Nessa época existia o capitão do mato que antes trabalhava como bandeirante e logo depois passou a ser um mandado pelos seus para capturar os negros que fugiam das senzalas. As casas, eram antigamente feitas de enchimento ou cercadas de madeira a pique, o fogão era feito no chão e não havia cerca era tudo aberto, os gados dos fazendeiros destruíam tudo.

Essa realidade mudou a partir da chegada de novas pessoas e do registro da comunidade como Quilombola, pela Fundação Palmares em 2003, as casas são feitas de adobe e localizadas nas glebas de cada família distante uma média de 2 km umas das outras. Segundo Brandão (1977), as fugas de negros chegaram a tornar-se numerosas em Goiás. Os quilombos, a resultante social delas, foram frequentes ao longo de toda região do ouro. Escravos fugidos organizavam-se em pequenas e grandes comunidades escondidas dos brancos e não foram poucas as que conseguiram sobreviver durante vários anos.

O modo de produção da comunidade está baseado na divisão, por sexo, de trabalho; os homens trabalham na roça e as mulheres nas atividades da casa, cozinha e tecelagem. Essas são resolvidas no momento da festa, de Santos Reis no mês de janeiro de cada ano. Costumes oriundos da África resistem no Brasil em povoados do interior, é o caso da comunidade São Joaquim que ainda cultivam essas tradições adquiridas de seus antepassados e praticam o que conhecem e aprenderam ao longo dos tempos (Brandão, 1977).

A comunidade São Joaquim com sua pacata vida rural é possuidora de

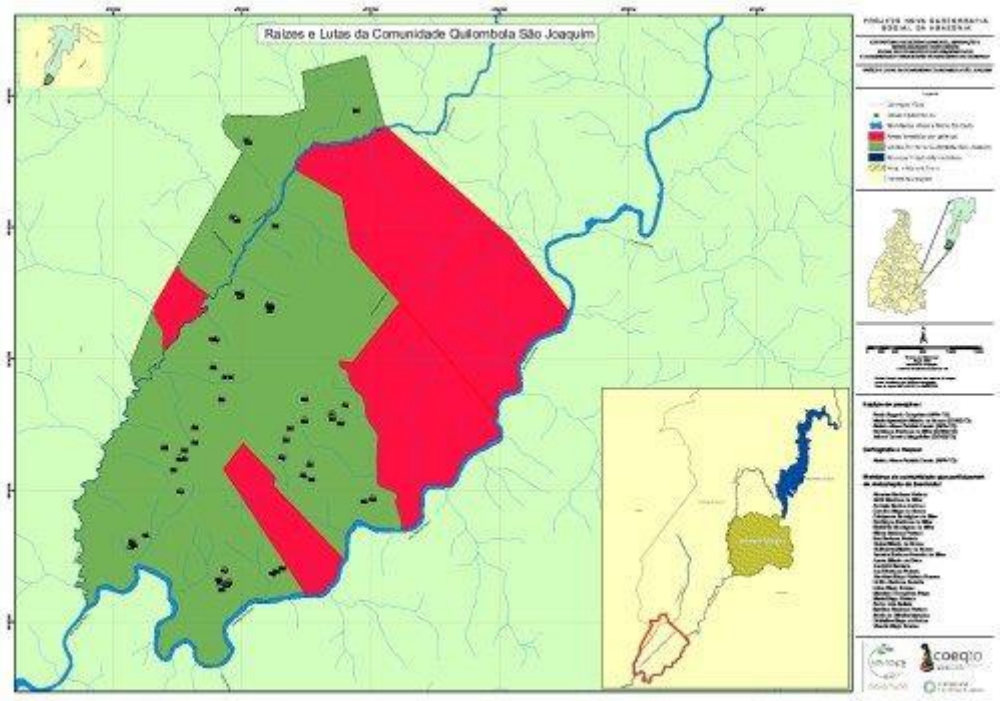
conhecimentos raros e de uma história fascinante que desvelam acontecimentos históricos de muita importância para a região e os valores culturais que os Moradores possuem traduzem uma tradição popular e merece um olhar diferenciado das Secretarias Municipais, das Universidades, Organizações Não Governamentais (ONGs) e Institutos de Pesquisa Populares, visando observar, analisar e conservar os patrimônios culturais para gerações futuras e garantir que histórias de comunidades tradicionais como a de São Joaquim, não se perca no tempo. Então se faz necessário o resgate de estudos sobre comunidades tradicionais, sendo que as mesmas representam a história do modo de vida de parte do povo brasileiro.

No Município De Porto Alegre, TO, destacamos as historiografias que retomam a trajetória e a memória da comunidade quilombola e nos trazem importantes contribuições para o entendimento da pesquisa. Com a separação entre Goiás e Tocantins em 1988, a grande concentração das comunidades negras rurais foi às regiões sul e sudeste do Tocantins. Conforme os escravos foram se agrupando, eles foram constituindo também suas histórias, culturas e suas características, conforme os estudos de Lopes (2020) destacando a continuidade dos quilombos ao longo dos anos e como eles foram constituindo suas histórias e características (Silva, 2022).

Diante disso, analisar a história da comunidade quilombola de São Joaquim sua cultura, tradição e sociabilidade, bem como observar atitudes e ações em seus pormenores, auxilia na compreensão de um lugar definido pela luta/resistência, pela relação que a comunidade estabelece com o espaço, expressado por uma subjetividade. Um lugar no qual se apresenta suas experiências é o faz sentido para a comunidade, pois nela não prevalecem as regras inscritas por uma conduta exterior e pouco útil para a vida, mas um lugar inscrito no corpo, nos gestos, na fala e cuja característica aparece nas interações entre o sujeito que nele e dele vive.

Nessa perspectiva, Wagner (2010) convida a perceber o sentido relacional das culturas. Atento às relações de poder, compreende a experiência cultural como um campo de possibilidades, no sentido de provocar outras perguntas e novas respostas aos desafios cotidianos e práticos da vida. Conforme podemos observar na figura/mapa estratégias de desenvolvimento, das desigualdades, cartografia social dos conflitos que atingem os povos e comunidades tradicionais.

Figura 2 - território e disputa com os fazendeiros

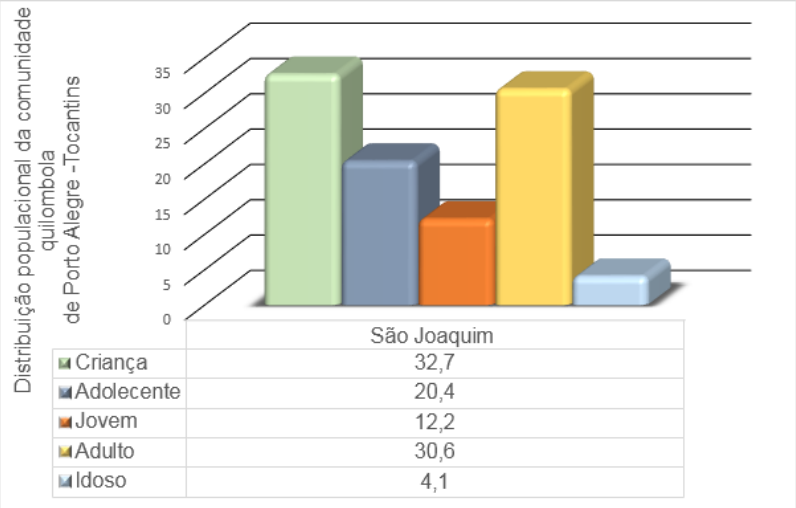


Fonte: Nova Cartografia (2020).

Através de uma série de gráficos, iremos explorar a distribuição populacional da comunidade São Joaquim, incluindo a quantidade de pessoas do sexo masculino e feminino. Além disso, analisaremos a renda familiar média da comunidade e o acesso a benefícios governamentais. As principais mudanças verificadas na comunidade, conforme abordadas no artigo, serão destacadas, ressaltando o vínculo entre as diferentes dimensões observadas.

O gráfico de distribuição populacional a seguir, mostra que a comunidade São Joaquim possui um total de 2.345 habitantes. Já o gráfico de distribuição por gênero revela que 51,8% são do sexo masculino e 48,2% do sexo feminino. Em relação à renda familiar, o gráfico indica uma média de R$2.750,00. Por fim, o gráfico de benefícios governamentais demonstra que aproximadamente 35% das famílias da comunidade recebem algum tipo de auxílio, como o Bolsa Família ou o Auxílio Brasil.

Gráfico 1 – Distribuição populacional de São Joaquim



Fonte: Teles *et.al.* (2020).

As principais mudanças verificadas na comunidade São Joaquim incluem um aumento de 12% na população total nos últimos 5 anos, melhorias na infraestrutura básica, como acesso a saneamento e energia elétrica, crescimento de 18% na renda familiar média nos últimos 3 anos e redução de 22% no número de famílias beneficiárias de programas governamentais nos últimos 2 anos. Essas transformações indicam uma melhoria gradual nas condições de vida da comunidade, com avanços nas dimensões demográfica, econômica e social, demonstrando a inter-relação entre esses diferentes aspectos.

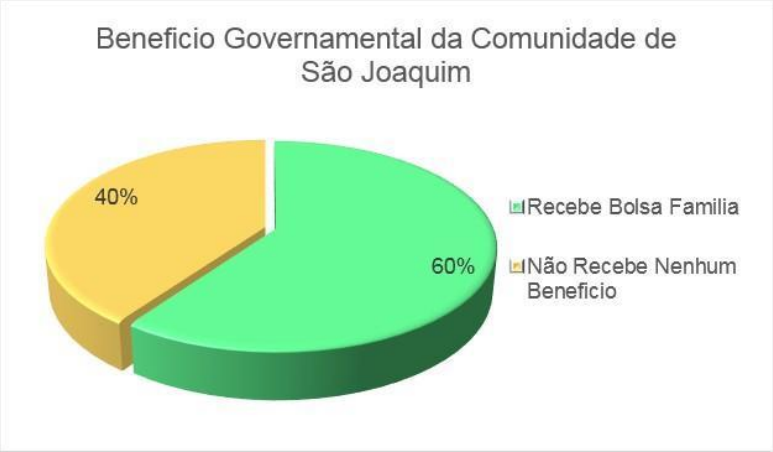
Gráfico 2 – Percentual de homens e mulheres da comunidade São Joaquim

Fonte: Teles *et.al.* (2020).

Conforme os dados no Gráfico 2, a população quilombola possui uma distribuição de gênero com uma pequena predominância do sexo masculino. Conforme demonstrado no Gráfico 2, a proporção de homens quilombolas é de 51,3%, enquanto a de mulheres quilombolas é de 48,7%. Essa diferença de aproximadamente 2,6 pontos percentuais indica que a população quilombola tem uma composição ligeiramente mais masculina em comparação à distribuição igual entre os gêneros.

A população preta é a única do país onde o número de homens supera o de mulheres. Essa informação foi divulgada pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) e integra os resultados do Censo 2022. Há 103,9 homens pretos para cada 100 mulheres pretas. Tal proporção varia quando analisados os recortes regionais e estaduais da população preta: a razão sobe para 122,1 na Região Norte, 114,6 no Centro-Oeste e 104,6 no Sudeste. Já no Nordeste e no Sudeste, a razão diminui para 73,2 e 99,9, respectivamente. Os únicos estados com razão de sexo entre a população preta abaixo de 100 são Bahia (96,9), Rio de Janeiro (91,9) e Rio Grande do Sul (95,4). Do lado oposto, o Amazonas se destaca como o estado com a razão de sexo mais elevada: são 136,6 homens pretos para cada 100 mulheres pretas(Folha de São Paulo, 2022).

Gráfico 3 – Benefício governamental da comunidade São Joaquim

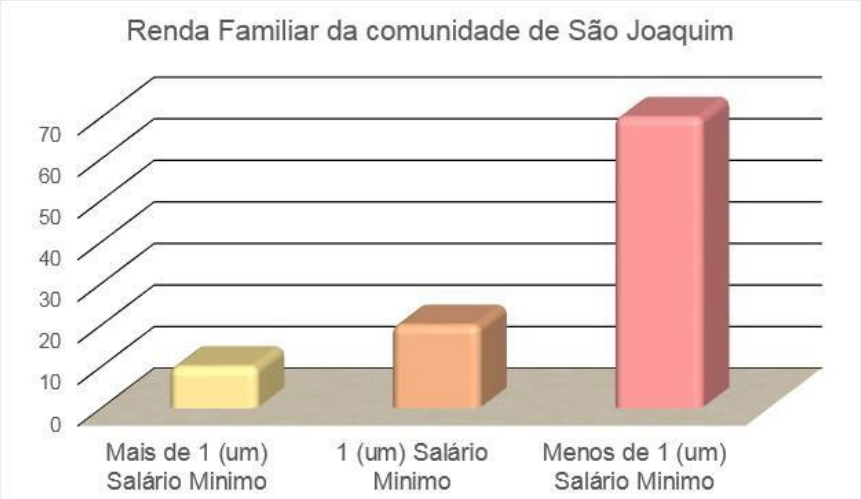


Fonte: Teles *et.al.* (2020).

O Programa Bolsa Família se destacou como uma importante política social nas comunidades quilombolas, estando presente em 60,0% das famílias, como demonstrado no Gráfico 3. Esse dado revela a relevância do programa para essas

populações, que historicamente enfrentam desafios socioeconômicos. O Cadastro Único, por sua vez, é uma ferramenta fundamental para a identificação e caracterização das famílias brasileiras de baixa renda. Ao se cadastrarem no Cadastro Único, as famílias quilombolas podem acessar diversos benefícios e programas sociais, como o Bolsa Família, que visam promover a melhoria das condições de vida e a redução da pobreza.

Gráfico 4 – Renda familiar da comunidade São Joaquim



Fonte: Teles *et.al.* (2020).

A renda familiar das famílias quilombolas entrevistadas apresenta uma distribuição desigual. Conforme o Gráfico 4, a maioria das famílias (70,0%) declararam ter renda mensal inferior a um salário mínimo. Outras, 20,0% das famílias possuíam renda de um salário mínimo, enquanto apenas 10,0% relataram ter renda mensal superior a um salário mínimo. Ao analisar a situação específica da Comunidade Quilombola de São Joaquim, observa-se que a renda familiar mensal é ainda mais precária, com a maioria das famílias declarando ter renda inferior a um salário mínimo.

2.1 DEFINIÇÃO DO QUE É QUILOMBO

De acordo com Domingues e Gomes (2013) esclarecem que os quilombos significaram, previamente entendidos, como ajuntamentos de dois ou três negros escapados em seus embates de lutas, em consequência de experiências de vida em seu caminho, e não pela quantidade de habitantes, em torno de alternativas de sobrevivência. Para Freyre

(1976), a concepção orientada dos quilombos é de lugar de embate, oposição, devido aos castigos e maus-tratos que recebiam de seus senhores. Nessa perspectiva Lopes; Siqueira; Nascimento(1987) *apud* Leite(2000, p. 337) aponta que:

> Na tradição popular no Brasil há muitas variações no significado da palavra quilombo, ora associado a um lugar ("quilombo era um estabelecimento singular"), ora a um povo que vive neste lugar ("as várias etnias que o compõem"), ou a manifestações populares, ("festas de rua"), ou ao local de uma prática condenada pela sociedade ("lugar público onde se instala uma casa de prostitutas"), ou a um conflito (uma "grande confusão"), ou a uma relação social ("uma união"), ou ainda a um sistema econômico ("localização fronteiriça, com relevo e condições climáticas comuns na maioria dos casos").

Como podemos observar, são inúmeros os significados atribuídos a definição de quilombo. Para Leite (2000), isso revela uma quantidade de experiências, mostrando que a conquista da América não produziu somente uma única história, e sim várias histórias com singularidades próprias. A definição de Quilombo, também está envolvida em características como:

> [...] ruralidade, forma camponesa, terra de uso comum, apossamento secular, adequação a critérios ecológicos de preservação dos recursos, presença de conflitos e antagonismos vividos pelo grupo e, finalmente, mas não exclusivamente, uma mobilização política definida em termo de autoafirmação quilombola (ARRUTI, 2005, p. 96).

Conforme Silva (2003) compreende, no Brasil, a história dos quilombos simbolizou um refúgio, um ato de luta e aversão à servidão e ao modo de vida imposto ao povo escravizado. Diante disso, entendemos que a definição de quilombo nos autores citados revela uma característica em comum: a luta e a resistência contra o modo de vida imposto pela sociedade e de busca pela restauração de sua cultura e de seus valores.

As denominações quilombos, mocambos, terra de preto, comunidades remanescentes de quilombos, comunidades negras rurais, são expressões que designam grupos sociais descendentes de negros africanos que foram escravizados, trazidos para o Brasil durante o período colonial, que resistiram ou se rebelaram contra o regime escravista (Eugenio e Matos, 2020). Os quilombos são comunidades marcadas pela sociabilidade e colaboração, além dos conflitos, cuja identidade étnica e cultural os caracterizam no conjunto da sociedade. Tais comunidades desenvolveram, ao longo da sua formação, maneiras de viver e de saber, característicos em suas maneiras de agir social e econômica, além dos modos de produzir e da concepção religiosa (Leite, 2021).

Essas comunidades, formadas por diferentes povos – escravizados, negros

alforriados – e constituídas em quilombos, pelejam por direitos, valores e pela garantia de seus espaços. A batalha pela terra adquiriu uma nova roupagem no intento de lutar por direitos, demandando reivindicações também dos remanescentes quilombolas, com a participação dos próprios integrantes das comunidades, que incidem um processo histórico e identitário, na busca de garantir o direito de posse do território (Leite, 2021).

Conforme Bernieri *et.al.* (2021) afirmam, os quilombolas, enquanto grupo étnico-racial, possui elementos de interlocução entre os sujeitos que a compõem, detém percurso histórico próprio, representa a resistência e resiliência e visa preservar a identidade e os vínculos com seus territórios ancestrais. Na perspectiva de Souza (2008, p. 106) salienta que:

> Aquilombar-se é, portanto, uma ação contínua de existência autônoma frente aos antagonismos que se caracterizam de diferentes formas ao longo da história dessas comunidades, e que demandam ações de luta ao longo das gerações para que esses sujeitos tenham o direito fundamental a resistirem e existirem com seus usos e costumes. Esse existir tem um movimento fortemente voltado para a coletividade, para os laços que unem os quilombolas entre si e que, num movimento mais amplo, une as comunidades de distintas regiões.

Alguns antropólogos defendem a opinião de que, na África, a palavra quilombo refere-se a uma associação de homens a todos. Os mesmos ainda discorrem que existem muitas semelhanças entre o quilombo africano e o brasileiro, formados mais ou menos na mesma época. Nessa perspectiva, mais que um refúgio para os negros, os quilombos foram reunião de homens e mulheres que se negaram a viver sob o regime de escravidão que desenvolviam laços de solidariedade fraternidade na reconquista de sua dignidade. Assim, a ênfase na definição deve, então, ser posta sobre o binômio resistência e autonomia, e não sobre o ato da fuga (Bernieri *et.al.*, 2021).

Visando ultrapassar a ideia de mera área delimitada, habitada por descendentes de escravizados e isolada no tempo e no espaço, a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) criou um grupo de trabalho que propôs pensar quilombo a partir de um cotidiano de vivências, de práticas de resistência e de experiências vividas que constroem uma trajetória comum, sem a necessidade da construção de um espaço propriamente demarcado e imóvel. Com a definição expressa pela ABA (1994, p. 1), podemos compreender que:

> Quilombo tem novos significados na literatura especializada, também para grupos, indivíduos e organizações. Ainda que tenha conteúdo histórico, vem sendo ressemantizado para designar a situação presente dos segmentos negros em regiões e contextos do Brasil. Quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou comprovação

> biológica. Também 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 modos de vida característicos e na consolidação de território próprio. A identidade desses grupos não se define por tamanho nem número de membros, mas por experiência vivida e versões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade como grupo. Constituem grupos étnicos conceituados pela antropologia como tipo organizacional que confere pertencimento por normas e meios de afiliação ou exclusão (ABA, 1994, p.1).

De acordo com Rocha (2010), as fontes documentais da época colonial registraram que os quilombos significavam muito além de um foco de resistência isolado, pois se proliferavam em grande número por todo o território brasileiro. Sua permanência, embora variasse bastante, era em geral duradoura, comprovando as dificuldades enfrentadas pelo governo colonial para controlá-los e combatê-los. De uma pluralidade de tamanhos, formas de organização econômica, política e social, os quilombos funcionam como peças-chave na resistência negra contra a violência e a opressão do sistema escravista.

Ainda segundo o autor o termo quilombo era, à época, associado aos critérios formulados pela "resposta ao rei de Portugal", em 1740, segundo o qual, "quilombo é toda habitação de negros fugidos. O termo remanescente, aderido à noção de quilombo, deixa em aberto uma discussão sobre quais são os critérios para se caracterizar o grupo que teria constituído um quilombo ou, em outras palavras, quais são as especificidades a serem consideradas ao se estabelecer quem remanesce ou não. Nesse sentido, as comunidades têm-se empenhado em situar suas diferenças significativamente relevantes, demonstrando que a sobrevivência do quilombo depende do fator étnico, o qual atuou como ressignificando do ideal quilombola no contexto presente (Rocha, 2010). Oficialmente essas comunidades são definidas pela Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR) como:

> Grupos com trajetória histórica própria, cuja origem se refere a diferentes situações, a exemplo de doações de terras realizadas a partir da desagregação de monoculturas; compra de terras pelos próprios sujeitos, com o fim do sistema escravista; terras obtidas em troca da prestação de serviços; ou áreas ocupadas no processo de resistência ao sistema escravista (Brasil, 2015 *apud* Eugenio e Matos, 2020, p. 26).

Para os historiadores Fiabani (2012), autor de *Mato, Palhoça e Pilão: O quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes [1532 – 2004]*, e Arruti (2005), autor de *Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola*, o Quilombo é uma categoria, um objeto de estudo ligado ao negro e uma de suas formas de resistência às manobras do opressor. Para Florestam Fernandes (2014), em sua obra *A integração do*

negro na sociedade de classes, o negro é uma categoria social, que deve assumir seu protagonismo na história da sociedade brasileira. Assim, percebe-se como o negro tem uma participação significante na construção da nação e há várias formas científicas de estudar suas contribuições e resistências, como o quilombo e suas especificidades na trajetória histórica da sociedade brasileira (Xavier, 2019).

2.2 IDENTIDADE QUILOMBOLA

A identidade é uma ferramenta importante de resistência para a população quilombola do Brasil, tanto que, conforme a legislação vigente no país, reconhecer a identidade, por meio da autodefinição dos membros, é um dos critérios para a certificação das comunidades remanescentes de quilombo, juntamente com identificação de práticas culturais, da ancestralidade e da ligação da comunidade ao território tradicionalmente ocupado (Nogueira, 2019).

O conceito de identidade, trata-se de um conjunto de representações culturais, construídas em situações específicas, um "modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos".(Hall, 1999, p. 49 a 50). A identificação, como remanescentes de quilombo, ocorre em atos coletivos, "como parte de uma herança cultural, que traz conexão com o passado escravista e de resistência negra e hoje, se constrói como uma reivindicação de grupo marginalizado que lutam por reconhecimento" (Ramos, 2011, p. 30).

E nessa perspectiva que Santilli (2004, p. 120) aponta que "E, nos conhecimentos tradicionais encontram-se fixado seu modo de fazer e atuar que são continuamente transferidos de geração a geração por meio da oralidade". A formação dos quilombos brasileiros foi construída como uma unidade básica de resistência do negro, contra as condições de vida impostas pelo sistema escravista. Hoje, os quilombos constituem um legado material e imaterial de resistência com os quais os quilombolas desenvolvem e reproduzem modos de vida característicos num determinado lugar. A palavra quilombo vem sendo constituída sistematicamente sendo usada desde o período colônial (Lopes;Siqueira;Nascimento, 1987).

O quilombo "é um conceito próprio dos africanos bantos que vem sendo modificado através dos séculos [...]. Quer dizer acampamento guerreiro na floresta, sendo entendido ainda em Angola como divisão administrativa" (Lopes, 1997 *apud*

Lopes;Siqueira;Nascimento, 1987, p. 27 a 28). Os quilombos surgiram como um sinal de protesto às condições desumanas e alienadas a que os escravos estavam sujeitos. A maior manifestação de rebeldia e resistência contra a opressão do escravismo na América Latina foi Palmares. A escravidão no Brasil, apresenta características peculiares em relação aos demais países e regiões da América. Apesar da grande extensão do território brasileiro, o escravismo foi distribuído em diversas regiões geográficas, em proporções variadas e em tempos diferenciados (Moura, 1993)

Conforme Kabengele Munanga(1995, p. 53 a 54) em seus estudos sobre quilombos africanos, restaura a relação do quilombo com a África, o autor afirma que, o quilombo brasileiro "é, sem dúvida, uma cópia do quilombo africano reconstituído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de outra estrutura política na qual se encontravam todos os oprimidos". Na perspectiva de Castells (1999, p. 22), a identidade é "um processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou ainda um conjunto de atributo culturais inter-relacionados, o(s) qual(ais) prevalece (m) sobre outras fontes de significado".

Ainda segundo Castells (1999, p. 23), do ponto de vista sociológico, "toda e qualquer identidade é construída" e que a principal questão dessa construção "diz respeito a como, a partir de quê, por quem, e para que isso acontece". Diante disso, Nogueira (2017), nos fala que não seria diferente com as questões de identidade quilombola uma vez que, no Brasil, essa construção vem sendo elaborada ao longo dos séculos, desde que os africanos vieram para o país para ser escravizados e eternizar esse capítulo da história que envergonha, revolta e entristece.

As migrações foram um dos principais modos de formação das comunidades quilombolas existentes, muitas das comunidades tiveram sua composição principalmente a partir de migrações vindas dos estados da Bahia e Piauí, aparentemente em momentos diferentes: algumas na primeira metade do século XX e outras há cerca de 150 anos ou mais. Desse modo, as territorialidades específicas desenvolvidas por várias comunidades sofreram influências dos deslocamentos praticados por esses sujeitos, no decorrer de muitas décadas, para onde atualmente é o estado do Tocantins. E os processos migratórios influenciaram fortemente na formação de várias comunidades quilombolas no Tocantins (Santos, 2023).

Assim, para além de uma questão fixa, a demanda da terra integra-se ao pleito do

território, que abarca a formação histórica e cultural da coletividade. “Quer dizer: a terra, base geográfica, está posta como condição de fixação, mas não como condição exclusiva para a existência do grupo” (Leite, 2000, p. 344). Segundo Castells (1999, p.22), a identidade é “a fonte de significado e experiência de um povo”, e que não se tem conhecimento de um povo que “não tenha nomes, idiomas ou culturas em que alguma forma de distinção entre o eu e o outro, nós e eles, não seja estabelecida” (Calhoun, 1994 *apud* Castells, 1999, p. 22).

Para os movimentos sociais a ideia de quilombo não se restringiria a uma questão meramente de terra, por isso deveria conceber a ideia de um “elemento aglutinador, capaz de expressar, de nortear aquelas pautas consideradas cruciais à mudança, de dar sustentação à afirmação da identidade negra ainda fragmentada pelo modelo de desenvolvimento do Brasil após a abolição da escravatura” (Leite, 2000, p. 340).

Conforme aponta Furtado;Sucupira;Alves (2014), a identidade do indivíduo se entrelaça com o contexto social e cultural no qual ele está inserido. Ela alinha os sentimentos e percepções subjetivas do sujeito aos lugares objetivos que ele ocupa nas diversas relações sociais e culturais. Quando discutimos identidade quilombola, território e identidade Malcher (2006), aponta que aparecem intimamente imbricados, a construção do território produz uma identidade e a identidade produz o território, este processo é produto de ações coletivas, recíprocas, de sujeitos sociais.

Devido às considerações teóricas e as constatações históricas aqui apresentadas, estudiosos das comunidades negras rurais e, particularmente, da legislação pertinente a questão quilombola tem buscado discutir e caracterizar o conceito de quilombo. Tal intento, ainda em curso, tende a aprimorar-se quanto mais os organismos responsáveis pela identificação e reconhecimento das comunidades quilombolas ampliem e otimizem suas atividades, gerando mais dados que contribuam para o desvendar científico das lacunas presentes na historiografia nacional no que se refere às comunidades negras rurais (Schmitt; Turati; Carvalho, 2022).

A comunidade quilombola, inclusive a São Joaquim está conseguindo por meio da Defensoria Pública do Tocantins e do Projeto Defensoria Quilombola, onde primeiro foi feito um levantamento das condições de vida, necessidades da localidade e sobre o acesso às políticas públicas, saúde, educação, pesquisa essa feita por uma equipe multidisciplinar da Defensoria Pública do Tocantins. As informações coletadas serviram de embasamento

para as recomendações feitas pelos defensores públicos às instituições, órgãos públicos, com o comprometimento dos gestores de sanar os problemas existentes (Bacelar, 2023).

2.3 TERRITÓRIO E GEOGRAFIA: uma Análise Necessária

A abordagem do território na Geografia ganha destaque com Claude Raffestin (1993), com a sua obra *Por uma Geografia do Poder* destacando o caráter político do território, bem como a sua compreensão sobre o conceito de espaço geográfico, pois o entende, como um palco, preexistente ao território. Nessa perspectiva, Raffestin (1993, p. 143) aponta que:

> É essencial compreender bem que o espaço é anterior ao território. O território se forma a partir do espaço, é o resultado de uma ação conduzida por um ator sintagmático (ator que realiza um programa) em qualquer nível. Ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente [...] o ator "territorializa" o espaço.

Dentro da concepção enfatizada pelo autor, o território é tratado, principalmente, com uma ênfase político-administrativa, isto é, como o território nacional, espaço físico onde se localiza uma nação; um espaço onde se delimita uma ordem jurídica e política; um espaço medido e marcado pela projeção do trabalho humano com suas linhas, limites e fronteiras. Dessa forma, ao se apropriar de um espaço, concreta ou abstratamente, o ator territorializa o espaço. De forma que Raffestin (1993, p. 144), entende o território como sendo:

> [...] um espaço onde se projetou um trabalho, seja energia e informação, e que, por consequência, revela relações marcadas pelo poder. (...) o território se apoia no espaço, mas não é o espaço. É uma produção a partir do espaço. Ora, a produção, por causa de todas as relações que envolvem, se inscreve num campo de poder [...].

Na análise de Raffestin (1993), a construção do território revela relações marcadas pelo poder. Assim, faz-se necessário enfatizar uma categoria essencial para a compreensão do território, o poder exercido por pessoas ou grupos sem o qual não se define o território. Poder e território, apesar da autonomia de cada um, vão ser enfocados conjuntamente para a consolidação do conceito de território. Assim, o poder é relacional por estar intrínseco em todas as relações sociais.

Milton Santos é outro autor Geógrafo que deixou importantes contribuições acerca do território e geografia, legado de grande importância para a Geografia brasileira. Desse

modo, Santos (2002) afirma que muito questiona a validade de se estudar o território, pois antes de tudo, ele provoca o leitor, movendo-o para seu raciocínio amplo e significativo da importância maior em compreender a categoria território, uma vez que, para o Santos, é na base territorial que tudo acontece, mesmo as configurações e reconfigurações mundiais influenciando o espaço territorial.

A formação do território é algo externo ao território. Segundo Santos (1985) a periodização da história é que define como será organizado o território, ou seja, o que será o território e como serão as suas configurações econômicas, políticas e sociais. O autor evidencia o espaço como variável a partir de seus elementos quantitativos e qualitativos, partindo de uma análise histórica:

> O que nos interessa é o fato de que cada momento histórico, cada elemento muda seu papel e a sua posição no sistema temporal e no sistema espacial e, a cada momento, o valor de cada qual deve ser tomado da sua relação com os demais elementos e com o todo (Santos, 1985, p. 09).

Nessa perspectiva, Santos (1996) alerta os leitores para não confundirem o espaço com o território. Na sua obra metamorfoses do espaço habitado, o autor nomeia território como configuração territorial e define-o como o todo. Quanto ao espaço, é conceituado como a totalidade verdadeira, semelhante a um matrimônio entre a configuração territorial, a paisagem e a sociedade.

Estes espaços diferentes, as espacialidades singulares, são resultados das articulações entre a sociedade, o espaço e a natureza. Assim, o território poderá adotar espacialidades particulares, conforme há o movimento da sociedade (nos seus múltiplos aspectos: sociais, econômicos, políticos, culturais e outros).

Para Santos (2002), a formação do território perpassa pelo espaço e a forma do espaço é encaminhada segundo as técnicas vigentes e utilizada no mesmo. O território pode ser distinguido pela intensidade das técnicas trabalhadas, bem como pela diferenciação tecnológica das técnicas, uma vez que os espaços são heterogêneos.

O território para Santos (2002) configura-se pelas técnicas, pelos meios de produção, pelos objetos e coisas, pelo conjunto territorial e pela dialética do próprio espaço. Somado a tudo isto, o autor vai mais adiante e consegue penetrar, conforme suas proposições e metas, na intencionalidade humana. Já em outra obra Santos (2003, p. 19) expõe a categoria território como: "[...] um nome político para o espaço de um país"

Conforme Santos (2002) tenta realizar uma leitura múltipla do território, uma vez que o mesmo necessitar desta leitura. Assim, inclui mais um item para suas análises: conclui

que o trabalho é um dos pontos fortes para a compreensão do território. Portanto, o autor labuta sobre as muitas faces do capital e sugere aos pesquisadores adentrarem no mundo do trabalho para efetuar uma ampla compreensão do mesmo. Urge um embate teórico entre as rugosidades, as periodizações, as técnicas, o território, a emoção e o trabalho, objetivando o entendimento da sociedade, do espaço e das razões que formam e mantém um território.

2.4 DAS CONCEPÇÕES DA IDENTIDADE TERRITORIAL QUILOMBOLA

A definição de território desenvolvido por Leite (1991), e de que o espaço demarcado por fronteiras, reconhecido por todos que a ele pertencem pela coletividade que o abriga. Um tipo de identidade social, construído contextualmente e referenciado por uma situação de igualdade na diversidade. O território seria, portanto, uma das dimensões das relações interétnicas, uma das referências do processo de identificação coletiva. Imprescindível e crucial para a própria existência do social.

Enquanto tal, pode ser visto como parte de uma relação, como integrante de um jogo. Desloca-se, transforma-se, é criado e recriado, desaparece e reaparece. Como uma das peças do jogo da alteridade, é também e, principalmente, contextual. No caso dos grupos étnicos, a noção de território parece ser tão ambígua quanto a própria condição dos grupos e talvez seja justamente acentuando o seu valor de defesa (Leite, 1991). Diante disso, a luta dos remanescentes do quilombo São Joaquim, existe porque há um sentimento de pertença àquela terra, a terra que eles habitam e é deles. Mas não é só deles por conta de um documento de posse de propriedade, é deles enquanto espaço de vida, de cultura, de identidade, ou seja, o sentimento de pertencimento em relação ao território é algo mais profundo.

Essa definição de território para eles está atribuída a fatores como: o sistema de grotas, que utilizam até os dias atuais, assim como as relações de parentesco. A distribuição espacial das famílias ainda hoje opera a partir de parâmetros constituídos no tempo dos escravos, a distribuição das famílias nas regiões é identificada pelos rios em uma dimensão coletiva e territorial. “A territorialidade supõe identificação e defesa por parte do grupo: supõe a tradição histórica e cultural construída através dos tempos”(Mombelli, 2014 *apud* Gusmão, 1991, p. 31).

A vinculação das comunidades ao território se caracteriza como fator fundamental, afinal, além de ser condição de sobrevivência física para os grupos, se constitui a terra como

instrumento relevante à afirmação da identidade da comunidade, para a manutenção e continuidade de suas tradições. Importante ressaltar que a terra é pensada não como propriedade individual, mas como apropriação comum ao grupo. Nesse sentido, o regime de uso comum permitiu a consolidação do território étnico e representa fator fundamental de identidade cultural e coesão social.

Dessa forma, requer a propriedade proteção especial tendo-se em vista o caráter de titulação coletiva. Por todo o exposto salientamos que a proteção e afirmação dos direitos das comunidades remanescentes de quilombos e um processo burocrático e conflituoso. O Território é o elemento de construção da identidade étnica, sendo o ponto mais importante da estrutura social. A permanência na terra não se faz regulado por categorias formais de propriedade e sim, pelo próprio grupo que determina, através do "direito costumeiro", as regras que orientam todos os planos da vida social.

As formas de acesso à terra, incluem as dimensões simbólicas e as relações sociais. A estreita relação do grupo com a terra representa uma relação social bastante complexa e aponta para a existência da terra como território. A luta dos quilombolas atualmente ocorre pela implementação de seus direitos territoriais, representa o reconhecimento do fracasso da realidade jurídica estabelecida pela "Lei de Terras", "que pretendeu moldar a sociedade brasileira ao redor do direito de propriedade privada da terra"(Treccani, 2006, p.92).

Desde então, buscamos o auxílio de referenciais teóricos e metodológicos da Geografia e áreas afins, principalmente através dos conceitos de território e territorialidade para construção da análise proposta. Quando discutimos identidade quilombola, território e identidade aparecem intimamente imbricados, a construção do território produz uma identidade e a identidade produz o território, este processo é produto de ações coletivas, recíprocas, de sujeitos sociais. A territorialização, também é construção, movimento, no tempo e no espaço. São relações entre os sujeitos com sua natureza. Essa relação é registrada pela memória, individual e coletiva, fruto e condição de saberes e conhecimentos (Malcher, 2006, p. 67).

Processo de construção da identidade quilombola é contribuição singular para o estudo do território. Desse modo, a organicidade dos territórios étnicos através da análise do território, não se restringe somente ao campo de entendimento da afirmação da identidade, mas apresenta-se também como instrumento de compreensão do movimento de etnicidade e da luta pelo direito agrário, que visa à ação política transformadora contrária à "lógica capitalista" no uso e apropriação da terra. Assim, a luta pela terra é uma das estratégias utilizadas por estes sujeitos, e garante a existência desses, enquanto quilombola.

Conforme Nascimento (1985, p. 41), podemos definir o quilombo como:

> As formas de resistência que o negro manteve ou incorporou na luta árdua pela manutenção da sua identidade pessoal e histórica. No Brasil, poderemos citar uma lista destes movimentos que no âmbito social e político é o objetivo do nosso estudo. Trata-se do Quilombo, que representou na história do nosso povo um marco na sua capacidade de resistência e organização. Todas estas formas de resistência podem ser compreendidas como a história do negro no Brasil.

Neste sentido, Brasil(1988) compreende a produção do espaço destes territórios étnicos e as estratégias de permanência no território ao longo do tempo é necessário considerar a nomeação oficial de um determinado seguimento social como quilombo a partir dos artigos 68, 215 e 216 da Constituição Federal de 1988, que procurou assegurar os direitos de remanescência aos afrodescendentes e define como responsabilidade do Estado a emissão dos direitos fundiários dessas populações, instituído no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias(ADCT), no Artigo 68.

Aos integrantes remanescentes das comunidades quilombolas que habitam suas terras, é reconhecida a posse definitiva, incumbindo ao Estado a emissão dos respectivos títulos de propriedade. Isso garante também os direitos culturais desses grupos, atribuindo ao Estado a responsabilidade de proteger as manifestações das culturas populares, indígenas e afrodescendentes. Por sua vez, o artigo 215 da Constituição Federal de 1988 prevê que o Estado garantirá a todos o amplo exercício dos direitos culturais e o acesso às fontes da cultura nacional. Além disso, o Estado apoiará e incentivará a valorização e a divulgação das diversas manifestações culturais (Brasil, 1988).

Nesse sentido, Brasil (1988) aponta que a Constituição Federal estabelece em seu artigo 215, § 1º, que o Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, bem como de outros grupos participantes do processo de formação nacional. Além disso, o artigo 216 da CF/88, ao se referir ao patrimônio cultural brasileiro, dispõe em seu § 5º que todos os documentos e sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos ficam tombados. Isso representa um avanço na História do país, no que se refere ao reconhecimento dos direitos culturais (art. 215 e 216) e dos direitos fundiários (art. 68). Nessa perspectiva, Carril (2006, p. 158) aponta que:

> As formas de uso da terra e dos recursos do território têm mostrado que o acesso à terra apresenta demandas históricas construídas nas quais as questões do trabalho e as estratégias de sobrevivências vêm se colocando como aspectos de crucial importância para a definição de um traço de lutas existentes no Brasil. Mas, a questão que conclama a pensar o processo da exclusão considerando a questão racial.

Na perspectiva de Haesbaert (2002), o território é essencial à reprodução identitária da comunidade e a identidade quilombola se constrói sempre na relação mútua com seu território. Ele é um espaço econômico, social, político e cultural. A geograficidade ou territorialidade, que vincula os homens ao meio, a terra, ao espaço, para muitos estaria no final do século XX, estaria sendo perdida. No entanto, preferimos evidenciar a dimensão simbólica, vislumbrando o território como fruto dessa apropriação através das identidades territoriais, ou seja, "da identificação que determinados grupos sociais desenvolvem com seus espaços vividos" (Haesbaert, 2002, p.120).

O reconhecimento de direitos das comunidades negras rurais no Brasil, de acordo com Silva e Almeida (2010, p. 5), é a "Constituição Federal de 1988, ao buscar garantir a formalização das posses territoriais, bem como o respeito aos modos de criar, fazer e viver desses grupos" e, tal reconhecimento, resulta da mobilização dos movimentos negros, que trouxeram a discussão sobre quilombolas, principalmente nos anos 70, como parte do preconceito racial.

Os locais onde se instalavam grupos formados por negros escravizados, denominava-se Quilombo, lugares, que de acordo com Hermes (1995, p. 10), abrigavam "os negros que se refugiavam dos senhores de escravos, característicos pelo difícil acesso, provido de rota de fuga, próximo de rios", chamados posteriormente de comunidades quilombolas.

A história retrata de forma poética o início das lutas dos escravos negros: Quilombos surgiram, Palmares cresceu. Zumbi nasceu, Ganga Zumba lutou, Zumbi morreu. Na terra da liberdade e do trabalho de todos, nasceu, no seio do território capitalista colonial, o território livre, liberto, dos africanos/brasileiros escravos, mercadorias antes de trabalhadores, para a primitiva acumulação do capital já mundializado. Palmares cresceu, negros acolheu e brancos juntou. Procurava-se construir, agora por dentro, o território de liberdade negra da África no Brasil (Oliveira, 2005). O Quilombo, segundo a análise sobre novos quilombos aponta que o:

> Quilombo tem novos significados na literatura especializada, também para grupos, indivíduos e organizações. Ainda que tenha conteúdo histórico, vem sendo ressemantizado para designar a situação presente dos segmentos negros em regiões e contextos do Brasil. Quilombo não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica. Também 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 modos de vida característicos, e na consolidação de território próprio. A identidade desses grupos não se define por tamanho nem número de membros, mas por experiência vivida e versões compartilhadas de sua

> trajetória comum e da continuidade como grupo. Constituem grupos étnicos conceituados pela antropologia como tipo organizacional que confere pertencimento por normas e meios de afiliação ou exclusão (O'Dwayer, 1995 *apud* Silva e Carneiro, 2016, p. 296).

Nessa perspectiva, não se referindo a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou de comprovação biológica, e também não se tratando de grupos isolados ou de população estritamente homogênea (Silva e Carneiro, 2016). Nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, consistindo-se, sobretudo, em grupos que desenvolveram práticas de resistência, na manutenção e na reprodução de modos de vida característicos e na consolidação de território próprio, segundo exercício das leis da física de reação às ações impostas pelo sistema escravista. A identidade desses grupos, não se define por tamanho nem número de membros, mas por experiência vivida e versões compartilhadas de sua trajetória comum e da continuidade territorial como grupo, constituindo grupos familiares com permanecia de ancestralidades africanas.

Esse questionamento é constantemente vivenciado pelos remanescentes quilombolas, pois outrora não se identificavam como quilombo apesar de sempre viverem como tal, mas, por não saberem o significado daquela forma de vida, e pelos mais jovens, de não se assumirem como descendentes quilombolas por vergonha ou por não conhecerem sua história, não cabendo indicação de culpados, mas sim de desprovidos de conhecimento de causa, visto que o objetivo maior de nossos ancestrais em sua contemporaneidade era de garantia de vida, e de permanência na terra. De forma que essas questões de direitos, reconhecimentos, e justiça social só se encerra na compreensão e dimensão do território.

Assim, para os remanescentes da comunidade quilombola São Joaquim, a terra que lhes foi deixada por seus antepassados, é muito mais que um local de refúgio, é vista como sinônimo de garantia de vida, um lugar para ser chamado de seu e forjar/ tecer e reivindicar a sua identidade quilombola. “Não é qualquer terra, mas a terra na qual mantiveram alguma autonomia cultural, social e, consequentemente, a autoestima”(Schimitt *et al.*, 2002, p. 5).

2.5 ASPECTOS HISTÓRICO-GEOGRÁFICOS DA COMUNIDADE QUILOMBOLA SÃO JOAQUIM

De forma a identificar os aspectos histórico-geográficos da Comunidade Afrodescendente São Joaquim, foram entrevistados alguns educadores que relataram sobre

a história de Bernardo Homem, como foi o caso da Prof.ª Maria Teresinha Gonçalves de Carvalho. Esta afirmou que Bernardo Homem foi um dos primeiros bandeirantes que chegaram na região vindo de Portugal para o Brasil em busca do ouro (Carvalho, 2012).

Sediou-se em Natividade cidade histórica do norte Goiano, hoje Tocantins. Ali chegava um grupo de escravos os quais ele trouxe para essa região que pertencia à Natividade para explorar o ouro que era o seu objetivo. Aqui ficou morando em uma rua em que hoje tem o seu nome, Bernardo Homem construiu o templo católico com um majestoso altar de madeira todo trabalhado com lindos fluidos em alto-relevo feito manualmente pelos escravos (Carvalho, 2012).

Era um homem católico, devoto de São Miguel, do Divino Espírito Santo, então trouxe de Portugal a imagem de São Miguel. Essa foi à primeira imagem santa do templo e por ser devoto do Divino, foi o primeiro imperador do festejo com reinado nesta freguesia de São Miguel deixando para nós essa rica tradição. Com o passar do tempo essa freguesia passou a ser chamada de Arraial de São Miguel e Almas (Carvalho, 2012).

O padroeiro da Igreja foi e é São Miguel Arcanjo, razão pela qual foi dado o nome de Arraial por ser São Miguel o protetor das Almas. Até hoje ainda existem ruínas (escavações) das minas feitas pelos escravos, ao redor da cidade de Almas, que comprovam a história do Arraial de São Miguel e o trabalho do seu fundador, fatos que nos levam a preservar esse patrimônio histórico. Sabe-se que Bernardo Homem adoeceu e retornou a Portugal, onde faleceu (Carvalho, 2008).

Já conforme a Profª Nezivam Bispo de Macêdo, Bernardo Homem chegou ao Arraial de São Miguel conduzido por escravos, e ao ver os índios andando a cavalo com palitas de ouro penduradas no pescoço, ficou extasiado com aquela pedra maravilhosa e daí surgiu a ambição de explorar aquele minério lindo e reluzente. Para a exploração do ouro, utilizou a mão de obra do negro e do indígena, porém demonstrou ser bastante severo com seus súditos. Seu nome se deu por conta de que existiam dois Bernardos no local, mas diante da sua severidade, os escravos diziam com medo “lá vem o homem”, por isso, recebeu o nome de Bernardo Homem, hoje nome de uma das primeiras ruas de Almas (Macêdo, 2012).

Sua religiosidade fez com que mandasse os escravos construírem templo, um altar suntuoso, que atualmente é uma Igreja onde seu estilo está bem maior, no altar houve alguns retoques na pintura. Contribuiu também para a construção de casas, um exemplo disso é uma casa construída com um só dia de trabalho pelos escravos por sua ordem, a fim de que

Bernardo Homem recebesse seus amigos vindos de Portugal, ornamentada com tecidos que ia da casa até a Igreja, coberto de ouro para que eles passassem com a imagem de São Miguel Arcanjo e a comitiva, e quando toda comitiva passasse ele pedia que seus trabalhadores escravos fossem recolhendo o ouro e guardando e os tecidos.

A Profª Sandra Pires Milhomem fez um trabalho monográfico sobre a cidade de Almas onde escreveu sobre a história de Bernardo Homem, no seu trabalho relatou que este foi um dos primeiros moradores a chegar à região em busca do ouro, porém com a sua exploração observou-se que o município começou a entrar em decadência logo depois de terminado esse curto período de extração do ouro (Milhomem, 2012).

Bernardo Homem é considerado o fundador do município, tornou São Miguel Arcanjo o padroeiro daquela região, do qual era devoto e servo. Segundo consta as informações Bernardo Homem possuía cerca de 4 mil escravos trabalhando em sua maioria nos garimpos de ouro da gameleira e nas serras que circundam a cidade irregularmente. Bernardo Homem construiu o templo de São Miguel e Almas seguido do altar majestoso estilo barroco, trabalhado pela mão escrava. Implantou as festas religiosas e suas tradições tornando-se o primeiro imperador dos festejos do Divino Espírito Santo trazida pela família Real. Tendo como significado a "união das famílias" tendo esse festejo um grande significado religioso para a comunidade católica de Almas (Milhomem, 2012).

Esses depoimentos foram recolhidos para identificar as origens da escravidão na região e, a partir daí analisar o surgimento e as condições atuais da comunidade no que diz respeito sobre seu reconhecimento como remanescentes quilombolas. A Comunidade São Joaquim possui uma Certidão de Auto Reconhecimento emitida pelo Ministério da Cultura e Fundação Palmares, no interior da certidão encontra-se no Anexo I.

De acordo com a legislação brasileira, os remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras têm tradicionalmente o reconhecimento da propriedade definitiva dessas terras. O Estado deve emitir os títulos de propriedade respectivos a essas comunidades. Essa garantia legal está fundamentada no Artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal, bem como no Decreto Presidencial nº 4.887, de 20 de novembro de 2003(Brasil, 2003). Adicionalmente, a Instrução Normativa do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) nº 20, de 19 de setembro de 2005, normatiza os procedimentos de identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades quilombolas (Brasil, 2005).

As casas, antigamente eram feitas de enchimento ou cercadas de madeira a pique, o fogão era feito no chão e não havia cerca era tudo aberto, os gados dos fazendeiros destruíam tudo. Essa realidade foi mudada, a partir da chegada de novas pessoas e do registro da comunidade como Afrodescendente pela Fundação Palmares em 2006. Segundo Brandão (1977) pode-se afirmar que: As fugas de negros chegaram a tornar-se numerosas em Goiás. Os quilombos, a resultante social delas, foram frequentes ao longo de toda região do ouro. Escravos fugidos organizavam-se em pequenas e grandes comunidades escondidos dos brancos e não foram poucas as que conseguiram sobreviver durante vários anos.

Figura 3 - Mapa territorial da comunidade

Fonte: Autor(2024).

De acordo com os moradores, o modo de produção da comunidade está baseado na divisão por sexo: os homens trabalham na roça e as mulheres nas atividades de casa. Costumes oriundos da África resistem no Brasil em povoados do interior, é o caso da Comunidade São Joaquim, que ainda cultiva essas tradições adquiridas de seus antepassados e prática o que aprenderam ao longo dos tempos. Para conhecer melhor o modo de vida da Comunidade São Joaquim, entrevistamos os moradores mais velhos, os quais relataram aspectos de seu cotidiano, seja nas atividades produtivas ou nas relações de sociabilidade. A senhora Domingas Pinto de Araújo, nascida no ano de 1943 relata que quando passavam nos buracos os avós dela, falavam: “aqui é serviço de Bernardo Homem nos garimpos”(Araújo, 2008).

Ela ainda relatou que eles plantavam milho, arroz, mandioca, e tudo era plantado manualmente, com enxadas. As roças eram todas cercadas de madeira. Ela colhia o arroz,

batia o arroz e disse que era de dentro da própria roça. Em seguida, carregava o arroz para casa no carro de boi ou no lombo dos animais, em bruacas de couro, amarradas por duas grossas cordas de couro cru ou com cordas feitas de fibras vegetais, de tal maneira que formavam laços, para pendurá-los nos cabeçotes da cangalha, conforme veremos na Figura 4 a seguir (Araújo, 2008).

Suas casas nessa época eram cercadas de vara e tampada de palha de buriti, porta de taboca amarrada com corda feita de um cipó conhecido como tripa de galinha, fazia balaio de buriti, de taboca para carregar as coisas da roça para casa, fazia peneira, tapiti de tala de buriti, a mandioca era ralada no ralo para fazer a farinha e os fornos de torrar a farinha eram feitos de pedra e disse gostar de fazer beiju da massa de mandioca no forno (Araújo, 2008).

Figura 4 - Cangalha usada no transporte de mercadoria em lombo de animais

Fonte: Vasconcelos (2015).

Conforme Vasconcelos (2015), a cangalha era feita com quatro paus, as duas testeiras em forma de “V” invertido, com os cabeçotes no ápice e as duas tábuas laterais, que eram revestidas de couro cru, onde se prendiam as almofadas de junco, envoltas em tecido de algodão. A cangalha era colocada no lombo do animal sobre uma espessa esteira de junco ou de outro material (palha de carnaúba) contanto que desse proteção ao animal, pois a cangalha podia pisar (ferir) o burro, quando a esteira não era adequada.

Os fogões eram feitos de forquilha e faziam muitas “coivaras” para tirar cinza, forravam a arapuca de capim para fazer o sabão de pequi (sabão de coada). Torravam mamona para tirar azeite, tirava gordura de buriti, gostavam de torrar arroz. Os produtos

plantados eram só para consumo próprio não eram vendidos. Quando chegavam à noite as candeias utilizadas para lumiar eram feitas de cera de abelha, ou tira de algodão molhado no azeite, onde era, colocadas no pires de esmalte ou em uma vasilha de barro. Tinha muita cana, carregava no carro de boi, mexia com moagem de cana, fazia rapadura.

O senhor Thomaz Bispo de Souza nascido em 1942, e que atualmente com 70 anos conta que nasceu e criou-se na Comunidade, e que naquele tempo as coisas eram difíceis, não tinha estradas, andava a pé ou a cavalo, comprava as coisas em Almas e trazia tudo nas costas para a comunidade, as casas eram feitas de enchimento cercada de madeira e tampada de palha. Relatou ainda que seus avós contavam que o bandeirante Bernardo Homem trazia os escravos para trabalhar nas lavras de ouro (Souza, 2012).

Outra moradora senhora Maria Pereira da Costa, nascida na Comunidade e tem 66 anos. Segundo ela, foi criada sem pai e sem mãe, trabalhando no garimpo, na roça para criar seus filhos, não tinha estrada à comunidade sendo esta de difícil acesso, ia para cidade a pé e reclama do sofrimento no garimpo as casas eram feitas de enchimento cercada de madeira. Gosta de morar na comunidade, cria gado, galinha, plantam arroz o milho, mandioca, feijão, horta, assim mesmo é pouco, não vendem para zona é consumido dentro da comunidade propriedade própria (Costa, 2012).

O senhor Feliciano Neres de Macedo que nasceu no município de Porto Alegre, TO em 1928 e tem 84 anos, conta que quando chegou à comunidade as estradas era tropeira andava somente a pé ou a cavalo, carro de boi, não tinha escola, para os moradores chegarem até a cidade a pé ou a cavalo. “Bernardo Homem foi um bandeirante que botava os negros para trabalhar tirando ouro para ele e os que fugiam, ele mandava buscar debaixo de peia” (Macedo, 2012).

Quando perguntado sobre as festas, ele disse que mudou muito, antes era tocado de berimbau, rabeca, pandeiro, depois passou para radiola, sanfona e agora é tudo no som eletrônico, ele disse que antes as festas eram muito melhores. As casas eram cercadas de madeira, feitas de enchimentos tampadas de palhas, ele afirma que essa realidade está mudada; hoje a maioria das casas são feitas de adobe e tampadas de telha. Quando ele chegou à comunidade era tudo aberto se não cercasse as roças os gados destruíam tudo, e a roça era de toco cercado de madeira. Hoje são cercadas de arame. Os produtos plantados era só para consumir na comunidade eram feitos à base de troca entre moradores e as roças eram feitos mutirões uns ajudando aos outros (Macedo, 2012).

A figura 5 mostra o modelo dos carros de bois utilizados como meios de transportes pelos moradores da comunidade, até hoje ainda preservam e utilizam esses

carros de bois como meio de transportes, segundo os moradores além dos carros de bois tinham os cavalos, que também eram utilizados como meios de transportes para transportar produtos da roça para casa.

Figura 5 - Carro de Boi do Senhor Pedro Barbosa dos Santos

Fonte: Rodrigues(2011).

Encontramos um tipo de fogão caipira, utilizados pelos moradores para fazer suas comidas. Segundo eles, antes os fogões eram de trempe, feitos no chão. Esse é um fogão da casa do Sr. Cândido, utilizado para fazer comidas durante a festa de Santos Reis, comemorada no dia 6 de janeiro de cada ano.

Figura 6 - Forno de assar bolos na casa do senhor Liberalino Bispo de Souza

Fonte: Rodrigues (2006).

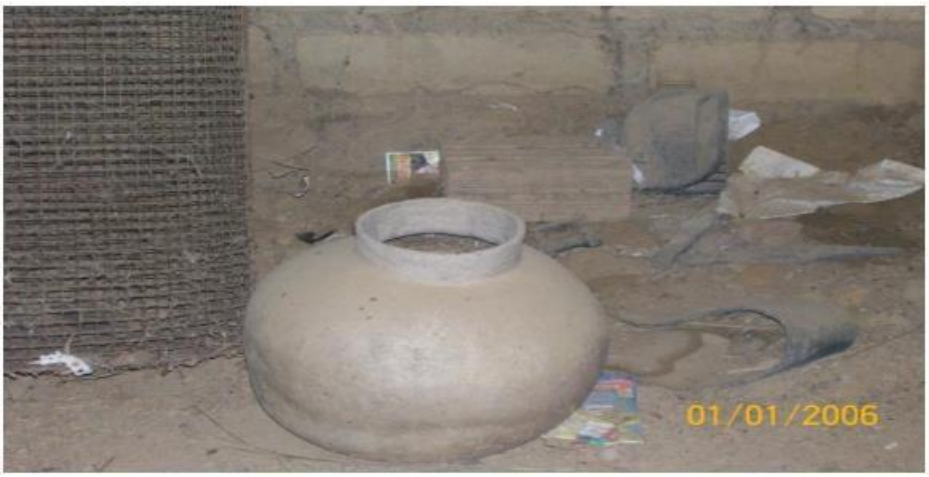
A Figura 6 mostra os antigos fornos de assar bolos, que, de acordo com os moradores, são utilizados até hoje durante o período dos festejos comemorados na comunidade, como a Festa de Santos Reis, comemorada no dia 6 de janeiro; a Festa de São João, comemorada no dia 24 de junho; e a Festa de Senhora Santana, no dia 26 de julho, uma santa festejada pelos escravos desde o estabelecimento das minas de ouro da região.

Figura 7 - Bolandeira utilizada para farinhada na casa da senhora Umbelina Bispo de Souza

Fonte: Rodrigues (2011).

A Figura 7 demonstra o modelo de bolandeira utilizada pelos moradores para triturar a mandioca nas “farinhadas”, que sempre são reuniões de famílias da comunidade, as quais realizam suas atividades com grande alegria e festejos.

Figura 8 - Foto de um pote de barro na casa do senhor Cândido Bispo de Souza



Fonte: Rodrigues (2006).

A Figura 7 mostra um pote de barro fabricado pelos moradores da comunidade, utilizado como recipiente para armazenar água para o consumo interno das residências. A materialidade dos fenômenos sociais, econômicos e culturais da comunidade foram observados a partir de trabalhos de campo, através dos quais foram estruturadas entrevistas e aplicação de questionários para coleta de dados referentes ao modo de vida da comunidade. As caracterizações das manifestações étnicas e culturais foram realizadas por meio de observações sistemáticas in loco, com auxílio de equipamentos fotográficos, GPS e audiovisual, referenciadas teoricamente por uma revisão bibliográfica sobre o tema de comunidades tradicionais e escravidão no Tocantins.

3. As Festas de Ancestralidade e Resistência Territorial

Neste capítulo, buscou-se investigar os vestígios do cotidiano, os eventos culturais, para assim, suscitar outros olhares na reivindicação da identidade étnica, a festa, a música e a memória como elementos positivos de pertencimento, de legitimidade e ressignificado da história dos remanescentes do quilombo de São Joaquim. Segundo Brusantin(2011), vários autores pesquisaram formas culturais de resistência dos negros durante a escravidão, por meio de estudos sobre rituais, contos, crenças, músicas, danças e outras manifestações que reconstituem uma nova cultura africana no contexto escravista na América.

As comunidades remanescentes quilombolas pertencem a um grupo social com características étnicas distintas. Localizadas principalmente em áreas rurais, apresentam

modo de vida tradicional, expresso na cultura, nos costumes, nas festas, nas danças e nos hábitos particularizados de sua população (Araújo e Foschiera, 2012). Para o autor Peter Burke (1995, p. 223) festa é:

> (...) a festa como um fenômeno cultural bem demarcado, um tempo coletivo em que explosões vêm à tona como uma catarse, com estatuto de categoria histórica, bastante bem circunscrita. (...) As festas são partes constitutivas da sociedade colonial. Teriam elas conotação de "controle social" ou "protesto social"? Suas funções se limitariam à diversão, pausa das tarefas cotidianas, tempo de compartilhamento entre pessoas dos diversos estratos sociais, "ocasião de êxtase e liberação", "válvula de escape"?.

A festa, expressão viva de uma utopia, em que os códigos "são guardados as dimensões da afirmação – feitas pelo povo e para o povo, que acrescenta e divide suas riquezas; é tempo e lugar em que esse mesmo povo reitera sua intimidade com os deuses e santos, expressa nas danças, comidas e homenagens tudo feito para eles"(Lopes, 2006, p.8)

Conforme Cristóvão (2017) afirma, é coerente destacar as pesquisas que contemplam o tema das culturas festivas no Brasil, que analisam as manifestações populares de origens, formas e contextos diferentes, mas que revelam aspectos da conjuntura social, econômicos e políticos em que estavam inseridas.

Como Birmam (1997) destaca, em seu artigo *O Campo da Nostalgia e a Recusa da Saudade: Temas e Dilemas dos Estudos Afro-Brasileiros*, que a religião, em específica do afro-brasileiro, envolve a curiosidade dos mais diferentes segmentos sociais, pois é objeto de uma reflexão contínua da sociedade sobre a sua cultura e sobre o que nesta se apresenta como tradição. Ainda segundo Birmam (1997 p. 83) "Os sentidos das práticas religiosas são múltiplos do mesmo modo como o modelo econômico e social dificilmente se reduz a um, uma etapa (de um percurso obrigatório)".

Como Moreira (2009) revela, a religiosidade é culturalmente flagrante em comunidades negras rurais. O ritual aclara como se desmonta, remota ou se mantém constante a organização social. O que se repete fixa estrutura, toda a comunidade reconhece a religião e fé como significantes. Catolicismo popular, culto a Santos e prática de tradições está nas comunidades remanescentes de quilombos, sempre associados às afro crenças.

A religiosidade da comunidade quilombola, percebeu-se a força das tradições religiosas da Comunidade Quilombola, que, como todas as outras, tem seus rituais religiosos. Para eles, a prática religiosa tem papel fundamental na cultura. A comunidade quilombola guarda memórias e faz questão de revivê-las em seus rituais religiosos. A memória, nesse sentido, reside na identidade da comunidade, em suas falas e

no processo de práticas de seus rituais religiosos, passado e presente para as novas gerações. Assim, o aspecto religioso toma espaço nessas linhas na busca de abrir caminhos e reflexões sobre o fenômeno religioso, como forma simbólica de marcar e reforçar sua especificidade como unidade étnica diferenciada (Leite, 2021).

Os rituais de cultos religiosos afro-brasileiros possuem os seus lugares de realização. São espaços simbolicamente escolhidos e preparados, como, por exemplo, os terreiros de umbanda. São áreas de domínio imediato de negros ou de "pessoas de cor". Os brancos, quando interessados ou participantes, vão a esses lugares. Para o caso dos congos, o "lugar dos negros" é tão somente o dos ensaios. Quando saem às ruas, os dançadores deslocam-se entre espaços urbanos de controle direto dos brancos, e vão às casas das "pessoas de bem" ou aos lugares públicos sob seu controle. (Brandão, 1977, p. 170 a 171). De acordo com Ratts *et. al.* (2006, p. 315):

> O que está em questão ainda são as análises dos modos de vida e a cultura dessas sociedades quilombolas, evidenciando de antemão que a cultura quilombola não se reduz às práticas artísticas e religiosas, como a dança da súcia, as festas de santo e as folias de reis. [...] a "cultura quilombola" pode abranger, por exemplo, o saber local a memória coletiva e o conhecimento geográfico ambiental (socioambiental). No modo de vida, cabe incluir a própria organização social, o parentesco, o espaço vivido por crianças, adolescentes e jovens, experiências de deslocamentos para as cidades, as formas de construção, plantação e colheita, o enfrentamento dos problemas como discriminação social e racial.

Segundo Araújo (1977), as festas tiveram origem comum, eram formas de culto externo tributados a uma divindade realizada em determinados tempos e locais na época da civilização, porém com o advento do cristianismo recebeu roupagens novas. Nessa perspectiva, Araújo (1977, p. 11) aponta que:

> Dentre as manifestações da vida social nos agrupamentos humanos podemos destacar a festa, cujo aparecimento data das mais remotas eras, certamente quando o homo faber, deixando de ser mero coletor de alimentos, praticante da técnica de subsistência da catança, passou a produzi-los, plantando. Há na aurora das festas aquela preocupação mágica de agradecer a natureza ou suplicar para que ela, entidades supraterrenas ou divindades, não permitam as pragas, danos ou malefícios nas plantações, praticando, portanto ritos protetivos e produtivos. A festa inter-relaciona-se não só com a produção, mas também com os meios de trabalho, exploração e distribuição, ela é, portanto consequência das próprias forças produtivas da sociedade, por outro lado, é uma poderosa força de coesão grupal, reforçadora da solidariedade vicinal cujas raízes estão no instinto biológico da ajuda, nos grupos familiares.

Entretanto, acredita-se que seria importante um trabalho que discuta por outro viés

a construção de identidade, etnia e pertencimento. Portanto, observou-se que manifestações populares, em específico as músicas, as festas, repassadas às novas gerações, como forma de resistência e preservação da cultura e identidade local. A busca de sentido da representação social no espaço das festas, da memória e da música tocada é fundamental para entender as relações de convivência do grupo e o repasse dos ensinamentos, através dos momentos vividos na comunidade, assim como, as relações de famílias (Cristóvão, 2017)

Para os moradores, as festas geravam momentos propícios para bate-papos e começos de namoros. No contexto atual, com inúmeros atrativos diários, rádios, televisão, DVDs, etc. Não poderia entender a tamanha importância dada às festas, pois, épocas atrás percebem-se que havia muita seriedade em preservar e continuar com tradições, daí a verdadeira importância das festas, na vida das pessoas da comunidade. Observando-se que a construção de identidade da comunidade esforça-se para assegurar as manifestações que para eles traduzem parte de sua história de descendente de escravo (Moreira, 2009).

Conforme Poutignat e Streiff-fenart(1998), salientam que a memória histórica sobre a qual um grupo fundamenta sua identidade presente pode nutrir-se de recordações de um passado prestigioso ou ser exclusivamente a da dominação e do sofrimento compartilhado. Através destas manifestações populares, Meyer e Montes (1985, p.09) justificam que:

> Nas festas, ou em qualquer festa da cultura popular, pode-se discernir o movimento pelo qual aqueles sem voz nem vez na sociedade, indivíduos isolados e sem valor, ao participar de uma celebração que os identifica como membros de um grupo mais restrito readquirem, compartilhando as mesmas crenças e os mesmos valores, uma nova dignidade, que os transforma em "pessoa", gente com identidade própria, conhecida de todos e tendo por todos reconhecidos seu papel e sua importância.

Já Gomes (2006) salienta que no Brasil a construção das identidades negras passa por processos complexos e tensos. Essas identidades foram e têm sidas ressignificadas historicamente, desde o processo da escravidão até as formas sutis e explícitas de racismo, à construção da miscigenação racial e cultural e às muitas formas de resistência negra, num processo tenso de continuidade e recriação de referências identitárias africanas.

É nesse processo que o corpo se destaca como veículo de expressão e de resistência sociocultural, mas também de opressão e negação. A dança como ícone identitário e expressão de resistência se destaca neste processo de releituras culturais (Gomes, 2006). Conforme Amado (1997, p.13), "ao trazer o passado até o presente, recria o passado ao

mesmo tempo em que projeta o futuro".

A memória coletiva apresenta-se nas estruturas organizacionais. Pode-se mencionar que é o que ocorre na comunidade quilombola, a memória coletiva vai constituindo-se como elemento importante da tradição, das lembranças e das histórias do grupo, já que são atualizas nas interações sociais cotidianas (Halbwachs, 1990)

Para as comunidades, as festas têm um significado de grande importância, pois lhes permite acreditar que algum dia as coisas vão mudar, então resistem, daí a importância da fartura e das roupas belas usadas no período como expressão de esperança. Também durante as festas as pessoas podem extrapolar seus sentimentos, seus desejos, suas aspirações, sentirem-se iguais (Mesquita, 2002).

As festas se caracterizam por procissões, romarias, danças de roda, e são expressões da manifestação popular que as mantém acesas e lhe dão sentido. A festa muda com o tempo, que no caso são mudanças naturais. Ela sobrevive no tempo devido ao sagrado, ela é coletiva, social, interação, troca de experiências, lúdico, enfim manifestação de lazer e prazer (Mesquita, 2002).

Segundo o senhor Domingos Barbosa da Silva, morador da Comunidade São Joaquim, as festas mais importantes para o conhecimento da comunidade, tanto nos meios de produção quanto nas manifestações culturais, são a Festa dos Santos Reis, em 6 de janeiro; a Festa de São João, em 24 de junho; e a reza de Senhora Santana, em 26 de julho. Antes, quando não havia energia elétrica, as festas eram iluminadas com velas ou lampiões, e eram tocadas com sanfonas. Mas, com a chegada da energia, atualmente as festas são tocadas com equipamentos eletrônicos.

É possível observar que a religião dentro da comunidade consiste em um forte agente de união social e, portanto, de grande importância para a vida em comunidade. Através da análise feita das festas religiosas, como as comemorações dos Santos Reis, São João e Senhora Santana, algumas características comprovam esse papel fundamental da religiosidade para a coesão da comunidade. Os depoimentos colhidos junto aos moradores reforçam essa constatação, evidenciando como as celebrações e práticas religiosas permeiam o cotidiano e as tradições da Comunidade São Joaquim. Esses eventos religiosos congregam os membros da comunidade, fortalecendo os vínculos sociais, o sentimento de pertencimento e a transmissão dos valores e costumes ancestrais. Desse modo, a religião se revela como um elemento central na manutenção da identidade e da vida comunitária nesse

contexto.

3.1 Nos dias de Santos Reis, a Comunidade está em festa e orações

Folias religiosas são cantos e rezas entoados por grupos de homens e/ou de mulheres em louvor aos santos católicos, com acompanhamento de instrumentos musicais simples e rústicos, como tambores e tabocas. Alguns desses instrumentos são de fabricação dos próprios foliões. Os foliões e foliãs constituem-se como grupos organizados, autodenominados de Comissão ou Irmandade, dedicados aos santos ou santas. Possuem hierarquia definida e seguem regras de comportamento próprias no exercício da função (Pereira, 2020).

As Comissões de Folias, de modo geral, são constituídas pelos cargos de Mantenedor, o responsável pela manutenção da ordem e disciplina no grupo e pelo cuidado com a imagem sacra, tendo como principal símbolo de sua autoridade o Manto, Opa ou Colete; e Mestre Sala, responsável pela realização das folias e da ritualística que as acompanham (Pereira, 2020).

Conforme aponta Mesquita (2002), a Festa de Reis pode apresentar diversas denominações e configurações, a depender da localidade, tais como Folia de Santos Reis, Companhia dos Três Reis Santos, Reisado, Reis, Folia e Bandeira de Santos Reis. Por consequência, a constituição dos grupos que realizam essas celebrações também pode divergir. Não obstante, todos são compostos por indivíduos devotos aos Santos Reis, que ritualizam durante o período natalino a busca dos Três Reis Magos pelo Menino Jesus. Conforme Cascudo (2002, p. 24) distingue que:

> **Reis**- foram festas populares na Europa dedicadas aos três reis magos em sua visita ao Deus Menino. Com indumentária própria ou não, visitam os amigos ou pessoas conhecidas, na tarde ou noite de 5 de janeiro cantando e dançando, fazendo versos alusivos à data e solicitando alimentos ou dinheiro. Os colonizadores portugueses mantiveram essa tradição no Brasil e ainda não desapareceu de todo em algumas regiões. **Reisado**- é denominação erudita para os grupos que cantam e dançam na véspera e dia de reis (6 de janeiro). Tem sua origem na Idade Média. O ato popular profano-religioso pertence ao ciclo natalino é formado por grupos de músicos, cantadores e dançadores que vão de porta em porta anunciar a chegada do Messias e homenagear os três reis magos. É conhecido também com os nomes de **Reis, Folia de Reis, Boi de Reis**, e o enredo é sempre a natividade, os reis magos e os pastores a caminho de Belém. **Foli**a- antigamente, em Portugal, era uma dança rápida, ao som do pandeiro ou do adufe, acompanhada de cantos. Fixou-se posteriormente, tomando características e modos típicos diferenciadores (...). No Brasil a Folia é bando precatório que pede esmolas para a festa do Divino Espírito Santo (Folia do Espírito Santo) ou para a festa dos Santos Reis Magos (Folia de Reis).

A Folia de Reis é um exemplo privilegiado da complexidade de símbolos e práticas do catolicismo popular. Constituindo durante o natal um tempo e um espaço de trocas de cerimônias que na verdade apenas atualizam ritualmente as situações tradicionais de prestações e contraprestações de bens e de serviços entre os parceiros (Brandão, 1977).

A folia é composta por diversos foliões, sendo que cada um desempenha uma função específica, durante o giro. O alferes transporta a bandeira e conduz o grupo, o caixeiro toca a caixa. No passado tinha o bagageiro que eram homens que ficavam responsável para cuidar das bagagens e dos animais dos foliões durante os pousos; para desarrear dos animais e colocá-los no pasto e depois pegá-los e arrear novamente para seguir a viagem. Todavia, na atualidade não existe mais a figura do bagageiro (Marques, 2020).

Dessa maneira, cada membro da folia se responsabiliza por suas bagagens e cuidados com os animais. Os foliões (Guia e Mestre-Guia) entoam cantos acompanhados de instrumentos como pandeiros, viola, caixa. Além dos cantos sagrados, de agradecimento, os foliões cantam também rodas, que são entoadas nos momentos de descontração e diversão, durante as pausas do giro. Como já mencionado anteriormente, o Alferes segue sempre à frente do grupo, transportando a bandeira, estampada com a imagem do santo. Ao chegar nas casas, os devotos recebem os foliões com muito respeito e beijam a bandeira com muita fé (Marques, 2020).

Deve ser ressaltada em todas essas manifestações a devoção ao sagrado, independente de como é feita ou das circunstâncias, a fé que o povo tem, assume a característica principal dessas manifestações. Além disso, percebemos que se trata de um grupo social que promove uma manifestação folclórico-devocional caracterizada pela religiosidade e sociabilidade (Mesquita, 2002).

Conforme aponta Audrin (1963), os dias de festa eram momentos de alegria, no qual as pessoas não apenas saciavam sua fome, mas também reencontravam parentes e amigos, realizavam batizados, crismas e casamentos. Nesse período, raramente ocorriam roubos, crimes, desordens ou escândalos.

Tabela 1 - Festas religiosas na comunidade

MESES	DIAS	SANTOS
Janeiro	06	Santos Reis
Janeiro	20	São Sebastião
Fevereiro	11	São lazaro
Maio	29	Divino Espirito Santo
Maio	29	Nossa Senhora do Rosário
Junho	13	Santo Antônio
Junho	24	São João
Junho	29	São Pedro
Julho	26	Nossa Senhora Santana
Agosto	06	Bom Jesus da Lapa
Agosto	15	Senhor do Bonfim
Setembro	29	São Miguel das Almas
Outubro	12	Nossa Senhora Aparecida

Fonte: Informação colhida entre os moradores mais velhos da comunidade org. Pelo autor (2023).

O senhor Thomaz Bispo de Souza relatou sobre as festas. Estas acontecem a partir de primeiro de janeiro, é a saída da folia de Santos Reis e dia seis é a chegada, e a folia de Santos Reis gira durante a noite e descansa durante o dia, sempre só saia uma folia que girava dentro da comunidade ou em Almas,TO ou em Porto Alegre, TO. Ele relata que gosta de auxiliar na arrumação, já foi festeiro, capitão do mastro. Aquele tempo as festas eram tocadas de sanfona, pandeiro, reque, radiola e tambor e tinha o grupo da súcia. Afirma ainda que nessa época não tinha muita gente de fora, era só os moradores da comunidade. E que hoje essa realidade está mudada, os toques são diferentes e vem muita gente de fora (Souza, 2012).

Segundo a senhora Maria Pereira da Costa, dia seis de janeiro de cada ano comemora a festa de Santos Reis, vinte quatro de junho os festejos de São João e vinte seis de julho é rezado o terço de Senhora Santana. Foi festeira e gosta de auxiliar na arrumação das festas, relata que antes não tinha policiais nas festas, as festas eram tocadas de radiola, outra hora tocada de pandeiro, reque, sanfona pé de bode. Para realizar as festas eles matavam gado, galinha, fazem bolo de arroz, pipoca, pão do céu, tudo isso para ser oferecido no dia da festa (Costa, 2012).

Segundo a festeira Dona Eva Barbosa Furtado, a arrumação da festa começa semanas antes, faz muitos bolos para ser oferecidos durante a festa, mata gado para fazer comida, todo ano sai duas folias ela é despachante de uma e os vizinhos despacham a outra folia. Os festejos de Santos Reis são comemorados no dia seis de janeiro de cada ano. No local em que acontece a chegada das folias, tem os encontros das folias, depois que passa

as funções das folias reza o terço, depois vem a levantada do mastro, são quatro mastreiros dois homens e duas mulheres, e após todas essas etapas começa a festa e pela manhã tem a derrubada do mastro formando a nova equipe de mastreiros do ano seguinte (Furtado, 2012).

As festas populares são tradições que constituem a resistência dos povos em defesa de sua cultura e de seus costumes, como afirma Moura (2004), que descreve que estas festas folclóricas no Brasil de caráter profano apresentam o sentido de diversão, visando a ter os visitantes por mais tempo nas festas, como os leilões, as danças, as comidas, as barraquinhas, entre outros. Cabe apontar que, a "Folia de Reis" apresenta um caráter profano-religioso e faz parte do ciclo natalino, realizado de 24 de dezembro a seis de janeiro, havendo comemorações ao nascimento de Jesus por meio de festividades.

As manifestações populares caracterizadas por festa são, geralmente, manifestações religiosas, de fé, por isso mesmo tradicional. Nestas, muitas vezes o sagrado e o profano se misturam, geralmente no encerramento quando todos comem, bebem e dançam com o dinheiro arrecadado nas visitas. Porém o sentido profundo da celebração não muda. Na realidade as manifestações festivas desempenham, a esperança num futuro melhor, a fé em que tudo melhorará e também a possibilidade de se expressar com um pouco mais de desenvoltura e sem pudor, pois todos são considerados iguais. Portanto, a festa é um momento de descontração, de bem-estar, de paz e alegria (Mesquita, 2002).

Figura 9 - Chegada da Folia na casa da dona Eva Barbosa Furtado

Fonte: Ferreira (2011).

A literatura indica que a tradição da “Folia de Reis” teria chegado ao Brasil por intermédio dos portugueses no período da colonização, uma vez que, essa manifestação cultural era realizada por toda a Península Ibérica sendo comum a doação e recebimento de presentes a partir da entoação de cantos e danças nas residências. Nessa linha de argumentação, a Folia de Reis teria surgido no Brasil no século XVI, por volta do ano de 1534, por meio dos Jesuítas, como crença divina para catequizar os indígenas e posteriormente os negros escravos (Marques e Santos, 2010).

Dessa forma, a Folia de Reis brasileira passou a ser composta pelas manifestações culturais de diversas etnias e povos, com variações regionais, seja quanto ao estilo, ao ritmo e ao som, entretanto, mantendo a mesma crença e devoção ao Menino Jesus, a São José, à Virgem Maria e aos Reis Magos. A atuação da folia é imprescindível para a realização da festa. Antigamente, as folias faziam os giros a pé ou a cavalo, dormiam nos pousos oferecidos pelos moradores da comunidade, não trabalhavam no período, nem trocavam de roupa, no início do século XXI, é raro encontrar grupos que permanecem com tais práticas(Marques e Santos, 2010).

A modernização dos meios de comunicação e transporte modificou os hábitos de toda a população, inclusive no que se refere às manifestações populares. Para acompanhar o movimento e as transformações sociais, as festas se modificaram e reestruturaram. O que era comum passou a ser incomum e o que era impensável, hoje é possível (Marques e Santos, 2010).

Hoje, no Tocantins, há folias que já realizam o giro de micro-ônibus quando os pousos são mais distantes. Esse novo fenômeno foi constatado por Lira (2003) nos *Giros da Folia do Divino de Monte do Carmo - TO*. Na comunidade São Joaquim, no entanto, o giro ainda é feito a cavalo. Como Brandão (1989, p. 11) revela, a folia de reis possui também função social, pois:

> A folia é um sistema inicial de trocas entre pessoas que configura a própria essência da festa popular no Brasil. Cheia de falas e gestos de devoção, ruptura e alegria, ela nada mais é do que uma sequência obrigatória de atos codificados de dar, receber, retribuir, obedecer e cumprir. Troca-se o trabalho por honrarias, bens de consumo por bênçãos, danças por olhares cativos, o investimento do esforço pelo reconhecimento do poder, a fidelidade da devoção pela esperança da bênção celestial. Obedece-se ao mestre, ao festeiro, ao padre, ao chefe da torcida, ao maestro da banda. Cumprem-se promessas, votos feitos.

Conforme Brandão (1989), a reza é um dos únicos momentos em que as mulheres

têm uma atuação ritual semelhante à dos homens. Elas não são nunca as "rezadoras", mas participam ativamente do responsório das orações. Isto acontece por dois motivos. Primeiro porque a reza do terço é compreendida como uma forma de oração familiar onde é importante a presença de esposas e de filhas. Em segundo lugar, porque são as mulheres as que melhor recordam na íntegra todos os momentos da reza.

De acordo com Brandão (1989), no decorrer das cantorias dos foliões se alternam para entoar versos que enfatizam as promessas feitas e confirmam a eficácia do devoto no cumprimento de seu voto. A música é repetida diversas vezes ao longo dos dias da jornada. Em alguns casos, ela é considerada típica daquela companhia e varia apenas diante da adoração do presépio.

É importante destacar que os cânticos da *Folia de Reis* se referem, de modo geral, ao nascimento do Menino Jesus e à visita dos Reis Magos. Todavia, suas letras podem variar conforme os ritos, que podem incluir: a chegada a uma casa (consulta ao dono, entrega da bandeira e sua entronização); a louvação (pedido de licença para entrar, louvação aos moradores, pedido de esmolas e agradecimento); o encontro entre folias (um evento raro, porém com um cerimonial minucioso, composto de saudação, beijo das bandeiras e esmola); o encontro com um pobre ou a visita a uma família carente (em vez de receber o donativo e agradecer, a folia oferece uma esmola e se despede); e a festa de encerramento, com baile e entrega da bandeira (Brandão, 1977).

> Durante todo o tempo em que a "Folia" está no pouso, a "Bandeira dos Três Reis Santos" é colocada na parede, sobre o altar, com as fitas coloridas pendendo sobre ela. É comum que as pessoas beijem as fitas da "Bandeira" quando a "Folia" chega em uma residência, quando a oração do terço termina ou quando a "Folia" vai se retirar do pouso(Brandão, 1977).

Ao chegarem nos pousos, os foliões realizam atividades como o canto de chegada. Nesse período, ocorrem também as refeições do grupo, como o café da manhã e o almoço. Ao amanhecer do dia, os foliões chegam à casa do devoto, onde será o pouso, sendo recebidos e acolhidos com bastante reverência. Logo após a recepção, é servido o café da manhã, com bolo de arroz, enroladinho (um bolo feito com polvilho), pão caseiro, chá e café. Esse mesmo ritual é realizado em todas as casas onde realizam o pouso (Marques, 2020).

Por volta do meio-dia, é servido o almoço, que na maioria das vezes inclui galinha caipira, feijão, arroz, carne de porco, entre outros. Durante o pouso, além da alimentação,

os foliões aproveitam para descansar, dormindo em redes armadas na sala da casa do morador ou embaixo de árvores. Nesse período, a bandeira é recebida pelo morador da casa (Marques, 2020).

A Folia de Reis é uma manifestação cultural que não pode ficar desconhecida, sendo de vital relevância sua revalorização enquanto uma cultura popular, como considera Porto. Ou ainda como lembra Brandão, existem casos em que as pessoas são as responsáveis por algumas das tradições religiosas dos lugares (Brandão, 1977). Um componente importante da Folia de Reis é a bandeira:

> A Bandeira, chamada de "Doutrina", é feita de pano brilhante. Nela é colada uma estampa dos Reis Magos. Constitui o **elemento sagrado da Companhia** e assim é tratada: beijam-na respeitosamente os moradores das casas visitadas, é passada com muita fé sobre as camas da residência e nunca pode ser colocada num lugar menos digno. Esse respeito perdura durante o ano todo, mesmo passada a época de Reis: na casa onde fica guardada, há orações periódicas diante dela. No universo cultural de nosso povo, **a Bandeira é a representação dos três Reis**; por isso, explicam os Mestres, ela deve ir sempre à frente pelos representantes dos pastores que seguiram os Reis Magos (Porto, 1982, p. 19, grifo nosso).

Conforme salientam Abreu e Magno (2017, p. 27), há grande importância na bandeira durante o giro da Folia de Reis: "a bandeira, componente que ocupa posição central no desenrolar da jornada, e mesmo fora dela, pois é regularmente guardada em condição de certa reverência na casa definida como sede da folia". Os autores Lôbo e D'Abadia (2016), no artigo *As Folias de Santos Reis: manifestação religiosa cristã no cerrado goiano*, também mencionam a importância da bandeira no deslocar dos foliões devotos de Reis, relatando a viagem dos magos. Desse modo, Lôbo e D'Abadia (2016, p. 8) aponta que:

> O caminhar dos foliões num percurso circular representa o trajeto dos magos em visita ao recém-nascido filho de Deus. Na Folia o Menino nasce em cada casa visitada que tem o presépio. São dezenas de casas anfitriãs e a cada dia uma em especial abriga a bandeira durante seu pernoite. Por onde o grupo passa a imagem dos Reis estampada na bandeira é venerada e o espaço é sacralizado numa inversão que faz com que os Santos peregrinem ao encontro com seus devotos. Os foliões, a bandeira e a música formam parte do cenário que se completa com as dezenas de pequenos altares enfeitados com a cena da natividade. A bandeira é recebida, acolhida e devocionada em cada casa em que é levada pelos foliões, pois, os devotos têm uma devoção muito grande com a divindade.

Observa-se que as celebrações em louvor a Santos Reis, por um lado, possuem semelhanças e, por outro, particularidades enriquecidas de acordo com cada localidade, sem, contudo, perder a essência da festa. Na comunidade quilombola São Joaquim, as celebrações em louvor a Santos Reis, em comemoração ao nascimento do menino Jesus,

seguem a tradição cultivada em diversas localidades do Brasil; todavia, essa prática cultural é enriquecida com os saberes e as particularidades dessa comunidade.

De acordo com Brandão (1977), uma das figuras mais importantes nas celebrações da Folia de Reis é o festeiro. Geralmente, é da residência do festeiro que os foliões realizam a tirada da bandeira e também para onde ela retorna no final do giro. No entanto, a residência do Mestre ou de alguma pessoa que, por motivo de promessa, mantenha as despesas da folia, também pode ser o ponto de partida e de retorno da bandeira.

Nas cerimônias de saída da Folia, Pargo (2010) afirma haver a reza do terço diante do altar, o almoço dos foliões, as falas e as cantorias de saída da companhia. Na maioria das vezes, a reza do terço é pedido do dono da casa, sendo que os foliões a consideram como uma das obrigações da Folia e nunca se negam a fazê-la. Sobre a Folia de Reis, observamos que todas as características supracitadas permanecem bem preservadas na comunidade São Joaquim.

3.2 Festa do Divino e o Giro pelos Sertões (2023)

A Folia do Divino Espírito Santo é uma das mais antigas e difundidas devoções do catolicismo popular e faz parte do calendário de festas tradicionais do Estado. Celebrada de janeiro a julho, as folias anunciam a presença do Espírito Santo em suas diversas manifestações. Está presente nos municípios de Santa Rosa do Tocantins, Silvanópolis, Paranã, Natividade, Monte do Carmo e Almas e circulam em vários municípios tocantinenses (Machado, 2021).

Em cada localidade, a celebração do Divino Espírito Santo assume características próprias, porém, mantém alguns elementos em comum como a pomba branca, a santa Coroa, a coroação do imperador e a distribuição de esmolas e comida. A programação envolve várias atividades como missa, giro da folia, romaria com bandeiras, festa do capitão do mastro, festa do imperador e cavalgada. As Folias do Divino Espírito Santo, no estado do Tocantins, são uma tradição centenária que reúne famílias e comunidades em celebração religiosa e cultural (Machado, 2021).

Ainda segundo Machado (2021), a Folia do Divino fortalece a identidade cultural do Estado do Tocantins e agrega valor à riqueza de miscigenação que o compõe, uma vez que reúne, em uma mesma celebração, traços da cultura portuguesa, indígena e africana. Apesar

de originalmente ser uma celebração religiosa, é o conteúdo cultural dessa manifestação que a faz marco do patrimônio cultural tocantinense.

Como explicitado por Nobrega (2017), a devoção do Divino Espírito Santo, foi trazida para o Brasil através da família real. Uma princesa fez uma promessa que se a Família Real de Borgonha se unisse com a Família Bragança, todos iriam cultuar o Divino Espírito Santo. E assim o fez, e esta devoção foi espalhada por todo o Brasil, no Continente Africano e em todas as colônias portuguesas. A festa foi organizada por unir pessoas e famílias, e esta prática permanece até hoje unindo pessoas e famílias, através da fé no Divino Espírito Santo.

Segundo informações, o Bandeirante Bernardo Homem, foi o Primeiro Imperador, da folia do Divino aqui em Almas. Ele construiu uma grande casa feita de pedra, onde hoje fica a rua que recebeu o seu nome, (ainda existe parte da casa), e da porta desta, ele estendeu um tapete de pano até a Igreja São Miguel, e cobriu este com pó de ouro para ele ir assistir aos Festejos do Divino, e as Missas pisando em ouro.

Depois que Bernardo Homem foi Imperador do Divino, não se sabe como foi dado o prosseguimento à devoção, nem quanto tempo durou. Sabe-se que foi Doroteu que reorganizou a Festa do Divino em Almas, em acordo com os Padres, que acertaram a data do reinado para 31 de julho, época em que estes podiam passar por ali. Antes, as Bandeiras do Divino eram únicas e, quando terminava o giro ou a anunciação da ressurreição de Cristo, elas eram guardadas na Igreja, saindo apenas para o giro do próximo ano ou para algum evento especial (Nóbrega, 2017).

Hoje em dia, cada Imperador faz suas próprias Bandeiras, o que faz com que a festa perca um pouco daquele vínculo religioso e tradicional. Contam os mais velhos da região que, no passado, os foliões passavam os 40 dias do giro em total recolhimento quanto à vida mundana. Não podiam namorar, pois se acreditava que estariam pecando caso o fizessem. Segundo informações, isso realmente acontecia, os foliões que ousavam namorar, desmaiavam, e os outros foliões tinham que cantá-los de volta à normalidade (Jesus e Fernandes, 2023).

Atualmente, os foliões fazem o que querem, bebem a cachaça que desejam, e nada de extraordinário acontece. Isso provavelmente se deve ao fato de que, a cada ano que passa, algumas mudanças são feitas nas festividades, afastando-as gradualmente de suas raízes religiosas e tradicionais (Jesus e Fernandes, 2023). Historicamente falando, o Espírito Santo é a segunda pessoa da Trindade e teria vindo dos céus sobre os Apóstolos e a Virgem Maria cinquenta dias após a Páscoa. Por isso, a festa litúrgica é chamada de Pentecostes e

observada pela Igreja Católica desde sua origem (Corrêa, 2012).

Na perspectiva de Corrêa (2012, p. 11), “a folia é um ato de devoção que é carregado há séculos, e são peças fundamentais desta festa complexa e repleta de atos simbólicos. Cânticos, orações, preces e agradecimentos contagiam vários momentos da festa até as pessoas se deslocarem à igreja Matriz para se dar início à missa”.

O ato de ser folião é uma missão carregada por inúmeras gerações que está presente na festa do Divino Espirito Santo em Monte do Carmo, assim é uma festa de grande importância para a cidade, para as fazendas e cidades vizinhas. O folião é o carro chefe da Folia, formada pelo alferes da bandeira, arrieiros, caixeiros, além dos foliões, normalmente uniformizados (Cox, 1995). O alferes da bandeira do Divino Espirito Santo, conduz a folia com a bandeira, faz as vênias, que são os movimentos de saudação com a bandeira, quem recebe o donativo e é o responsável por manter os foliões em harmonia (Turbio, 2021).

Figura 10-Saída da folia do Divino Espirito Santo no domingo de Páscoa de cada ano

Fonte: Edson gomes(2024).

A festa começa com a saída das folias do Divino Espirito Santo, que é no domingo de Páscoa, onde vão girar pela zona rural e fazendas levando a palavra, a devoção, a fé e a castidade por 40 dias, onde são recebidos pelas famílias, com festividade, cantos e comidas. A saída é feita com a saudação à bandeira ou o “beijo da bandeira”, e os foliões partem a cavalo para uma jornada de fé e amor ao Divino. Quem vai ali não é um grupo de cidadãos, e sim os representantes do Divino Espírito Santo capitaneados pelo Alferes, o encarregado

de levar a bandeira, vão os foliões (Silva, 2013).

O símbolo mais importante da festa é a bandeira do Divino, onde uma pomba pintada sobre um fundo com raios solares destacava-se no campo de seda vermelha da referida bandeira, franja de ouro, de prata ou de lã, de acordo com as posses das irmandades, encimada por uma pomba de pau, prateada ou dourada, suspendendo o voo de um monte de irisadas fitas (Morais Filho, 2013).

Conforme Gomes (2009), os costumes do império, a Folia é atividade tipicamente masculina, inclusive quando a bandeira é recepcionada na casa que a acolhe. É sempre o homem que a recebe, a saúda e a beija no terreiro, enquanto a mulher a recebe na porta e só a beija dentro de casa. Como podemos perceber na imagem a seguir a posição que as mulheres ocupam e de submissão ou mais contida.

Figura 11-chegada da bandeira do Divino, as mulheres à espera de sua vez de demonstrar sua fé

Fonte: Edson gomes (2024).

A Festa do Divino Espirito Santo de Monte do Carmo vive sua tradição e a passa para seus jovens e crianças que, desde cedo, aprendem que estão protegidas pelo imenso poder do Divino Espírito Santo, cuja bandeira vai abrindo e abençoando os caminhos do futuro. Fé que se mostra na beatitude do fiel, na autoridade do Alferes, na esperança singela de alcançar a graça. Fé que transporta pelas montanhas e planícies a Graça e Glória do Divino Espírito Santo (Turíbio, 2021).

Figura 12 - chegada da folia

Fonte: Edson gomes (2024).

O ponto de saída da folia é a casa do festeiro do ano, preparada para receber e despachar os foliões para sua jornada (giro). No momento da concentração dos foliões e participantes para deflagrar a saída da folia (Conforme Figura 12), antes das cerimônias religiosas, acontece muito bate-papo felicitações de um novo ano, reencontros de pessoas que não se viam há muito tempo, enfim espaço para socializar o dia-a-dia(Silva, 2006).

Antes de sair para mais um mês de missão, os foliões interagem com a comunidade. Em uma demonstração de respeito, os fiéis reverenciam e beijam as bandeiras. Antes de seguir para os chamados giros, a folia se divide em duas. A de cima e a de baixo seguem caminhos diferentes e só se encontram de novo daqui a um mês, no mesmo lugar.

De acordo com Silva (2006) ainda, assevera que o pouso é a última das visitas às casas de um dia de giro. É um momento em que está reunido um grande número de pessoas. A pessoa encarregada de dar o pouso prepara, com antecedência de dois dias, algumas carnes e doces que serão servidos, ornamenta o altar e prepara a casa para receber a folia. O grupo de foliões é avistado de longe cantando e serpenteando pela rua que dá acesso aquela casa, enquanto isso os anfitriões os aguardam do lado de dentro e em volta da casa.

Figura 13 - Encontro das folias do Divino Espirito Santo e da Nossa Senhora do Rosário

Fonte: Edson gomes (2024).

Com a chegada dos foliões trazendo a bandeira até a casa do festeiro. Essa chegada se dá por volta das 17 horas e todos os foliões e acompanhantes fazem uma procissão de chegada dando voltas em círculo, tocando e cantando. Para entrar na casa, têm que passar por dois arcos enfeitados Em frente a cada arco, eles cantam uma nova música, de tal modo que no momento certo da cantoria eles rompem as fitas de papel colocadas no arco. Então, os foliões entram com a recepção dos festeiros que os acompanham lado a lado até o altar. Há muita gente no local e o altar com um presépio é bem decorado para receber a bandeira (Silva, 2006).

4. O Modo de Produção Familiar e as Relações de Trabalho na Comunidade

O cultivo, colheita e beneficiamento de alguns produtos, contribuem de forma mais presente para manutenção de atividades comunitárias na comunidade. Podemos citar como exemplo o mutirão na roça, farinhada, a moagem da cana, a confecção dos bolos para as festas são atividades que envolvem grande parte da comunidade e que por isso apresenta a preservação de tradições de sociabilidade.

Ao emigrarem, forçosamente, para as terras brasileiras, homens e mulheres negras sabiam que, de uma forma ou outra, teriam que se adaptar a uma nova sociedade. No desenrolar das práticas sociais e de jugo da escravidão, passaram a recriar no Brasil padrões de comportamento que refletiam nas suas práticas discursivas (linguagem), na cultura e na

religiosidade. Esse mundo recriado que os escravos negros representavam era inatingível para a elite, mesmo que, na exterioridade, estivessem sob o poder de disciplinar dos senhores escravistas (Apolinário, 2007).

Ao se sociabilizarem no Brasil, os homens e mulheres negras construíram novas identidades (Apolinário, 2007). As atividades na pesquisa que apresenta maior sinal de sociabilidade dentro da comunidade foram a moagem de cana e a farinhada, conforme aponta o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN):

> Sistema agrícola tradicional é o conjunto de elementos, desde os saberes, mitos, formas de organização social, práticas, produtos, técnicas e artefatos, e outras manifestações associadas que envolvem espaços, práticas alimentares e agroecossistemas manejados por povos e comunidades tradicionais e agricultores familiares. Nesses sistemas culturais, as dinâmicas de produção e reprodução dos vários domínios da vida social ao longo das vivências e experiências históricas orientam processos de construção de identidades e contribuem para a conservação da biodiversidade (IPHAN, 2016).

Assim, entendemos que o cultivo de alimentos foi condição fundamental para a permanência das comunidades quilombolas nos espaços rurais da região. Ao longo de séculos de interação com o seu território, os quilombolas desenvolveram formas próprias e únicas de organização social. A cana-de-açúcar é plantada no mês de novembro, com o plantio feito manualmente, utilizando enxadas. A colheita é realizada no mês de julho. Inicialmente, ocorre o corte da cana, sendo então carregada em carros de boi e levada até o pé do engenho, onde será realizada a moagem.

O engenho, feito de madeira, é acionado por tração animal, com o uso de bois. Após a moagem, a garapa (caldo de cana) é colocada em tachos sobre a fornalha, para a produção do mel e da rapadura. A rapadura produzida é vendida para os vizinhos e na cidade de Almas, TO. Essa moagem é realizada anualmente, no mês de julho, com a participação dos membros da família e dos vizinhos, os quais são convidados a se juntar no processo, que envolve a moagem da cana, a coleta da garapa e a fabricação do mel e da rapadura. Esse trabalho comunitário duro, aproximadamente, uma semana, com atividades ininterruptas, tanto durante o dia quanto à noite.

Figura 14 - Engenho para moagem da cana do senhor Pedro Barbosa

Fonte: Valadares (2011).

Na Figura 14, é retratado o engenho utilizado pelos moradores para a moagem da cana, atividade realizada anualmente no mês de julho. Trata-se de um processo absolutamente manual. Para a realização da moagem, os bois puxam, em círculo, os braços do engenho, fazendo girar as moendas que irão prensar a cana e extrair a garapa (caldo de cana). De acordo com os moradores, antes de se realizar a colheita da cana, é importante identificar o estágio de maturação adequado, verificando se a cana está devidamente madura.

Figura 15 -Moendas do engenho do senhor Pedro Barbosa

Fonte: Valadares(2011).

A Figura 15 mostra as moendas do engenho, onde a cana-de-açúcar é passada para

ser transformada em garapa (caldo de cana). Posteriormente, a garapa é levada até a fornalha, onde será processada para a obtenção do mel e, finalmente, da rapadura.

Figura 16 - Fornalha e tacho para cozinhar garapa do senhor Pedro Barbosa

Fonte: Valadares (2011).

A Figura 16 retrata a fornalha de barro, onde, sob alta temperatura, o tacho é colocado, cheio do caldo de cana, para a preparação do mel de rapadura. Outra atividade que evidencia a sociabilidade na comunidade é a farinhada, quando mais de uma família se reúne no processo de fabricação da farinha de mandioca. As figuras a seguir mostram alguns dos instrumentos tradicionais utilizados nesse processo.

Os moradores da comunidade afrodescendente São Joaquim relataram que a fabricação da farinha de mandioca envolve as seguintes etapas: a colheita da mandioca, o descascamento das raízes, o ralamento, a prensagem com o tapiti (tipiti) ou prensa de madeira, o peneiramento e, por fim, a torração da massa.

Figura 17 - Mesa tradicional com serra de ralar a mandioca do senhor Antenor Barbosa

Fonte: Valadares (2011).

A Figura 17 mostra o modelo das antigas mesas com serras utilizadas para o ralamento da mandioca durante o processo de fabricação da farinha. Esse equipamento manual era essencial na etapa de transformar as raízes de mandioca em uma massa ralada, preparando-a para as próximas etapas do processamento.

Figura 18 - Tapiti usado para enxugar a massa de mandioca para fazer a farinha do senhor Pedro Barbosa

Fonte: Valadares (2011).

A Figura 18 mostra os tapitis (tipitis) feitos de tala de buriti, utilizados pelos moradores no período da farinhada para enxugar a massa de mandioca. O tapiti é um cesto com trançado duplo, especialmente projetado para o escoamento do líquido da mandioca. Embora o tamanho dos tapitis possa variar bastante, os mais comuns têm aproximadamente

um metro de comprimento. Quando estendidos, eles alcançam quase o dobro do seu comprimento normal, permitindo uma maior capacidade de prensagem e drenagem da massa de mandioca. Esse equipamento tradicional, feito de forma artesanal com materiais locais, desempenha um papel fundamental na etapa de prensagem da farinhada, garantindo a retirada eficiente do excesso de líquido da massa de mandioca ralada.

4.1 Agricultura Tradicional e os Sistemas de Roças Comunitárias no Sustento das Famílias

O sistema agrícola tradicional quilombola é um conjunto de saberes e técnicas aplicados no cultivo de uma variedade de plantas utilizadas na alimentação, medicina e cultura material. Abrange também os espaços onde se desenvolvem as atividades, os arranjos locais de organização do trabalho, os modos de processar os alimentos, os artefatos confeccionados para este fim e os contextos sociais de consumo.

A agricultura na Comunidade São Joaquim é baseada no modo de produção de subsistência, isto é, só é plantado aquilo que se consome no dia-a-dia. Portanto, é uma produção que começa no terreiro com os canteiros, e estende até a roça onde se planta o arroz, o feijão, o milho, a mandioca e outros vários produtos do sertão.

De acordo com Reis e Gomes (2000, p.235) "a agricultura dos quilombos produzia com fartura os gêneros alimentícios necessários a seus habitantes, cultivavam milho, arroz, feijão, mandioca e algodão (...)". Apesar da repressão constante enfrentada pelos quilombos, ficava evidente a sua capacidade produtiva, resultado da forma de organização comunitária desses grupos. Essa organização permitia a prática de uma agricultura mais diversificada, crucial para o sustento das famílias quilombolas (Reis e Gomes, 2000). Nessa perspectiva, Almeida (2007, p. 95) ao falar sobre o plantio afirma que:

> Um mês depois deste plantio, é chegado o momento de se plantar o arroz e a mandioca. O arroz é plantado separado do milho. Sua área deve ser a mais escura e mais baixa da roça, onde ajunta mais água, deixando a mais alta para o milho. A mandioca, assim como esse, não aguenta uma terra tão úmida e encharcada e devem ser plantados no lado mais alto da roça.

Pelas redondezas, as pequenas roças de mandioca, arroz, milho, feijão e outros cultivos distribuem-se pelo espaço habitado e habitável do ambiente do cerrado. As frutas, tanto do cerrado quanto da mata, estão em sincronia com os ciclos da natureza, sendo

geralmente coletadas na primavera e no verão, épocas de maturação dos frutos (Gomes, 2004).

As frutíferas plantadas, como laranja, limão e banana, bem como outras plantações, como pimentas e amendoins, ocupam os espaços mais próximos dos terreiros das casas e em terrenos rebaixados, à beira de cursos d'água, onde o cultivo de melancias e melões prolifera com maior abundância (Gomes, 2004).

Esse modelo de processo produtivo é descrito por diversos autores e ocorre semelhantemente em diferentes partes do mundo, sendo particularmente comum na zona das florestas tropicais e subtropicais, como o estado do Tocantins. Para Brandão (1977, p. 91), “as matas derrubadas ofereciam as melhores terras, ocupadas durante um, dois ou três anos com 'roças de toco' (sem aração) em plantações anuais de arroz, milho e feijão”. Nesse sistema, “o cativo que trabalhava na roça de subsistência realizava a queimada e esperava o período de chuvas para o plantio” (Apolinário, 2007, p. 97).

Ou seja, a derrubada e queima da vegetação natural proporcionava terrenos férteis para o estabelecimento de roças de subsistência, geralmente cultivadas por um curto período antes do esgotamento do solo. Esse processo cíclico de abertura de novas áreas era característico dessa forma de agricultura tradicional. De acordo com depoimentos dos moradores da comunidade afrodescendente São Joaquim, o processo de estabelecimento de suas roças envolve várias etapas.

Primeiramente, é feita a escolha do local, selecionando áreas com terra considerada boa para o cultivo. Então, utilizam a foice para realizar a roçada do mato, seguida do uso do machado para a derrubada da vegetação. Alguns dias após a derrubada, vem a queima da roça e a encoivaração (queima dos galhos e restos vegetais). Após esse processo, usam a enxada para limpar a terra, deixando-a pronta para o plantio.

Depois de alguns dias do plantio dos produtos, é realizada uma nova limpeza, retirando o mato que cresce entre as culturas, como arroz e milho, para não prejudicar o crescimento. Os moradores também consideram alguns parâmetros ambientais para o planejamento do plantio, como a regularidade da chuva, a qualidade da terra, as fases da lua e os dias de santos considerados mais propícios. Essa leitura completa das condições naturais é parte das técnicas tradicionais que permitem o uso sustentável do território por muitas gerações.

As práticas produtivas exercidas pela comunidade São Joaquim são de característica

tradicional voltada para a subsistência de suas famílias, dedicam principalmente ao plantio de roça de toco, sendo que os produtos plantados são consumidos dentro da comunidade. De acordo com Thrupp (1998), a produção agrícola para o autoconsumo familiar configura-se como uma estratégia que confere às unidades familiares maior controle sobre o processo produtivo e, por conseguinte, sobre a sua reprodução social.

Pesquisas sobre este tema apontaram que esta prática contribui para a manutenção da segurança alimentar, bem como para a redução da pobreza rural, e tem interfaces com a sociabilidade e a identidade dos agricultores. (Santos, 2015). Os produtos plantados são o arroz, o milho, a mandioca, o feijão, a cana, a fava, o andu dentre outros. Através de entrevistas com moradores eles afirmam que esses produtos são oferecidos nos dias em que acontecem os festejos na comunidade.

Segundo os moradores da comunidade, o processo produtivo de recuperação do solo na região é considerado muito rápido. Eles acreditam que o sistema de agricultura praticado possui um caráter de sustentabilidade, pois não há necessidade da derrubada de toda a área. É importante observar que esse sistema de produção promove a rotação de terras, implicando em baixa incidência de pragas, doenças e plantas invasoras.

Por outro lado, a demanda intensiva de mão de obra caracteriza-se pelo baixo uso de insumos externos. Ou seja, a prática de revezar as áreas cultivadas, associada à observação cuidadosa das condições naturais, permite a recuperação rápida do solo e a manutenção da fertilidade, contribuindo para a sustentabilidade desse sistema agrícola tradicional. Essa forma de manejo se contrapõe aos sistemas intensivos que dependem de grandes aportes de insumos externos.

Observou-se que a maioria dos moradores da comunidade entrevistada pratica o mesmo modelo de plantação e agricultura de roça, seguindo o sistema onde a área de cultivo (roça) é utilizada com culturas anuais que variam entre o milho, o feijão, e a mandioca.

Ao analisar a trajetória social dos moradores da comunidade São Joaquim pode notar que a sua origem revela serem pessoas que se identificam como agricultor ou lavrador, sendo que em grande maioria possuem uma visão positiva da vida que levam, porém para os moradores é necessário haver melhorias em termos da sua atividade agrícola, seja se especializando ou diversificando a produção.

Para os moradores da comunidade a agricultura e os sistemas produtivos utilizados

por eles estão associadas à sobrevivência, a manutenção de suas famílias, e são fonte de trabalho e garantia de emprego, além da produção de alimentos para pessoas e animais, e a manutenção da vida.

A roça na comunidade negra é um pleno espaço onde se planta quase de tudo, que se come é lá onde está à segurança alimentícia de toda comunidade. As roças dos senhores Valdeci, Pedro, Antenor Barbosa dos Santos, Marciano, Francisco e Feliciano apresentam características que vimos nos relatos históricos que tivemos acesso, nos trabalhos sobre comunidades quilombolas de outras regiões do Brasil. De acordo com Adams (2000, p.02):

> O sistema de cultivo utilizado por pequenos agricultores, chamado roça-de-toco ou coivara, constitui uma tradição milenar da maioria das populações indígenas, sendo assimilada pelas populações remanescentes de processos de colonização.

Para Oliveira (2002) esse sistema é baseado na derrubada e queima da vegetação, seguindo-se um período de cultivo e, após o declínio da fertilidade do solo, um período de pousio para restauração da fertilidade. O cultivo da roça de toco é uma atividade que a comunidade herdou de seus ancestrais africanos.

A atividade econômica predominante entre as comunidades de quilombos (formados por escravos fugitivos) é uma agricultura de subsistência. Foram realizadas entrevistas com os moradores da comunidade, com o objetivo de compreender a relação que a roça possui com outros espaços coletivos no modo de vida da comunidade.

As características da roça do senhor Valdeci Ribeiro da Silva, de 57 anos, morador da comunidade quilombola São Joaquim, são as seguintes: sua roça é de toco e as etapas para fazer a roça são: primeiro, utiliza a foice para fazer a roçada do mato; em seguida, usa o machado para fazer a derrubada; depois, vem a queima da roça; posteriormente, encovara para queimar o galho; e, por fim, utiliza a enxada para fazer a limpa da terra para plantar, usando plantadeira manual. Segundo ele, antigamente suas roças eram cercadas de madeira e hoje são cercadas de arame. Os produtos eram plantados de enxada e hoje são plantados com plantadeiras manuais, com exceção da mandioca e da cana, que continuam sendo plantados de enxada.

Figura 19 - Roça do Senhor Valdeci no momento pós-derrubada e queima

Fonte: Valadares (2011).

O sistema de cultivo utilizado por pequenos agricultores, chamado roça-de-toco ou coivara, constitui uma tradição milenar da maioria das populações indígenas, sendo assimilada pelas populações remanescentes de processos de colonização (Oliveira, 2002). A Roça de Toco é um tradicional sistema de cultivo praticado na comunidade São Joaquim, em que uma área de vegetação é derrubada e depois cultivada. A lenha retirada é usada nos engenhos de farinha, nos fogões de lenha.

Figura 20 - Roça do senhor Valdeci plantada - Milho e arroz

Fonte: Valadares (2011).

Segundo o senhor Valdeci, a escolha do local da roça é feita de acordo com a

fertilidade da terra. Onde ele vê que a terra é boa, é ali que vai ser sua roça, pois os produtos plantados terão um bom crescimento e na época da colheita terão um bom rendimento. Os principais produtos plantados são: o arroz, o milho, a mandioca, a cana, o andu, a fava, o feijão-de-corda, a batata-doce e também a melancia, a abóbora, o jiló, o melão, o quiabo, o maxixe e o inhame.

Ele ainda afirmou que esses produtos são apenas para atender as necessidades de casa e para consumo próprio. Não são vendidos após a colheita, e às vezes, quando ele tem uma grande quantidade e precisa, ele vende para os vizinhos. Outra hora, um vizinho pega emprestado e paga com serviço, sendo um saco de arroz por um dia de serviço. Às vezes, quando está muito atarefado, ele paga duas ou três pessoas para ajudar, pagando em dinheiro, mas, na realidade, é ele e seus filhos que fazem tudo em suas roças.

A colheita dos produtos ocorre da seguinte forma: quando o arroz o amadurece corta de cutelo, bate em banca feita de madeira, ensaca, após ensacado carrega para casa no lombo dos animais. O milho, ele quebra, carrega para casa, descasca, bate e ensaca, e a mandioca ele arranca, carrega para casa, descasca rala no ralo, enxuga no tapiti, cessa na peneira, torra e ensaca quando a farinha está bem seca.

O plantio é feito nos meses de novembro, dezembro e janeiro, a plantação segue o período chuvoso, se começar a chover sua terra já estiver preparada, é logo ele começa a fazer o plantio de sua roça. Já os meses de colheita estão conforme os meses de plantio, se plantar em novembro colhe em fevereiro, se plantar em janeiro em março está colhendo.

Segundo o senhor Pedro Barbosa dos Santos, de 62 anos, morador da comunidade, sua roça é de toco, e as etapas para fazer a roça são: primeiro, utiliza a foice para fazer a roçada do mato; o machado, para fazer a derrubada; depois, vem a queima da roça; em seguida, serra e queima o garrancho; e, por fim, utiliza a enxada para fazer a limpeza da terra para plantar os produtos, plantados com plantadeira manual.

Segundo o senhor Pedro, a escolha do local da roça é feita onde o mato é bem fechado, em local que a terra é boa, e assim espera bons rendimentos nos mantimentos plantados. Os produtos mais plantados são: o arroz, o milho, a mandioca, a cana e também a melancia, a abóbora, o melão, o maxixe. Afirma que esses produtos servem para atender as necessidades de casa.

Às vezes, quando há excedente de algum produto, faz pequenas vendas apenas para os vizinhos, vendido a dinheiro ou por troca de serviço. Segundo o senhor Pedro, ele junta

os vizinhos para ajudar em sua roça, e depois ele pagará cada um dos companheiros que vieram ajudar com serviço em suas próprias roças, feita a troca de serviço entre os vizinhos.

Na colheita dos produtos, como o arroz, quando está no ponto de colheita, ele corta com o cutelo, bate em uma banca feita de madeira, ensaca e, após ensacado, carrega para casa em carro de boi. O milho, quando está no ponto de colheita, ele quebra, ensaca e carrega para casa. A mandioca, quando está no ponto de colheita, ele arranca, carrega para casa, descasca, rala na roda elétrica, enxuga no tipiti, cessa na peneira, torra e ensaca.

Segundo o senhor Pedro, o plantio dos produtos é feito nos meses de novembro e dezembro. O arroz e o milho são plantados na lua cheia. As colheitas são feitas no mês de abril sendo realizadas com a ajuda dos filhos e vizinhos. A cana é plantada no mês de novembro, sendo o plantio feito com a enxada. A colheita da cana é feita no mês de julho, primeiro, vem o corte da cana, carregada para casa no carro de boi.

Em seguida, a cana é levada para o pé do engenho, onde é realizada a moagem. Esse engenho é puxado por bois sendo feito de madeira. Após a moagem, a garapa é colocada no tacho, que está em cima da fornalha, para ser transformada em mel e rapadura. A rapadura produzida é vendida para os vizinhos e na cidade de Almas, TO. Essa moagem da cana é feita no mês de julho de cada ano.

O terceiro entrevistado, o senhor Antenor Barbosa dos Santos, de 50 anos, morador da comunidade quilombola São Joaquim, tem sua roça de toco. As etapas para fazer a roça são: primeiro, utiliza a foice para fazer a roçada do mato; em seguida, usa o machado para fazer a derrubada; depois, vem a queima da roça; posteriormente, faz o *encoivaramento* para queimar os restos vegetais; e, por fim, utiliza a enxada para fazer a limpeza da terra e prepará-la para o plantio. Os produtos são plantados manualmente, utilizando uma plantadeira manual (Santos,2012).

A plantadeira manual é uma máquina que abre e fecha o sulco de plantio e distribui com uniformidade as sementes e adubos, no espaçamento adequado e na profundidade desejada, permitindo redução de tempo e trabalho e garantindo o sucesso no plantio. Este equipamento é apresentado como uma alternativa para facilitar a operação de plantio em pequenas áreas e é dedicado principalmente, aos agricultores que trabalham em regime de agricultura familiar.

O cultivo de alimentos foi condição para a permanência das comunidades

quilombolas nos vales e montanhas florestados mais remotos da região. Em centenas de anos de interação com o espaço, os quilombolas criaram suas formas próprias de organização social, usos e representações sobre o território. Embora o sistema agrícola tradicional venha se transformando ao longo do tempo, ele é resultado histórico da experiência das comunidades negras desde o período colonial, e continua sendo o principal meio de vida para muitas famílias (Passinato, S.D. *apud* Andrade e Kishimoto, 2017).

Nessa perspectiva Pasinato (S.D.) *apud* Andrade e Kishimoto (2017), ressalta que os quilombolas contribuem há centenas de anos na manutenção e diversificação de sementes, atuando decisivamente em um processo evolutivo de material genético. Portanto, a diversidade presente nas roças garante não apenas a segurança alimentar localmente, mas ao nível mundial em casos de eventos climáticos drásticos ou incidência de pragas.

Figura 21 - Roça do Senhor Antenor

Fonte: Valadares (2011).

Segundo o senhor Antenor, a escolha do local da roça é feita no lugar em que ele vê que a terra é melhor. Segundo ele, se a terra sendo boa, a renda dos mantimentos plantados também é boa. Os produtos mais plantados são: o arroz, o milho, a mandioca, a cana, o andu, a fava, e também a melancia e a abóbora. Ele planta o arroz por quatro meses, sendo as variedades arroz rabo de ovelha e arroz ferrinho. O tamanho de suas roças é de uma tarefa ou tarefa e meia. Ele ainda responde que esses produtos são apenas para atender as necessidades de sua casa, ou seja, para consumo próprio (Santos, 2012).

Para o senhor Antenor, às vezes os produtos são vendidos para os próprios vizinhos, e também faz o processo de troca de sementes entre os vizinhos para fazer o plantio das

roças. Segundo ele, às vezes há troca de serviço entre os vizinhos, algo que seus antepassados já faziam na comunidade (Santos, 2012).

A colheita acontece de acordo com a data em que os produtos são plantados. O arroz é cortado com cutelo, carregado para o batedor, batido, ensacado e vai para o paiol. O milho, quando está no ponto, é quebrado e carregado para casa. A mandioca é arrancada, carregada para casa, descascada, ralada no ralo, enxuta no tapiti, peneirada, torrada e ensacada. Isso é feito nos meses de novembro e dezembro de cada ano, e o período de colheita começa em fevereiro, quando o arroz é plantado mais cedo (Santos, 2012).

Segundo o senhor Antenor, o arroz é plantado na lua minguante, o milho quando a lua está no crescente, e a mandioca três dias depois da lua cheia. O arroz plantado no minguante não cresce muito, dá pouca palha e rende mais. O milho plantado no crescente cresce muito e dá boas espigas. A mandioca plantada três dias depois da lua cheia não cresce tanto e fica boa de raiz. Mas, segundo ele, esse plantio tem a ver com a terra, que precisa ser boa para corresponder ao rendimento dos produtos plantados (Santos, 2012).

Segundo o senhor Marciano Gonçalves Bispo, de 57 anos, morador da comunidade quilombola São Joaquim, sua roça é de toco, e as etapas para fazer a roça são: primeiro utiliza a foice para fazer a roçada do mato, o machado para fazer a derrubada, depois vem a queimada da roça, depois encoivara para queimar o garrancho, cerca de arame e utiliza a enxada para fazer a limpeza da terra para plantar os produtos, plantados manualmente. Conforme o senhor Marciano, a roça de toco pode ser plantada apenas 2 anos, a partir daí tem que procurar outro local para fazer uma nova roça porque a terra já ficou fraca no local anterior (Bispo,2012).

Segundo Bispo (2012), a escolha do local da roça é feita consoante a fertilidade da terra, onde ele percebe que a terra é boa para o plantio dos produtos. Segundo ele os produtos mais plantados são: o arroz, o milho, a mandioca, a cana, o andu, a fava, e também a melancia, a abobora o melão, o quiabo e maxixe. Ele planta o arroz três meses chamado de arroz primavera. Ele responde que esses produtos são apenas para atender as necessidades de casa, é para consumo próprio, às vezes quando tem precisão vendem para os vizinhos ou compram diretamente em Porto Alegre, TO, os produtos são entregues no Instituto de Desenvolvimento Rural do Estado do Tocantins (RURALTINS).

Antigamente, o arroz era colhido de cacho, panhado (colhido) à mão, faziam os montes no meio da roça e depois carregavam para casa no lombo de burro com duas bruacas

(sacos) de couro de gado. Não se falava em saco de arroz, chamava-se de carga, cada viagem que se trazia para casa era uma carga de arroz. Atualmente o arroz é cortado de cutelo, ele vai cortando e empilhando, e depois que corta todo o arroz, ele bate, ensaca e carrega para casa (Bispo,2012).

O plantio é feito nos meses de novembro, dezembro e janeiro de cada ano, e as colheitas ocorrem entre os meses de abril e maio. Segundo o senhor Antenor, o arroz é plantado na lua minguante, o milho quando a lua está no crescente, e a mandioca três dias depois da lua cheia. O plantio de suas roças é conforme a chuva; se estiver chovendo bem, ele não se importa com as fases da lua, só não planta na lua nova (Santos, 2012).

Na fala do senhor Francisco Rodrigues de Albuquerque, de 63 anos, morador da comunidade quilombola São Joaquim, ele não planta mais roça de toco (queimada), hoje planta em terreno gradeado pelo trator da associação. De acordo com ele, por uma parte melhorou bastante, porque não tem mais o serviço pesado da derrubada e da roçada. A parte negativa é que às vezes ele fica esperando pelo trator e ele não vem na época certa de fazer o plantio, chegando atrasado. Ele utiliza uma plantadeira manual para fazer o plantio, e seu pedaço de roça tem o tamanho de 1 tarefa ou 1 tarefa e meia (Albuquerque, 2012).

Ele que a escolha do local da roça é feita onde ele vê que a terra é plana, para a máquina poder trabalhar. Os produtos mais plantados são: o arroz, o milho e a mandioca. Os tipos de arroz plantados por ele são: o arroz ferrinho, arroz rabo de ovelha e arroz brancão. Esses produtos são apenas para atender as necessidades de casa, são para consumo próprio (Albuquerque, 2012).

O Sr. Francisco afirma ainda que, antigamente, o arroz era colhido de cacho, apanhado à mão. Ele fazia os cupins no meio da roça, tampando-os com palha de arroz, de jeito que a chuva não molhava os cupins de arroz. Hoje, sua colheita é diferente: ele corta o arroz com cutelo, faz o terreiro no meio da roça, forra com palha, faz o girau de madeira onde o arroz vai ser batido, coloca a lona, bate o arroz, ensaca e paga os vizinhos que têm carro de boi para carregar os produtos cultivados até sua casa. Ele gosta de plantar nos meses de novembro e dezembro, e a colheita é feita nos meses de abril e maio. O milho, ele planta quando a lua está próxima de ser cheia, pois ele disse que é bom para a espiga de milho (Albuquerque, 2012).

Conforme a narrativa do senhor Feliciano Neres de Macedo, de 83 anos, morador da comunidade, no tempo em que ele aguentava trabalhar, plantava em roça de toco. Com

a foice, ele roçava o mato, derrubava com machado, queimava, serrava para queimar o garrancho, fazia a cerca de madeira. Antes de plantar, limpava a terra de enxada; depois que plantava, vinha a limpa dos mantimentos plantados, retirando o mato para não atrapalhar o crescimento deles. Plantava roças com tamanho de duas ou três tarefas (Macedo, 2012).

Atualmente, não aguenta mais trabalhar na roça, e seus filhos tomaram conta, plantando em terras gradeadas, utilizando adubos e plantadeira manual. A escolha do local da roça era feita no lugar que ele via que a terra era boa, pois quanto melhor a terra, melhores os mantimentos. Os produtos mais plantados eram: o arroz (ferrinho, agulhinha, capuchinho e rabo de ovelha), o milho, a mandioca, a cana, a fava, a melancia, a abóbora e o inhame. Esses produtos eram apenas para atender as necessidades de casa, o consumo próprio. Às vezes, eles vendiam para os vizinhos, quando precisavam, seja a dinheiro ou em troca de serviço. Às vezes, pagavam companheiro para ajudar a limpar a roça, ou faziam mutirão com os vizinhos, pagando com serviço (Macedo, 2012).

O arroz era colhido cacho por cacho até formar uma mão de arroz, depois eles faziam os montes no meio da roça, tampavam com palha de arroz (para não molhar), depois espalhavam para secar e carregavam para casa em balaios, em buracas feitas de couro de gado, no lombo dos animais, medidos por unidade chamada de carga. Hoje, a colheita é diferente: o arroz é cortado, batido, ensacado e carregado para casa, medido em quartas (Macedo, 2012).

O plantio de suas roças era feito nos meses de novembro, dezembro e janeiro de cada ano, e colheita era feita nos meses de março, abril e maio. Tanto o arroz, o milho e a mandioca eram todos plantados na lua cheia e crescente. Segundo o senhor Feliciano os mantimentos plantados nessa fase da lua rendem mais, e é uma plantação sadia. Se plantar o milho e a mandioca na lua nova, o milho dá amarelão e não presta e a mandioca da muita raiz mais não engrossa (Macedo, 2012).

Ele gostava de fazer o plantio de suas roças no dia seis de janeiro, que é comemorado as festas de Santos Reis, no dia treze de dezembro, dia de Senhora Santa Luzia, e no dia oito de dezembro, dia de Senhora da Conceição. Ele disse que gostava de plantar nessas datas porque era difícil não chover na época em que o arroz está no ponto de ganhar (Macedo, 2012).

Ao analisar as entrevistas realizada com os moradores da Comunidade Quilombola São Joaquim no município de Porto Alegre do Tocantins, TO percebe-se, que as

características das roças dos moradores, Valdeci Ribeiro da Silva, Pedro Barbosa dos Santos, Antenor Barbosa dos Santos, Marciano Gonçalves Bispo e Francisco Rodrigues de Albuquerque são as mesmas, todas as entrevistas caminham no mesmo sentido da tradição das roças, isso é uma tradição dos camponeses da comunidade.

Analisando a comunidade São Joaquim, observou-se que a agricultura de subsistência é praticada através da plantação de roças de produtos básicos, além de hortas. Há também a criação de animais como porcos, vacas e galinhas. Por isso, Palacín (1994) afirma que apesar de serem vistos como simples instrumentos de produção necessários para as roças, fazendas de gado, serviços domésticos e outras atividades artesanais, os escravos negros conseguiam dissimuladamente se impor como sujeitos históricos, interferindo no cotidiano daquela sociedade. Embora submetidos a uma condição de escravidão, eles encontravam formas sutis de resistência e de afirmação de sua humanidade, desempenhando um papel ativo na construção da história.

De acordo com Brandão (1977), a roça não acompanhou o escravo quando expulso do campo para cidade, isso foi um forte motivo de sua desintegração como camponês autônomo, pois sem a roça de subsistência foi obrigado a buscar sua subsistência nos mercados da cidade, coisa que não acontecia com os fazendeiros.

Os lavradores negros da cidade de Goiás continuavam presos aos trabalhos "na roça" e, quando transferidos para o trabalho urbano, ocupam as atividades de mais baixo nível. Por outro lado, os proprietários (grandes ou pequenos fazendeiros) seguem vivendo na cidade, da produção de suas terras (normalmente através de arrendamento a meeiros) ou, então, ao vendê-las encontram condições de se colocarem na cidade como pequenos comerciantes.

Assim, conservar a propriedade da terra significa a possibilidade de livrar-se do trabalho rural direto e viver na cidade, dos seus produtos. Assim para o escravo expulso da terra, não possuir a terra significa ter de "trabalhar na roça e depender, mesmo morando na cidade, do seu trabalho como lavradores (Brandão, 1977). Dessa forma podemos afirmar que os processos produtivos da comunidade São Joaquim estão relacionados com um modelo de agricultura escrava, ao possuir características não capitalistas, e ainda consiste num tipo de atividade econômica voltada para a própria subsistência.

4.2 Culinária quilombola da comunidade São Joaquim

Como as comunidades quilombolas estão espalhadas por todo o país, a culinária é baseada nas regiões em que se encontram, considerando as questões turística, comercial, os diversos biomas, na questão geográfica e de disponibilidade de ingredientes. E é essa diversidade que imprime um sabor diferenciado na comida (Educamundo 2023).

A principal característica, e que é comum a todas as comunidades, independentemente da região é a simplicidade no preparo dos alimentos. Isso porque esses alimentos não exigem complexidade no preparo. Na verdade, são utilizados os ingredientes disponíveis na região. No entanto, alguns utensílios e ingredientes são sempre utilizados, como o pilão, uso de diversos ingredientes que têm relação com a África como quiabo, inhame e dendê, o coco e as pimentas (Educamundo 2023).

Figura 22 - aspectos da culinária e cozinha quilombola na comunidade São Joaquim

Fonte: org. pelo Autor (2023).

As comidas típicas dos quilombos são mais determinadas pela região onde eles estão, do que por uma unidade étnica. Nos quilombos baianos, por exemplo, o acarajé é uma iguaria típica. No Nordeste em geral, come-se muito cuscuz, não sendo diferente nessas comunidades. A tapioca e a garapa (o tradicional caldo de cana) também são apreciados em

vários quilombos pelo país (Porfírio, s.d.). A culinária da comunidade quilombola de São Joaquim do Tocantins é rica em sabores e tradições, com pratos que refletem a história e a cultura dessa comunidade. Como podemos ver no Quadro 2 a seguir:

Tabela 2 – Pratos, doces, ervas e iguarias produzidas na comunidade

Raízes e tubérculos	mandioca, batata-doce, inhame, cará
Carnes	frango, porco, bovina (criada solta) e caças do mato.
Peixes	Bagre, surubim, piabanha, piau, pacu, caranha, piapara, dourado, etc.
Frutos do cerrado	Buriti, pequi, manga, banana, caju, bacaba, Buritirana, coco, piaçava, murici, mangaba, puçá, jatobá, araçá, cagaita, pitomba, etc.
Ervas e temperos	Pimenta-de-cheiro, do reino, coentro, hortelã, alecrim, gengibre, cebola de folha, manjericão, açafrão, alho.
Pratos típicos	Baião de dois, arroz com feijão-verde, maria Izabel com carne de sol, Pirão de peixe, paçoca com farinha e carne de sol, cuscuz, pamonha.
Doces	Buriti, caju, mangaba, goiaba, pé de moleque, pé rachado, doce de leite, murici, rapadura de cana de açúcar.
Licores	Buriti, de tucum, de murici, de jenipapo, de pequi, de maracujá.

Fonte: Informação colhida entre os moradores mais velhos da comunidade org. Autor (2023).

Dentre outras características, cozinhar no fogão à lenha confere um sabor especial aos pratos, assim como moer o milho no pilão e ralar a mandioca na tábua, trazendo qualidade e frescor dos ingredientes. As receitas são passadas de geração em geração (Nunes *et al.*, 2020).

Estas comunidades são detentoras de características culturais peculiares que as distinguem umas das outras e de toda a sociedade circundante, apresentando semelhanças no que diz respeito ao uso e ligação com a terra onde estão localizadas, pois esta é usada para manutenção na produção de alimentos necessários a sustentabilidade da comunidade e é o local aonde os seus antepassados estão enterrados, estabelecendo assim o sentimento de pertencimento a terra, onde as raízes culturais estão fincadas, resistindo às ações do homem e do tempo.

4.3 O Racismo ambiental e seu impacto na vida dos quilombolas

De acordo com Ribeiro (2019), o líder negro pelos direitos civis, Benjamin Chavis Jr., a partir de suas investigações sobre resíduos tóxicos e população negra norte-americana, cunhou o termo "racismo ambiental" em 1982. Podemos que o:

> Racismo ambiental é a discriminação racial no direcionamento deliberado de comunidades étnicas e minoritárias para exposição a locais e instalações de resíduos tóxicos e perigosos, juntamente com a exclusão sistemática de minorias na formulação, aplicação e remediação de políticas ambientais (Ribeiro, 2019, s.p.).

Assim compreendemos que os quilombos rurais ou urbanos, as periferias e favelas, são territórios segregados, ausentes de cidadania. O racismo ambiental também é a negação dos corpos negros e quilombolas no espaço da cidade, que na contemporaneidade apenas recentemente adquiriram iluminação pública, postos de saúde, escolas. Com serviços públicos muito aquém de suas necessidades. Além disso, o racismo ambiental nega o acesso à saúde e desqualifica as tradições presentes nos espaços da diáspora como o sacerdócio das parteiras, rezadeiras, raizeiras, e os terreiros de candomblé que eram perseguidos pela polícia e pela imprensa (Oliveira, 2020).

Pensar sobre o Racismo Ambiental no Brasil requer entendê-lo a partir das raízes escravocratas de nossa sociedade. Por ser um processo estrutural, o racismo é também um fenômeno histórico. Portanto, não se pode compreendê-lo apenas como uma consequência automática dos sistemas econômico e político, conforme argumenta o professor e advogado Silvio de Almeida em seu livro *Racismo Estrutural* (Matheus, 2021).

A especificidade da dinâmica estrutural do racismo está intimamente ligada às peculiaridades de cada formação social. Pode-se percebê-lo, por exemplo, observando como o Estado deixa de proteger determinadas populações étnico-raciais ou a existência de conflitos em algumas áreas por disputas entre pessoas e empresas que exercem atividades econômicas com a população originária da região (Matheus, 2021). Conforme Herculano (2006, p. 11) afirma o:

> Racismo ambiental é o conjunto de ideias e práticas das sociedades e seus governos, que aceitam a degradação ambiental e humana, com a justificativa da busca do desenvolvimento e com a naturalização implícita da inferioridade de determinados segmentos da população afetados – negros, índios, migrantes, extrativistas, pescadores, trabalhadores pobres, que sofrem os impactos negativos do crescimento econômico e a quem é imputado o sacrifício em prol de um benefício para os demais.

Ao se analisar os conflitos envolvendo o racismo ambiental, observamos que as comunidades quilombolas, a exemplo de minorias historicamente vulnerabilizadas e ausentes nas arenas responsáveis pela tomada de decisões, sofrem diretamente com os impactos advindos dos empreendimentos econômicos e com a omissão do Estado.

Sobre o racismo ambiental, entende-se que a destruição da natureza, as dificuldades em conseguir demarcações de terras são partes do racismo que envolvem diretamente as comunidades quilombolas e demais povos tradicionais. Para tanto, a discussão sobre políticas ambientais e as atuações do racismo ambiental nessas terras são essenciais para construir atos e medidas que reflitam as preocupações das comunidades afetadas por esses processos (Conaq, 2019).

As Comunidades Quilombolas do Tocantins, percebe-se uma necessidade em pensar as práticas agroecológicas como um espaço de reivindicação por um meio ambiente sustentável. Através dessa noção de produção consciente dos recursos naturais, preza-se pela própria resistência das comunidades tradicionais. Tendo em vista, que seus modos de vida, cultura e atuações sociais garantem a existência de diversos ecossistemas. (Saraiva, 2021).

É oportuno consignar que a Rede Nacional de Justiça Ambiental (RNJA) reconhece a terminologia “racismo ambiental” como aplicável ao contexto brasileiro, mantendo um grupo de trabalho nesse âmbito. Além disso, o reconhecimento do racismo ambiental, abordado como conceito autônomo ou compreendido como uma manifestação da injustiça ambiental, coloca em evidência a necessária análise dos fatores raciais nas situações de injustiça (Rangel, 2016).

Isso porque uma abordagem predominantemente classista acabaria por encobrir e naturalizar o racismo na sociedade brasileira. Na condução dessa análise, reconhece-se que, embora o racismo e as questões raciais nem sempre sejam a base de análise de todas as situações em que se identifica a materialização da injustiça ambiental, haverá aquelas em que serão incompreensíveis sem a sua consideração (Rangel, 2016).

Já Silva (2011) afirma que não é possível falar em raça ou racismo sem que seja considerado o regime de escravidão, que vigorou durante séculos no território brasileiro e a resistência negra a tal regime. Igualmente, não é possível analisar tal concepção sem abordar o processo colonial, a longa submissão à dominação de determinados grupos étnico-raciais e as especificidades do processo abolicionista, bem como a instauração de uma república

que colocou à margem a população negra recém-liberta e foi caracterizada por processos autoritários.

O racismo ambiental se manifesta de várias formas, como por exemplo, na localização de lixões e aterros sanitários próximos a comunidades de baixa renda e majoritariamente compostas por pessoas negras e indígenas, na poluição do ar em bairros mais pobres, na falta de acesso à água potável e saneamento básico em comunidades rurais e periféricas, entre outros casos (Fiocruz, 2023).

As comunidades indígenas e quilombolas também são afetadas pelo racismo ambiental. Muitas vezes, elas vivem em áreas de grande valor ecológico, como florestas e reservas naturais, e têm um conhecimento profundo desses ecossistemas. No entanto, essas comunidades têm pouca influência sobre as políticas que afetam seus territórios e são geralmente excluídas do processo de tomada de decisão.

O contexto de extrema ambiguidade em que se desenvolve o racismo brasileiro representa um desafio para a ação dos movimentos, a realização de um debate amplo e a efetiva implementação de medidas pelas políticas públicas. Essa ambiguidade dificulta o enfrentamento direto e transparente do problema, perpetuando a dificuldade de se alcançar soluções concretas (Silva, 2011).

4.4 Quilombos: segregação sócia espacial x segregação racial

A segregação racial consiste na separação de determinado grupo social por conta de suas características físicas, seu fenótipo. Essa prática é baseada em ideários higienistas, que classificam a humanidade em raças, atrelando traços culturais, intelectuais e habilidades a fatores biológicos e genéticos. A segregação racial é um fenômeno milenar. Em toda a história humana, há exemplos de determinados grupos étnicos subjugados por outros com implicações de mobilidade geográfica e social (Rezende, 2023). Deste modo segregação urbana é necessariamente segregação racial ou como queiram racismo ambiental, pois, conforme Oliveira (2016, p. 109):

> (...) no Brasil, a segregação não é oficial, mas é informalmente instituída com a naturalização das desigualdades raciais. Há indícios de que a população negra é segregada porque é marginalizada socialmente. A centralidade entre raça e espaço urbano que ocorre há um século é silenciada, invisível ou quando aparece ocupa um plano secundário.

Vários agrupamentos de população negra foram identificados em distintas regiões brasileiras, sobretudo em lugares mais afastados dos centros urbanos e das regiões industrializadas do país, como lugares de refúgio. Muitos deles guardavam saberes tradicionais, manifestações culturais próprias como dialetos e relação específica com a natureza, bem como respeito a valores da ancestralidade pertinente à formação do grupo (Carril, 2006).

As comunidades quilombolas urbanas se veem inseridas em meio aos problemas próprios de espaços urbanos carregados da complexidade e da heterogeneidade que permeiam a vida citadina. A apropriação de seus territórios se vincula, geralmente, à realidade da periferia e/ou de espaços marginalizados e/ou segregados. São espaços etnicamente diferenciados por serem constituídos por grupos identitários que buscam o reconhecimento de sua identidade e a segurança jurídica de seu direito à propriedade para romper o ciclo da segregação espacial (Oliveira e D'Abadia, 2015).

Na atualidade, a diversidade da luta pela terra e pela cidadania no Brasil instiga a refletir sobre as categorias presentes no quadro de uma exclusão social histórica com implicações etno-raciais. Nesse sentido, a própria categoria conceitual camponês não abrange as diferentes realidades que compõem a relação com a terra no campo e nem a marginalização urbana se apresenta somente como recorte de classe social, mas ambas realidades, construídas pela definição do acesso à propriedade e da forma como a modernização se realizou, no Brasil, apontam para uma linha de exclusão racial (Carril, 2006). Nessa perspectiva, Campos (2013, p. 227 aponta que:

> Compreender a formação do sujeito não é uma das tarefas fáceis na história sócio espacial brasileira. As políticas de desqualificação dos movimentos populares, sobretudo de negros e negras, de luta pela terra e contra a propriedade de grandes latifúndios, sempre foram práticas combatidas pelos grupos hegemônicos, onde estes personagens aparecem quase sempre como coadjuvantes. Os espaços de resistência constituídos por negros(as) e pardos no urbano ou no campo, por meio do campesinato, foram alvo de ataques sistemáticos ao longo dos últimos séculos, como, por exemplo, a transmutação de quilombos em favela, que não fez reduzir os estigmas que pairam sobre os negros e negras no Brasil. O acesso desigual ao mundo do trabalho, à propriedade da terra, à educação e à saúde, além de muita dificuldade de se localizar nas cidades e/ou no campo (...).

Muitos são os apontamentos em torno do debate sobre os remanescentes de comunidades quilombolas no Brasil. O direito à propriedade da terra aos remanescentes de comunidades quilombolas representa, em nosso país, um importante avanço no reconhecimento da pluralidade cultural, da formação sócio espacial e, fundamentalmente,

desses sujeitos sociais como portadores de um direito imemorial. O direito fundiário é uma forma de "reverter" a dívida histórica para com esses segmentos de populações que foram e em muitos casos ainda são marginalizados. No entanto, há um longo caminho a percorrer na busca da aplicação prática dos dispositivos constitucionais (Silva e Nascimento, 2012).

4.5 Como as políticas Públicas territoriais/Assistenciais chegam na Comunidade

Para Lira (2003), o conceito de território às vezes se confunde com o de identidade territorial, então vejamos: O processo de identidade territorial de uma comunidade quilombola se constitui no advento de ideia de pertencimento da mesma com a terra onde habita e esse sentido de pertencimento é cimentado em suas tradições ancestrais. Isto é, na preservação do modo de produção das manifestações culturais e do modo de revelar a si mesma quais as formas endógenas e exógenas de lutar pelo seu território.

Um dos fatores marcantes para a construção da identidade territorial das comunidades quilombolas, segundo Lopes (2009), é conhecer o aspecto socioambiental dessas comunidades, que para eles constituem patrimônio cultural. Os recursos naturais são fundamentais para tornar o sítio habitável pelas comunidades quilombolas. Nesta categoria estão incluídos os rios, a água desses rios, os peixes que neles vivem, as cachoeiras e corredeiras que podem ser utilizadas como fonte de energia.

O meio ambiente fornece as árvores, suas frutas e madeira, que são usadas para construções, embarcações, carroças e dormentes de estradas de ferro. Também proporciona a terra fértil que recebe as sementes do cultivo diário. O clima, por sua vez, envolve e condiciona os modos de vida dessas populações. A própria paisagem, com seus símbolos, marcos e pontos de referência, orienta e direciona o deslocamento dos moradores desses territórios (Lopes, 2009). Ainda de acordo com (Lopes 2009, p. 117) os elementos da cultura rural dos quilombolas herdados do passado, manifestam-se:

> No costume e na decisão da construção e/ou reforma de suas moradias. Suas casas são de adobe, cobertas por palhas, em geral compostas por cinco cômodos; há ainda uma casa de produção de farinha e/ou paiol de milho anexado ao interior do quintal. Essa comunidade se destaca pela produção de arroz e milho e pela criação de gado. As famílias asseguram a reprodução da estrutura doméstica do trabalho.

As manifestações culturais e as festividades religiosas são parte integrante do processo de construção da identidade territorial da comunidade, de acordo com Silva (2009). Elas acontecem ano após ano, evidenciando que a identidade cultural afro-brasileira ainda persiste naquele local. A comunidade se empenha em assegurar a realização dessas manifestações, pois elas representam parte fundamental de sua história como descendentes de escravos. De acordo com Geertz (1978, p.15) a identidade passa pela cultura. "Na direção de veros emaranhados de significados em que o homem envolve, assim como festa e cotidiano são inseparáveis, um organizado em função do outro". Por isso, Brandão (1977, p. 40) afirma que:

> A identidade étnica não corresponde a uma vaga de representações de conhecimentos e valores de qualificação de etnias. Ela é concretamente, um foco gerador de critérios de reconhecimento e das pautas de relacionamento interétnico. A partir daí possui duas características suja investigação é oportuna em qualquer estudo sobre o assunto. A identidade étnica é essencialmente contrastiva, originando-se ou alternando-se, no contato interétnico, como uma forma de consciência de oposição a um "outro grupo" segundo valores de a discrição etnicamente diferenciadores.

As manifestações culturais na Comunidade São Joaquim são elementos importantes e fundamentais para a construção da sua identidade, pois todas as festas se caracterizam pelo envolvimento da comunidade e especificamente pela resistência em manter as manifestações da cultura afro-brasileira, as quais herdaram dos seus antepassados escravos. A comunidade ainda mantém costumes próprios, resguardando a cultura originária, que para eles têm valor inestimável, representando um importante patrimônio étnico cultural (Moreira, 2009).

As políticas públicas ainda são a única via de reconhecimento encontrada para minimizar ou, até mesmo, erradicar uma marginalização histórica, mesmo que muitas dessas tenham sido e ainda sejam desenhadas a partir do olhar dos estabelecidos. Nesse contexto, temos duas perspectivas que derivam de situações sociais ocasionadas pelo contato misto: a situação dos tidos como normais e a dos estigmatizados(Goffman, 1988). Para os primeiros, os quilombolas são apenas "rebeldes" reivindicando direitos, mas a realidade diagnosticada é de sujeitos de direitos sem reconhecimento como tal e, por isso, resistindo para poder sobreviver (Souza;Brandão;Possas, 2021).

Para solucionar algumas lacunas e auxiliar na compensação histórica, o governo Federal criou o Programa Brasil Quilombola (PBQ), no qual quatro aspectos principais norteiam a aplicação de políticas públicas para o desenvolvimento de áreas quilombolas:

acesso à terra, infraestrutura e qualidade de vida, inclusão produtiva e desenvolvimento local e a cidadania (Santos, 2018). A legislação brasileira atual reconhece os direitos das comunidades quilombolas aos seus territórios, às políticas públicas específicas e às suas diversas manifestações culturais.

O cumprimento das quatro diretrizes do PBQ é fiscalizado e acompanhado por órgãos federais, estaduais e organizações não governamentais. As políticas públicas de desenvolvimento territorial e cidadania que contemplam as comunidades quilombolas são muito importantes para o desenvolvimento local e nacional, mas estão sofrendo com a falta de amparo governamental, seja por falta de verba ou por falta de agentes especializados. Estes programas, essenciais para o crescimento econômico do país, sofrem com cortes financeiros e institucionais desde 2013(Pimentel, 2017). A partir da nova gestão da presidência da república que se iniciou em 2019, as políticas que contemplam as comunidades quilombolas foram anexadas ao Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento, no qual o agronegócio é o carro-chefe (Dalosto *et al.*, 2019).

O Decreto nº 4.887, assinado pelo Presidente da República Luiz Inácio Lula da Silva em 20 de novembro de 2003, bem como a Instrução Normativa nº 16 de 24 de março de 2004, veio coroar o processo, definindo competências, atribuições e procedimentos. Mas não devemos deixar de registrar os momentos anteriores, considerados um verdadeiro retrocesso, quando o então Presidente Fernando Henrique Cardoso vetou o Projeto de Lei que tramitava há mais de dez anos na Câmara e no Senado. Após todos esses anos, de intensas mobilizações e debates pela regulamentação do Artigo 68, finalmente o Decreto nº 4.887 é assinado, iniciando, portanto, uma nova etapa do direito referido na Constituição de 1988 (Nuer, 2005).

Observa-se que foi principalmente com a Constituição Federal de 1988 que a questão quilombola entrou na agenda das políticas públicas, fruto da mobilização do movimento negro. Foram precisos muitos debates, pressão e luta dos militantes ao longo dos anos para o dispositivo constituinte ser regulamentado. Passaram-se quinze anos, quatro presidentes na República, até que no ano de 2003, fruto de um diálogo com a sociedade civil, o Decreto n.º 4.887 foi editado, datado simbolicamente de 20 de novembro de 2003, o Dia da Consciência Negra (Nogueira e Menezes, 2017). Nessa perspectiva, APA (2012, p. 9) destaca os:

> I - art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal; tem por objetivo: Reconhece o direito de propriedade das comunidades quilombolas aos seus territórios. II- arts. 215 e 216 da Constituição Federal 1988; Garante os direitos culturais sobre os bens materiais e imateriais; III - Decreto nº 4.887; Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos; IV - Convenção Internacional nº 169, da Organização Internacional do Trabalho sobre povos indígenas e tribais, aprovada pelo Congresso Nacional mediante o Decreto Legislativo nº 143, de 20 de junho de 2002 e promulgada pelo Decreto nº 5.051, de 19 de abril de 2004; Reconhece o direito à auto identificação e as terras tradicionalmente ocupadas pelas comunidades quilombolas; V Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007; Instituí a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais.VI - Instrução Normativa nº 57 do INCRA, de 20 de Outubro de 2009; Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos.

Percebemos que o termo comunidades de quilombos não se prende apenas a fatos históricos, mas tende a evidenciar uma relação com os direitos legais e jurisprudenciais, que está vinculado ao surgimento e evolução das comunidades negras rurais, como sujeito de identidade constitucional.

No Brasil, muitas das comunidades negras rurais já reconhecidas como comunidades remanescentes de quilombolas, estão assentadas numa sociedade, em que a morosidade quanto às definições de seus direitos os tornam sujeitos intrínsecos ao desnivelamento social(Marques e Lima, 2016).

O reconhecimento dos remanescentes das comunidades de quilombos e a luta pela conquista e regularização de seus direitos territoriais, são necessários para garantir a identidade e dar continuidade à sua história. Com as leis em vigor percebeu-se um movimento intenso nos estados, ressoando diretamente no processo de articulação nacional dos afrodescendentes pela regularização fundiária (Marques e Lima, 2016).

4.6 O Processo de Urbanização e o Agronegócio: Ameaças ao Território e à Vida

Desde o século XVI, os quilombos são espaços de resistência negra no Brasil, historicamente negados pela oficialidade até a Constituição de 1988. A partir da década de 1980, o movimento negro busca ressignificar o conceito de quilombo e lutar por direitos territoriais. A obra *Quilombolas do Tocantins: palavras e olhares* aborda questões relacionadas às comunidades negras rurais e urbanas, especialmente em regiões como Barra de Aroeira, no Tocantins. O livro reflete a luta dessas famílias, ameaçadas em seus territórios, evidenciando problemas agrários e desafios enfrentados por quilombolas no

Estado. A defesa dos direitos dessas famílias começou nos anos 80, pelo embrião da reflexão presente na obra de poesias (Santana, 2016).

Figura 23 - A expansão do Agronegócio em Almas

Fonte: Governo do Tocantins (2018).

À medida que o agronegócio se expande e se territorializa pelo país leva consigo uma série de implicações ambientais, em especial para aqueles grupos que construíram, até então, uma relação de profunda interdependência com a natureza em seus modos de vida, como é o caso das comunidades quilombolas. Os conflitos territoriais e ambientais entre o agronegócio e comunidades tradicionais, tem havido, com frequência, a limitação do acesso dos segundos à própria natureza, o que influencia em sua sobrevivência tanto material quanto simbólico (Souza e Chaveiro, 2018). Para Zhouri e Laschefski (2010, p. 17):

> "[...] os conflitos ambientais surgem das distintas práticas de apropriação técnica, social e cultural do mundo material [...], envolvem as relações entre poder e meio ambiente no terreno", o que reforça seu viés territorial. Ainda segundo os autores, os conflitos estão divididos em distributivos (relacionados às desigualdades sociais de acesso e uso dos bens comuns), *espaciais* (relacionados à disseminação ou extrapolação espacial dos efeitos ambientais indesejados de uma ação), e propriamente *territoriais* (em que há sobreposição de interesses, entre grupos sociais distintos, sobre a mesma porção do espaço).

Entendemos que o modo de vida da comunidade, incluindo seus saberes e fazeres, acaba por tornar-se comprometido, ampliando o papel da organização comunitária, de sua resistência e luta pela terra. Conforme afirma Oliveira (2020), os empreendimentos capitalistas, contrários à cosmovisão dos povos quilombolas, roubam suas terras, saqueiam

suas casas e as destroem, violentam as mulheres e humilham jovens e homens negros, indígenas e pobres. Essas violências representam a barbárie que cria o racismo ambiental, sendo a negação do acesso ao meio ambiente de forma integrada ecologicamente.

Os remanescentes de quilombolas de ambientes rurais vivenciam dificuldades relacionadas à manutenção de seu território, haja vista que grande parte dessas comunidades já teve perda brusca de hectares via procedimentos ilegais (grilagem de terras), avanço de obras urbanas sem respeito às suas áreas territoriais e prática de racismo ambiental. Tais problemas resultam da falta de titulação de suas terras, abrindo precedência para a ação de mal-intencionados. As titulações ocorrem de maneira muito lenta, principalmente, por conta da burocracia de órgãos estaduais responsáveis pela expedição das titulações e de outros que atendem no âmbito da federação (Oliveira e D'Abadia, 2015).

Ainda segundo explicitado pelos autores Oliveira e D'Abadia (2015) já as comunidades quilombolas urbanas se veem inseridas em meio aos problemas próprios de espaços urbanos carregados da complexidade e da heterogeneidade que permeiam a vida citadina. A apropriação de seus territórios se vincula, geralmente, realidade da periferia e/ou de espaços marginalizados e/ou segregados. São espaços etnicamente diferenciados por serem constituídos por grupos identitários que buscam o reconhecimento de sua identidade e a segurança jurídica de seu direito à propriedade para romper o ciclo da segregação espacial.

Conforme Carmo e Guizardi (2018) assevera, a vulnerabilidade social refere-se a uma condição de fragilidade material, de pessoas ou grupos com poucos recursos financeiros, de moradia, educação, saúde e oportunidades para seu desenvolvimento social. Os fatores que desencadeiam a "exclusão social" envolvem questões históricas, de gênero, de localização geográfica e de raça que levam à invisibilidade social.

Conforme Souza e Chaveiro (2018), em relação ao agronegócio e ao sistema produtivo habitualmente empregado, as injustiças podem referir-se à concentração de terra e ao uso de bens comuns como a água e o solo, bem como também ao efeito dispersivo de insumos e resíduos.

Os afrodescendentes fazem parte de um grupo cujas formas de saber, viver e sentir foram desqualificadas, colocadas em uma posição de existência tão "inferior" que não pode ser considerada como alternativa credível de vida, o que passou a ser ignorado pela

sociedade e produziu sua invisibilidade social. No estado do Tocantins, segundo relatório realizado em 2005, ligado ao Plano Estadual de Promoção à Igualdade Racial, a invisibilidade social das comunidades remanescentes de quilombos constituía uma questão emergencial e de risco (Santos, 2002).

Nesse sentido, Esteves (2012) relatou que ao visitar as comunidades quilombolas do Tocantins revelou que estas apresentavam situação de insegurança, tanto em relação à posse das terras por elas ocupadas, quanto à precariedade do acesso à infraestrutura básica, as quais são necessárias para a manutenção de qualidade mínima de vida.

Como Lira (2018) expõe, o Tocantins se trata de um estado novo e é repleto de contradições e conflitos territoriais e agrários, assim como a definição de território em várias perspectivas, e nesse contexto estão as comunidades quilombolas do Estado. A realidade das comunidades quilombolas do Estado do Tocantins está ligada à posse e ao uso da terra. Devido à permanência de conflitos contemporâneos que surgiram para afetar a resistência das comunidades negras, a permanência e demarcação de seus territórios.

Porém, tratar os conflitos entre o agronegócio e as comunidades tradicionais no Brasil de hoje implica considerar não somente a complexidade de casos particulares, como o que foi aqui demonstrado, mas sobretudo a conjuntura desfavorável à garantia dos direitos até então conquistados por esses povos. No momento em que o setor do agronegócio se mostra organizado em defesa da propriedade privada da terra e da livre exploração da natureza pelo capital, em conjunto com outras alas conservadoras da sociedade, coloca-se em xeque a possibilidade de reprodução de todo o conjunto da sócio biodiversidade no país (Souza e Chaveiro, 2018).

Nessa perspectiva, Santos (2014, p. 326), aponta que "A cultura, forma de comunicação do indivíduo, e do grupo com o universo, é uma herança, mas também um reaprendizado das relações entre o homem e o seu meio". Levando em consideração tais perspectivas e com uma análise de base socialista, este trabalho contempla a tentativa de compreender a dinâmica sócio territorial de comunidades quilombolas na microrregião de Porto Alegre, TO. Como podemos compreender, possuem aspectos históricos e geográficos baseados em materialidades de ancestralidades históricas afrodescendentes.

> Sistema agrícola tradicional é o conjunto de elementos, desde os saberes, mitos, formas de organização social, práticas, produtos, técnicas e artefatos, e outras manifestações associadas que envolvem espaços, práticas alimentares e agroecossistemas manejados por povos e comunidades tradicionais e agricultores familiares. Nesses sistemas culturais, as dinâmicas de produção e reprodução dos

> vários domínios da vida social ao longo das vivências e experiências históricas orientam processos de construção de identidades e contribuem para a conservação da biodiversidade (IPHAN, nota técnica 2016).

Como enfatiza Goffman (1988), o problema maior dos estigmatizados é que eles são tratados como parte de um todo, que, até certo ponto, é diferente e precisa ser reconhecido pela sociedade em uma totalidade. Essa incompreensão conduz a propostas (governamentais ou não) que não conseguem atender às demandas dos grupos excluídos.

Os problemas de infraestrutura, as questões financeiras, estradas precárias, escolas comunitárias sem condição alguma de receberem alunos. Falta de água, de emprego e renda, de acesso às políticas públicas existentes. Esses elementos fazem parte das condições de vida das comunidades quilombolas no Brasil (Souza;Brandão;Possas, 2021).

Apesar da exposição teórica do conflito apresentada por Zhouri e Laschefski (2010), a relação de subordinação e as divergências entre quilombolas e fazendeiros encontram-se frequentemente veladas, por intermédio de estratégias de aproximação pela via do trabalho (contratação de trabalhadores temporários na comunidade), doações de alimentos nas moradias e patrocínio a festejos religiosos, por parte dos fazendeiros. É notório que o desequilíbrio financeiro e de acesso aos mecanismos jurídicos de proteção à propriedade, entre os dois grupos, acaba por favorecer tal subordinação.

Portanto, os conflitos entre o agronegócio e as comunidades tradicionais no Brasil de hoje ocasiona considerar não somente a complexidade de casos particulares, mas sobretudo a oportunidade desfavorável à garantia dos direitos até então conquistados por esses povos.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Comunidade São Joaquim é composta por 40 famílias remanescentes de escravos, alguns vieram de Natividade e Almas, trazidos por Bernardo Homem, um dos primeiros habitantes que chegaram à região, uma mistura de bandeirante e proprietário de escravos de minas, após a crise da extração de ouro e do fim da escravidão no final do século XIX. A economia da região entrou em colapso, levando as famílias negras a se recolherem em regiões remotas e a adotarem práticas de agricultura de subsistência, como é o caso da comunidade em estudo.

Ao observar os aspectos histórico-geográficos da Comunidade São Joaquim, percebe-se que o quilombo se constituiu em um dos primeiros focos de resistência dos africanos ao escravismo colonial. Sua história desencadeou um processo de organização das comunidades negras, fato este que a Constituição de 1988 aprovou e reconheceu, ao conceder a propriedade da terra ocupada por esses remanescentes dos quilombos.

Ao analisar o seu modo de produção, pode-se compreender que utilizam o sistema de roças e a agricultura de subsistência. Antigamente, tudo era produzido em roças de toco, com o plantio de arroz, milho, feijão, mandioca, fava, entre outros, destinados ao consumo próprio e apenas dentro da comunidade. Após a criação de uma associação e com o apoio do Governo Federal e Estadual, os moradores começaram a vender os produtos para compra direta no local. A colheita desses produtos geralmente ocorre de acordo com o tempo em que foram plantados, se a plantação for feita em novembro, a colheita acontece no mês de fevereiro.

Outro aspecto importante analisado da Comunidade São Joaquim foram os aspectos culturais e religiosos, onde se percebeu que eles preservam os rituais de cultos religiosos, e uma das principais festas realizadas são os Festejos de Santos Reis, comemorados no dia seis de janeiro de cada ano, quando os moradores se reúnem para a arrumação, fazer bolos assados no forno de barro, e oferecem vinho de jenipapo e cachaça da terra no dia das festas.

Essas manifestações culturais são importantes formadoras do processo de identidade territorial da comunidade, pois a religiosidade é preservada, fator cultural observado em comunidades negras rurais. Em virtude do que foi mencionado, entendeu-se que a Comunidade São Joaquim consiste em um grupo étnico-cultural que possui características peculiares afrodescendentes, logo procuram preservar seus aspectos históricos em um processo contínuo de identidade.

Portanto, a comunidade São Joaquim possui conhecimentos raros e uma história que desvelam acontecimentos históricos de muita importância para a região, além dos valores culturais que os moradores possuem em sua tradição popular, o que merece um olhar diferenciado das Secretarias Municipais, das Universidades, ONGs e Institutos de Pesquisa Populares, com o objetivo de observar, analisar e conservar os patrimônios culturais para as gerações futuras. Isso é necessário para garantir que as histórias de comunidades tradicionais como a de São Joaquim não se percam no tempo. Então, se faz necessário o resgate de estudos sobre comunidades tradicionais, uma vez que elas representam a história do modo de vida de parte do povo brasileiro.

REFERÊNCIAS

ABA. **Associação Brasileira de Antropologia, 1994**. ABA. Disponível em: <http://www.Abant .org.br/conteúdo/005COMISSOESGTS/quilombos/Doc QuilombosABA1a.pdf >. Acesso em: 13 jul. 2024.

ABREU, R.; MAGNO, M. Desafios na patrimonialização de bens imateriais de caráter religioso: o caso das Folias de Reis Fluminenses. **Religião & Sociedade**, v. 37, n. 3, p. 18–45, 2017. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rs/a/zV6BfvqzSwkcYwyJQPsGByn/ >. Acesso em: 13 jul. 2024.

AMADO, J. O grande mentiroso: tradição, veracidade e imaginação em História Oral. **PUC-SP**, p. 125-136, 1997.

ANDRADE, A.M.C.; KISHIMOTO, A. (org). **Dossiê Sistema Agrícola Tradicional Quilombola do Vale do Ribeira - SP**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2017. Disponível em:<https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/dossie-sistema-agricola-tradicional-quilombola-do-vale-do-ribeira-sp-vol-1 >. Acesso em: 6 jul. 2024.

ARAÚJO, D.P. Entrevista concedida a Aniel Rodrigues Valadares, 2008.

ARAÚJO, S.R.E.; FOSCHIERA, A.A. AS CONTRADIÇÕES ENTRE A REALIDADE SOCIOECONÔMICA DA COMUNIDADE QUILOMBOLA MIMOSO DO KALUNGA E A GARANTIA DOS DIREITOS LEGAIS DE EDUCAÇÃO E TERRITÓRIO. **Pegada**, v. 13, n. 2, 2013. Disponível em: <https://revista.fct.unesp.br/index.php/pegada/article/view/1831 >. Acesso em: 13 jul. 2024.

ARRUTI, J.M. **Mocambo: Antropologia e história do processo de formação quilombola**. São Paulo: EDUSC, 2006.

AUDRIN, J.M. **Os sertanejos que conheci**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1993.

ALBUQUERQUE, F.R. Entrevista concedida a Aniel Rodrigues Valadares, 2012.

BACELAR, A. **GARANTINDO DIGNIDADE À PESSOA HUMANA ONDE ELA ESTIVER**. ConexãoTocantins, 2023. Disponível em: <https://conexaoto.com.br/2013/10/07/garantindo-dignidade-a- >. Acesso em: 13 jul. 2024.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da república federativa do Brasil**: 1988. Brasília, DF: câmara dos deputados, 2008. Disponível em:<https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm >. Acesso em: 19 jul. 2024

_____. Decreto n.º 4.887, de 20 de novembro de 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do ato das Disposições Constitucionais Transitórias. **Diário Oficial da União**. Poder Executivo, Brasília, DF, 21 nov. 2003. Seção 1, n. 227, p. 4. Disponível

em:<https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm >. Acesso em: 19 jul. 2024

_____. Decreto n.º 5.051, de 19 de abril de 2004. Promulga a Convenção nº 169 da Organização Internacional Do Trabalho - OIT sobre os povos indígenas e tribais. **Diário Oficial da União**. Poder Executivo, Brasília, 2004. Disponível em: <https://legislacao.presidencia.gov.br/ficha/?/legisla/legislacao.nsf/Viw_Identificacao/DEC%205.051-2004&OpenDocument >. Acesso em: 19 jul. 2024

_____. Decreto de 19 de setembro de 2005. Cria a Floresta Nacional do Ibura, no Município de Nossa Senhora do Socorro, Estado de Sergipe, e dá outras providências. **Diário Oficial da União**. Poder Executivo, Brasília, DF, 2005. Disponível em: <https://legislacao.presidencia.gov.br/atos/?tipo=DSN&numero=19/09-3&ano=2005&ato=335gXUE9EMRpWTd42 >. Acesso em: 19 jul. 2024

BERNIERI, C. G. P.*et al*. ENTRE IMPASSES E CONQUISTAS TERRITORIAIS: EVIDÊNCIAS DOS DESAFIOS CONTEMPORÂNEOS NA COMUNIDADE DE QUILOMBOLAS DE LAJEADO (TO). **Mosaico**, v. 14, n. 1, p. 36, 2021. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.18224/mos.v14i1.8509>. Acesso em: 19 jul. 2024

BRANDÃO, C.R. **Peões, Pretos e Congos – trabalho e identidade em Goiá**. Brasília: Editora UNB, 1977.

BRANDÃO, E.S.. A PERCEPÇÃO DA ESCOLA QUILOMBOLA PARA A EDUCAÇÃO, PRESERVAÇÃO DO MEIO AMBIENTE E DA CULTURA. **WebArtigos**, 2011. Disponível em:<https://www.webartigos.com/artigos/a-percepcao-da-escola-quilombola-para-a-educacao-preservacao-do-meio-ambiente-e-da-cultura/78144 >. Acesso em: 13 jul. 2024.

BISPO, M.G.Entrevista concedida a Aniel Rodrigues Valadares, 2012.

BRUSANTIN, B. M. **Capitães e Mateus: relações sociais, culturas festivas e de luta dos trabalhadores dos engenhos da mata norte de Pernambuco (Comarca de Nazareth 1870-1888)**. Tese (Doutorado em Historia) - Universidade Estadual de Campinas. Programa de Pós-Graduação em História, Campinas, 2011.

BURKE, P. **Cultura popular na Idade Moderna**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CAMPOS, A. Entre a pessoa e o sujeito do conhecimento: Algumas considerações sobre o movimento negro no contexto socioespacial. *In*: DE OLIVEIRA, R.J, (Org.). **A cidade e o negro no Brasil: Cidadania e território**. 1. ed. Rio de Janeiro: Lamparina Editora, 2013, v. 1, p. 231–266.

CARMO, M.E.; GUIZARDI, F.L. O conceito de vulnerabilidade e seus sentidos para as políticas públicas de saúde e assistência social. **Cadernos de saude publica**, v. 34, n. 3, p. e00101417, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csp/a/ywYD8gCqRGg6RrNmsYn8WHv/abstract/?lang=pt >. Acesso em: 14 jul. 2024.

CARRIL, L.F.B. Quilombo, território e geografia. **Agrária (São Paulo Online)**, n. 3, p. 156–171, 2005. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.1808-1150.v0i3p156-171 >. Acesso em: 14 jul. 2024.

CARVALHO, I. A. **O território quilombola: e as relações socioculturais na comunidade afrodescendente de Morro de São João no município de Santa Rosa -TO**. Monografia (Graduação em geografia) - Universidade federal do Tocantins, Porto Nacional, 2018.

CARVALHO, M.T.G.Entrevista concedida a Aniel Rodrigues Valadares, 2012.

CASCUDO, C. **O negro brasileiro**. SãoPaulo: Ática, 2006.

CONAQ. **Oficina de Fortalecimento Institucional da CONAQ leva importante debate político e ambiental para o Tocantins**. Disponível em: <https://conaq.org.br/noticias/oficina-de-fortalecimento-institucional-conaq-leva-importante-debate-politico-e-ambiental-para-o-tocantins/ >. Acesso em: 15 jul. 2024.

CORRÊA, L.N. **Festa do divino Espírito Santo: dos Açores ao Brasil, um estudo comparativo**. Tese (Doutorado em Antropologia de Ibero-América) - Universidade de Salamanca, Faculdade de Ciências Sociais, Departamento de Sociologia e Comunicação, Salamanca, 2012. Disponível em: <https://gredos.usal.es/handle/10366/115633 >. Acesso em: 15 jul. 2024.

COSTA, M.P. Entrevista concedida a Aniel Rodrigues Valadares, 2012.

CRISTÓVÃO, S. R. T. **Festa, música e memória na Comunidade Quilombola de São Roque (SC) e os vetores de uma identidade étnica como demarcação de território e pertencimento**. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2017. Disponível em: <https://guaiaca.ufpel.edu.br/handle/prefix/4186 >. Acesso em: 15 jul. 2024.

DALOSTO, C.D.*et al.* AS POLÍTICAS PÚBLICAS PARA AS COMUNIDADES QUILOMBOLAS NO BRASIL. *In*: **As Políticas Públicas frente a Transformação da Sociedade**. [s.l.]: Atena Editora, p. 155–166, 2019.

DOMINGUES, P.; GOMES, F. HISTÓRIAS DOS QUILOMBOS E MEMÓRIAS DOS QUILOMBOLAS NO BRASIL: REVISITANDO UM DIÁLOGO AUSENTE NA LEI 10.639/031. **Revista Da Associação Brasileira De Pesquisadores/as Negros/As (ABPN),** v. 5, n. 11, p. 05–28, 2013. Disponível em: <https://abpnrevista.org.br/site/article/view/187 >. Acesso em: 15 jul. 2024.

EDUCAMUNDO. **Culinária Quilombola: história e realidade**. Disponível em: <https://www.educamundo.com.br/blog/culinaria-quilombola-historia-realidade>. Acesso em: 15 jul. 2024.

ESTEVES, F. P. H**istoricidade e campesinato: um estudo sobre a organização socioeconômica da comunidade de Malhadinha e sua inserção nas políticas públicas de ação afirmativa**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

EUGENIO, B.; MATOS, W.S.. Pesquisa e produção de conhecimento sobre quilombos: entrevista com José Maurício Arruti. **Odeere (UESB)**, v. 5, n. 9, p. 23, 2020. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/odeere/article/view/6881 >. Acesso em: 16 jul. 2024.

FERNANDES, F. **O negro no mundo dos brancos**. São Paulo: Europeia dos livros, 1972.

FERREIRA, J.L. **A história de Santa Rosa do Tocantins**. Santa Rosa: Santa Rosa do Tocantins, 2004.

FIABANI, A. As terras dos quilombos. *In*: LOPES, Maria Aparecida de Oliveira (Org.). **Entre o costume e a lei: superando o silêncio e descortinando a história afro- brasileira**. São José: Premier, 2011, p. 155–184.

FIABANI, A. **Mato, palhoça e pilão: quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes (1532-2004)**. São Paulo: Expressão Popular, 2005.

FIOCRUZ. **Racismo Ambiental: as consequências da desigualdade socioambiental para as comunidades marginalizadas**. Fiocruz.br. Disponível em: <https://cee.fiocruz.br/?q=racismo-ambiental-as-consequencias-da-desigualdade-socioambiental-para-as-comunidades-marginalizadas >. Acesso em: 17 jul. 2024.

FREYRE, G. **Casa-grande & senzala**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1976.

FURTADO, E.B. Entrevista concedida a Aniel Rodrigues Valadares, 2012.

FOLHA DE SÃO PAULO,. Censo 2022 IBGE: há mais homens pretos que mulheres pretas - 22/12/2023 - Cotidiano - Folha. Folha de S.Paulo. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2023/12/numero-de-homens-supera-o-de-mulheres-na-populacao-preta.shtml>. Acesso em: 16 jul. 2024.

GOFFMAN, E. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. Trad. Márcia Bandeira de Mello Leite Nunes. 4. ed. Rio de Janeiro: LCT, [s.d.].

GOVERNO DO TOCANTINS. Agroalmas 2018 apresenta novidades nas áreas de piscicultura e bovinocultura. Disponível em: <https://www.to.gov.br/noticias/agroalmas-2018-apresenta-novidades-nas-areas-de-piscicultura-e-bovinocultura/9v8l14ysqbp >. Acesso em: 19 jul. 2024.

GOMES, E. M. **Rosário dos congos na festa do Carmo**. Porto Nacional: Pote, 2004.

GOMES, N. A. **Elos Perdidos**. Monte do Carmo: [s.n.], 2009.

GONÇALVES, P.R. **Os Territórios Quilombolas no Tocantins: Uma publicação da Alternativas para Pequena Agricultura no Tocantins APA-TO**. Palmas: FordFoundation, 2012.

GUIMARÃES, J.A.S. **A questão fundiária na comunidade afrodescendente Morro de São João no município de Santa Rosa -TO**. Monografia (Graduação em geografia) - Universidade Federal do Tocantins, Porto Nacional, 2012.

GUSMÃO, N.M.M. A questão política das chamadas "Terras de Preto". *In*: **Textos e debates: terras e territórios de negros no Brasil**. Florianópolis: UFSC, 1991, p. 25–38.
HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade**. São Paulo: Bertrand Brasil, 2004.

HALBWACHS, M. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, S. Quem precisa da identidade? *In*: SILVA, T. (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis**. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 103–133. Disponível em: <https://ria.ufrn.br/jspui/handle/123456789/740 >. Acesso em: 17 jul. 2024.

HERCULANO, S. Lá como cá: conflito, injustiça e racismo ambiental. **I Seminário Cearense contra o Racismo Ambiental,** p. 20–22, 2006. Disponível em: <http://www.professores.uff.br/seleneherculano/publica >. Acesso em: 17 jul. 2024.

HERMES, L. **Quilombo: uma aventura no vão das almas**. São Paulo: Mercuryo, 1995.

IBGE. **Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística**. Panorama do Censo 2022. Disponível em: <https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/indicadores.html?localidade=BR&tema=4 >. Acesso em: 6 jul. 2024.

IBGE. **Porto Alegre do Tocantins (TO)**. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/to/porto-alegre-do-tocantins.html >. Acesso em: 18 jul. 2024.

IBGE. **Censo 2022: pela primeira vez, desde 1991, a maior parte da população do Brasil se declara parda**. Agência de Notícias - IBGE. Disponível em: <https://agenciadenoticias.ibge.gov.br/agencia-noticias/2012-agencia-de-noticias/noticias/38719-censo-2022-pela-primeira-vez-desde-1991-a-maior-parte-da-populacao-do-brasil-se-declara-parda >. Acesso em: 18 jul. 2024.

LEITE, I. B. **Território Negro em área rural e urbana - algumas questões Textos e Debates**. Florianópolis: NUER/UFSC, 1991.

LEITE, I.B. Os quilombos no Brasil: questões conceituais e normativas. **Etnografica: revista do Centro de Estudos de Antropologia Social**, n. vol. 4 (2), p. 333–354, 2000. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/2769?lang=pt >. Acesso em: 17 jul. 2024.

LEITE, M. E. T. B. **Comunidades remanescentes de quilombo em Paranã-Tocantins: educação escolar, história, memória, cultura e narrativas**. Tese(Programa de Pós-Graduação STRICTO SENSU em Educação) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2021. Disponível em: <https://tede2.pucgoias.edu.br/handle/tede/4712 >. Acesso em: 17 jul. 2024.

LIRA, E. R. Coisas da terra: os congos na festa de Carmo, alguns entendimentos iniciais. **Almanaque Cultural do Tocantins**, n. 12, p. 02–22, 2000.

LIRA, E.R. A Geografia, O Território Capitalista e o Território Indígena. **Produção Acadêmica**, v. 4, n. 2, p. 55–69, 2018. Disponível em:

<https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/producaoacademica/article/view/6384 >. Acesso em: 17 jul. 2024.

LIRA, E.R; ALMEIDA, V.G. Aspectos étnico-culturais do grupo de congos da comunidade Açude no município de Santa Rosa - TO. **Revista Produção Acadêmica**, p. 80–92, 2015.

LIRA, E.R. (org.) Geografia Agrária do Tocantins: Campesinato, Latifúndio e Conflitos ed. Kelps Goiânia - GO, 2018

LÔBO, T. C.; D'ABADIA, M. I. V. As Folias de Santos Reis: manifestação religiosa cristã no cerrado goiano. **Cepe**, 2016. Disponível em: <https://www.anais.ueg.br/index.php/cepe/article/view/6918/4502 >. Acesso em: 17 jul. 2024.

LOPES, H. T. **Negro e Cultura Negra no Brasil**. Rio de Janeiro: UNIBRADE/UNESCO, 1987.

LOPES, M.S. DAS ORIGENS DA FESTA À BRASILEIRA. **Revista Cientifica FAP**, v. 1, p. 1–10, 2006. Disponível em: <https://periodicos.unespar.edu.br/index.php/revistacientifica/article/download/1745/1090 >. Acesso em: 17 jul. 2024.

MACÊDO, N.B.Entrevista concedida a Aniel Rodrigues Valadares, 2012.

MACEDO, F.N.Entrevista concedida a Aniel Rodrigues Valadares, 2012.

MACHADO, W. **COMUNIDADES QUILOMBOLAS**. Secretaria da Cultura. Disponível em: <https://www.to.gov.br/secult/comunidades-quilombolas/6njfrsueivpa >. Acesso em: 17 jul. 2024.

MACHADO, W. **Municípios tocantinenses mantêm viva a tradição da Folia do Divino**. Gov.br. Disponível em: <https://www.to.gov.br/sics/noticias/municipios-tocantinenses-mantem-viva-a-tradicao-da-folia-do-divino/1u9gu7hareor >. Acesso em: 17 jul. 2024.

MALCHER, M. A. F. **A geografia da territorialidade Quilombola na Microrregião de Tomé- Açu: o caso da ARQUINEC – Associação das comunidades Remanescentes de Quilombos Nova Esperança de Concórdia do Par**. Trabalho de Conclusão de Curso(Graduação em Geografia) - Centro Federal de Educação Tecnológica, Belém, 2006.

MARQUES, Tatiane Rosa. **Festejo de santos reis na comunidade quilombola kalunga do mimoso, arraias/to**. Monografia (Graduação) - Curso de Turismo Patrimonial e Socioambiental, Universidade Federal do Tocantins, Arraias, 2020. Disponível em: <https://lareferencia.info/vufind/Record/BR_3b49f47b92ce1fc5cf1e899a98a8b2b1/Details >. Acesso em: 17 jul. 2024.

MATHEUS, T. **Entenda o Racismo ambiental e seu impacto na vida das pessoas**. ClimaInfo. Disponível em: <https://climainfo.org.br/2021/11/16/entenda-o-racismo-ambiental-e-o-impacto-dele-na-vida-das-pessoas/ >. Acesso em: 17 jul. 2024.

MILHOMEM, S.P. Entrevista concedida a Aniel Rodrigues Valadares, 2012.

MORAIS FILHO, M. **Festas e Tradições Populares do Brasil**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2002.

MOREIRA, E.S. **Modo de vida e produção da comunidade afrodescendente do Morro de São João no município de Santa Rosa -TO**. Monografia (Graduação em geografia) - Universidade Federal do Tocantins, Porto Nacional, 2009.

MOURA, C. **Quilombos: Resistência ao Escravismo**. 3. ed. São Paulo: Ática S.A., 1993.

MUMANGA, K. **Origem e Histórico do Quilombo na África**. São Paulo: Revista da USP, 1995.

NASCIMENTO, A. **O quilombismo**. Petrópolis: Vozes, 1980.

NASCIMENTO, B. Kilombo e memória comunitária: um estudo de caso. **Estudos AfroAsiáticos,** v. 6–7, p. 259–265, 1982.

NIKULIN, A. **Proto-Macro-Jê: um estudo reconstrutivo**. Tese (Doutorado em Linguística)—Universidade de Brasília, Brasília, 2020. Disponível em: <http://icts.unb.br/jspui/handle/10482/38893 >. Acesso em: 6 jul. 2024.

NÓBREGA, M. **FOLIAS, REINADOS, SÚCIA, ARTESÕES E REZADEIRAS EM ALMAS**. Almas, Tocantins. Disponível em: <https://almastocantins.blogspot.com/2017/10/cultura-e-tradicao-em-almas.html >. Acesso em: 17 jul. 2024.

NOGUEIRA, R.D.S. TERRITÓRIO, CULTURA E IDENTIDADE nas vozes femininas da obra "Quilombolas do Tocantins – Palavras e Olhares". **Aturá**, v. 3, n. 2, p. 114–128, 2019. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.20873/uft.2526-8031.2019v3n2p114 >.Acesso em: 17 jul. 2024.

NOGUERIA, R.D.S; MENESES, V.D. QUILOMBOLAS DO TOCANTINS – AMBIENTE, TERRITÓRIO E IDENTIDADE. **Humanidades & Inovação**, v. 4, n. 3, 2017. Disponível em: <https://revista.unitins.br/index.php/humanidadeseinovacao/article/view/336 >. Acesso em: 17 jul. 2024.

NUNES, P.M.P *et al*. **Boletim Estratégias de desenvolvimento, mineração e desigualdade: cartografia social dos conflitos que atingem povos e comunidades tradicionais na Amazônia e no Cerrado / Raízes e lutas da Comunidade Quilombola São Joaquim**. [s.l.]: : UEMAEdições/PPGCSPA/PNCSA, 2020. Disponível em: <https://www.ppgcspa.uema.br/wp-content/uploads/2020/06/08-sao-joaquim.pdf >. Acesso em: 17 jul. 2024.

O'DWYER, E. C. Quilombos: identidade étnica e territorialidade. **FGV**, p. 13–42, 2002.

OLIVEIRA, A.U. **A agricultura camponesa no Brasil**. 4. ed. São Paulo: Contexto, 2001.

OLIVEIRA, A.U. **A geografia das lutas no campo**. São Paulo: Contexto, 2005.

OLIVEIRA, F.b.; D´ABADIA, M.I.V. Territórios quilombolas em contextos rurais e urbanos brasileiros. **Élisée - Revista de Geografia da UEG**, v. 4, n. 2, p. 257–275, 2015. Disponível em: <https://www.revista.ueg.br/index.php/elisee/article/view/3712 >. Acesso em: 17 jul. 2024.

OLIVEIRA, R.M.S. Quilombos, racismo ambiental e formação em saúde e saúde mental: diálogos emergentes. **Odeere (UESB)**, v. 5, n. 10, p. 129–156, 2020. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/odeere/article/view/6876 >. Acesso em: 17 jul. 2024.

OLIVEIRA, R.R. Ação antrópica e resultantes sobre a estrutura e composição da Mata Atlântica na Ilha Grande, RJ. **Rodriguésia**, v. 53, n. 82, p. 33–58, 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/rod/a/7mn74xHP7hV6r7YtYwmGM9n/ >. Acesso em: 17 jul. 2024.

PALACÍN, L. **Goiás, 1722-1822: estrutura e conjuntura numa capitania de minas**. Goiânia: Instituto Goiano do Livro, 1972.

PEREIRA, D.L. **Foliões do Amapá: festas religiosas do Extremo Norte do Brasil**. Tese (Doutorado em Historia) - Universidade Federal do Pará, Programas de Pós-Graduação em Historia da Amazônia, Belém, 2020. Disponível em: <https://pphist.propesp.ufpa.br/ARQUIVOS/teses/2020/DECLEOMA_V.F1.pdf >. Acesso em: 17 jul. 2024.

PORFÍRIO, F. **Quilombolas**. Brasil Escola. Disponível em: <https://brasilescola.uol.com.br/sociologia/quilombolas.htm >. Acesso em: 17 jul. 2024.

RAMOS, J.D.D. **Identidade Quilombola: mobilização política e manifestações culturais em Becos dos Colodianos em Rio Grande do Sul**. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Porto Alegre, 2011. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/30587 >. Acesso em: 17 jul. 2024.

RANGEL, T.L.V. Racismo ambiental às comunidades quilombolas. **Revista Interdisciplinar de Direitos Humanos**, v. 4, n. 2, p. 129–141, 2016. Disponível em: <https://www3.faac.unesp.br/ridh/index.php/ridh/article/view/393 >. Acesso em: 18 jul. 2024.

REIS, J. J.; SILVA, E. **Negociação e conflito: a resistência negra no Brasil escravista**. São Paulo: Companhia das letras, 2009. Disponível em: <https://bds.unb.br/handle/123456789/812?mode=full >. Acesso em: 18 jul. 2024.

REZENDE, M. O. **Segregação Racial**. Brasil Escola. Disponível em: <https://brasilescola.uol.com.br/sociologia/segregacao-racial.htm >. Acesso em: 18 jul. 2024.

RIBEIRO, L.B. **Limpando ossos e expulsando mortos: estudo comparativo de rituais funerários em culturas indígenas brasileiras através de uma revisão bibliográfica**. Dissertação(mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2002. Disponível em: <http://repositorio.ufsc.br/xmlui/handle/123456789/83145 >. Acesso em: 18 jul. 2024.

RIBEIRO NETO, O. B.; LIRA, E.R. O TERRITÓRIO E A IDENTIDADE QUILOMBOLA: o caso da comunidade afrodescendente Mata Grande no município de Monte do Carmo – TO. **PRODUÇÃO ACADÊMICA**, v. 2, n. 2, p. 36–56, 2016. Disponível em: <https://sistemas.uft.edu.br/periodicos/index.php/producaoacademica/article/view/3121 >. Acesso em: 11 jul. 2024.

RIBEIRO, S.T.. **Racismo ambiental: o que é importante saber sobre o assunto**. Portal Geledés. Disponível em: <https://www.geledes.org.br/tag/stephanie-ribeiro/ >. Acesso em: 18 jul. 2024.

ROCHA, G.F.F. A territorialidade quilombola ressignificando o território brasileiro: uma análise interdisciplinar. **e-cadernos CES**, n. 07, 2010. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.4000/eces.417 >. Acesso em: 18 jul. 2024.

SANTANA, R.D. **Quilombolas do Tocantins: em palavras e olhares**. Defensoria.to. Disponível em: <https://www.defensoria.to.def.br/noticia/quilombolas-do-tocantins-em-palavras-e-olhares >. Acesso em: 17 jul. 2024.

SANTILLI, J. Conhecimentos Tradicionais Associados à Biodiversidade: Elementos para a Construção de um Regime Jurídico Sui Generis de Proteção. *In*: VARELLA, Marcelo Dias; BARROS-PLATIAU, Ana Flávia (Orgs.). **Diversidade Biológica e Conhecimentos Tradicionais (Coleção Direito Ambiental, 2)**. Belo Horizonte: Del Rey, 2004.

SANTOS, B.S.. Towards a sociology of absences and a sociology of emergence. **Revista crítica de ciências sociais**, n. 63, p. 237–280, 2002. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.4000/rccs.1285 >.Acesso em: 15 jul. 2024.

SANTOS, C.B. História dos movimentos quilombolas no Tocantins: a migração como forma de resistência nos períodos pré e pós abolição da escravidão. **Revista AntHropológicas**, v. 33, n. 1, p. 223, 2023. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.51359/2525-5223.2022.256981 >.Acesso em: 15 jul. 2024.

SANTOS, D.M. OS QUILOMBOLAS E SUA INSERÇÃO NAS POLÍTICAS PÚBLICAS: subsídios à discussão da política de ATER quilombola. **Revista Políticas Públicas**, v. 21, n. 2, p. 1019, 2018. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.18764/2178-2865.v21n2p1019-1044 >.Acesso em: 15 jul. 2024.

SANTOS, K.M.P. **Práticas agroalimentares em unidades de conservação de uso sustentável sob a ótica da segurança alimentar**. Tese (Doutorado em Ciências) - Universidade de São Paulo, Escola Superiro de Agricultura Luiz de Queiroz, Centro de Energia Nuclear na Agricultura, Piracicaba, 2016. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.11606/t.91.2015.tde-26052015-151240 >.Acesso em: 15 jul. 2024.

SANTOS, R. S. **Educação, território e cultura quilombola no Tocantins: debates, experiências e pesquisa**. Goiânia: Kelps, 2015.

SANTOS, R. S. **Educação, território e cultura Quilombola no Tocantins: debates, experiências e pesquisas**. Goiânia: Kelps, 2014.

SANTOS, R. S. **Território de diversidade territorial no cerrado: cidades, projetos regionais e comunidades tradicionais**. Goiânia: Kelps, 2013.

SANTOS, A.B. Entrevista concedida a Aniel Rodrigues Valadares, 2012.

SCHMITT, A.; TURATTI, M.C.M.; CARVALHO, M.C.P. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. **Ambiente & sociedade**, n. 10, p. 129–136, 2002. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/asoc/a/3zsW4C3r6CFYcnx8sPSDrdk/abstract/?lang=pt >. Acesso em: 15 jul. 2024.

SILVA, A.E.F.; OLIVEIRA, L.C. REFLEXÕES SOBRE O PROCESSO DE RESSEMANTIZAÇÃO DO CONCEITO DE QUILOMBO. **Revista de Geografia - PPGEO - UFJF**, v. 6, n. 3, 2016. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/geografia/article/view/18033 >. Acesso em: 19 jul. 2024.

SILVA, M.P.; ALMEIDA, M.S.O. **As formas de resistência camponesa: a comunidade de Malhadinha e o Assentamento de Agricultura Familiar de São Salvador**. Socio/Politico. Disponível em: <http://wwwsociopolitico.blogspot.com.br/2010/09/as-formas-de-resistencia-campon esa.html >. Acesso em: 21 jun. 2018.

SILVA, E.G.; ALBUQUERQUE, F.E.; ALMEIDA, S.A. CONTRIBUIÇÕES DOS ASPECTOS SOCIOHISTÓRICOS E CULTURAIS DO POVO KARAJÁ-XAMBIOÁ PARA A EDUCAÇÃO ESCOLAR INDÍGENA. **Facit Business and Technology Journal**, v. 1, n. 32, 2021. Disponível em: <https://revistas.faculdadefacit.edu.br/index.php/JNT/article/view/1371 >. Acesso em: 6 jul. 2024.

SILVA, L. H. P. Ambiente e justiça: racismo ambiental no contexto brasileiro. *In*: **XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais**. Salvador: Bahia, 2011.

SILVA, M. J. **Quilombos do Brasil Central: Violência e Resistência Escrava**. Goiânia: Kelps, 2003.

SILVA, M. L. S. **A folia de reis da família Corrêa de Goianira: uma manifestação da religiosidade popular**. Dissertação (Mestrado Profissional em Gestão do Patrimônio Cultural) --Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia, Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2006. Disponível em: <https://tede2.pucgoias.edu.br/handle/tede/2295 >. Acesso em: 18 jul. 2024.

SILVA, M. R. B. **Escrevendo história e salvaguardando a festa de nossa senhora do rosário: Monte do Carmo, Tocantins**. Palmas: Unitins, 2013.

SILVA, S.R.; NASCIMENTO, L.K. Negros e territórios quilombolas no Brasil. **Cadernos CEDEM**, v. 3, n. 1, p. 23–37, 2012.

SOUZA, B.O. Movimento Quilombola: Reflexões sobre seus aspectos político-organizativos e identitários. **Reunião Brasileira de Antropologia**, v. 26, p. 1–18, 2008.

SOUZA, L.B.; CHAVEIRO, E.F.. Território, ambiente e modos de vida: conflitos entre o agronegócio e a Comunidade Quilombola de Morro de São João, Tocantins. **Sociedade & natureza**, v. 31, p. e42482, 2023. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sn/a/QF4CmkFCBTkYRGNK6J4Vwbw/?lang=pt >. Acesso em: 18 jul. 2024.

SOUZA, T.B.Entrevista concedida a Aniel Rodrigues Valadares, 2012.

TRECCANI, G.D.. **Terras de Quilombo: Caminhos E Entraves Do Processo de Titulacao**. [s.l.]: S.N, 2006.

TURÍBIO, D.B. **Fé e devoção: o significado de ser folião do Divino Espírito Santo**. TCC (Graduação) - Curso de Geografia, Universidade Federal do Tocantins, Porto Nacional, 2021. Disponível em: <https://repositorio.uft.edu.br/handle/11612/3097 >. Acesso em: 18 jul. 2024.

VASCONCELOS, B.. Museu do Sertão de Mossoró, RN.

WAGNER, R. **A invenção da cultura**. São Paulo: CosacNaify, 2010.

WUST, I. **Continuidade e mudança: para uma interpretação dos grupos ceramistas pré-coloniais da Bacia do Rio Vermelho**. Tese (Doutorado) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 1991. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/000733662 >. Acesso em: 7 jul. 2024.

XAVIER, Jonathas Adonias. **Comunidades quilombolas no Jalapão – TO, e os territórios e identidades territoriais: Carrapato, Formiga e Ambrósio**. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Universidade Federal do Tocantins, Programa de Pós-Graduação em Geografia, Porto Nacional, 2019. Disponível em: <https://repositorio.uft.edu.br/handle/11612/1234 >. Acesso em: 18 jul. 2024.

ZHOURI, A.; LASCHEFSKI, K. (Orgs.). **Desenvolvimento e conflitos ambientais**. [s.l.]: Editora UFMG, 2010.

ANEXOS

ANEXO I- CERTIDÃO DE AUTO-RECONHECIMENTO DA COMUNIDADE

CERTIDÃO DE AUTO-RECONHECIMENTO DA COMUNIDADE

REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL
MINISTÉRIO DA CULTURA
FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES
Criada pela Lei n. 7.668 de 22 de agosto de 1988

Diretoria de Proteção ao Patrimônio Afro-Brasileiro

CERTIDÃO DE AUTO-RECONHECIMENTO

O Presidente da **Fundação Cultural Palmares**, no uso de suas atribuições legais conferidas pelo art. 1º da Lei n.º 7.668 de 22 de Agosto de 1988, art. 2º, §§ 1º e 2º, art. 3º, § 4º do Decreto n.º 4.887 de 20 de novembro de 2003, que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias e artigo 216, I a V, §§ 1º e 5º da Constituição Federal de 1988, **CERTIFICA** que a **Comunidade São Joaquim e Áreas Vizinhas,** localizada no município de Porto Alegre do Tocantins, Estado do Tocantins, registrada no Livro de Cadastro Geral n.º 005, Registro n. 471, fl. 79, nos termos do Decreto supramencionado e da Portaria Interna da FCP n.º 06, de 01 de março de 2004, publicada no Diário Oficial da União n.º 43, de 04 de março de 2004, Seção 1, f. 07, ***É REMANESCENTE DAS COMUNIDADES DOS QUILOMBOS.***

Declarante(s): Associação Comunitária dos Pequenos Produtores Rurais do São Joaquim e Áreas Vizinhas
CNPJ/MF nº 05.845.788/0001-50

Presidente: Francisco Irandi de Araújo

Eu, **Maria Bernadete Lopes da Silva** (Ass.)....., Diretora da Diretoria de Proteção do Patrimônio Afro-Brasileiro, a lavrei e a extraí. Brasília, DF, 16 de janeiro de 2006.

O referido é verdade e dou fé.

Edvaldo Mendes Araújo
Presidente-Substituto da Fundação Cultural Palmares

SBN Quadra 02 – Ed. Central Brasília – CEP: 70040-904 – Brasília – DF - Brasil
Fone: (0 XX 61) 424-0106(0 XX 61) 424-0137 – Fax: (0 XX 61) 326-0242
E-mail:chefiadegabinete@palmares.gov.br http://www.palmares.gov.br

"A Felicidade do negro é uma felicidade guerreira" (Wally Salomão)