

# A categoria “remanescentes das comunidades dos quilombos” e seus reflexos em duas comunidades quilombolas do Paraná

*Manuela de Souza Diamico*<sup>1</sup>  
*Josiel dos Santos*<sup>2</sup>  
Espaço Gestão do Patrimônio Cultural

**Resumo:** A atual definição jurídica de “remanescentes das comunidades dos quilombos” busca reparar em alguma medida o irreparável prejuízo deixado pelo sistema escravocrata, a partir de mecanismos voltados para valorização da identidade quilombola e incentivo ao acesso aos direitos, em especial à terra. Um ponto importante é compreender como cada comunidade constrói estratégia própria, tanto para criar sua narrativa identitária quanto para acessar seus direitos. O objetivo é refletir sobre como duas CRQs do Paraná mobilizam a categoria jurídica (2005-2020).

**Palavras-chave:** comunidade remanescente quilombola; identidade; política quilombola.

<sup>1</sup> Doutora em Sociologia Política. Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Catarina (2007) e mestrado (2011), na mesma instituição. Realizou estágio de doutorado sanduíche em Ciência Política (2015) na Universidade de Liège (Bélgica). Atualmente integra a equipe técnica da Espaço Arqueologia. Além de participar do grupo de pesquisa do Instituto IRIS, ligado ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia Política (PPGSP) e ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Sociais, da Universidade Federal de Santa Catarina.

<sup>2</sup> Graduado em História pela Universidade do Extremo Sul Catarinense (UNESC/2013) e Mestre em Antropologia com área de concentração em Arqueologia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPEL/2016). Integra a equipe técnica da Espaço Arqueologia e da Espaço Gestão do Patrimônio Cultural.

## The legal category of remaining quilombola's community and its reflections in two quilombola communities in Paraná

**Abstract:** The current legal definition of Remaining Quilombola's Communities (RQCs), in Brazil, seeks to repair in some way the damage caused by slavery, taking actions in order to enhance quilombola's identity and to encourage access to their rights, especially referring to land's rights. An important point in this context is to understand how each community builds its own strategy, both to create its identity and to access its rights. Our goal is to reflect on how two RQCs in Paraná mobilize the legal category.

**Keyword:** remaining quilombola's communities (rqcs); identity; quilombola's public policies.

## La categoría jurídica de comunidad remanente quilombola y sus reflexos en dos comunidades quilombolas de Paraná

**Resumen:** La definición legal actual de las comunidades quilombolas restantes (CRQ) pretende reparar en alguna medida el daño dejado por el sistema esclavista, a través de mecanismos destinados a mejorar la identidad quilombola y fomentar el acceso a los derechos, en especial el derecho a la tierra. Un punto importante es entender cómo cada comunidad construye su propia estrategia, tanto por crear su narrativa de identidad como para acceder a sus derechos. Nuestro objetivo es reflexionar sobre cómo dos CRQ de Paraná movilizan la categoría legal (2005-2020).

**Palabras clave:** comunidad remanente quilombola; identidad; política quilombola.

A atual definição jurídica “remanescentes das comunidades dos quilombos” é fruto de um longo processo de discussão e mobilização de intelectuais e movimentos sociais negros, promovendo uma ressignificação do ponto de vista político e social. De uma categoria jurídico-legal que condenava a resistência ao sistema escravista pela fuga e estabelecimento de comunidades autônomas, concebida de forma negativa como desestabilizadora da ordem escravocrata colonial e imperial, os quilombos adquiriram uma semântica positiva advinda da resistência relacionada à valorização da luta contra aquele sistema e a busca por direitos. Os quilombos passaram, sobretudo ao longo do século XX, a ser um símbolo de luta contra a dominação e opressão sofridas pelas pessoas e grupos escravizados (NASCIMENTO, 1980; MOURA, 1987; ARRUTI, 2008).

As discussões que pautaram a luta antirracistas e pela devida reparação histórica aos afrodescendentes tiveram ressonância na Assembleia Nacional Constituinte de 1987-1988, tendo como um dos efeitos a inclusão da garantia dos direitos territoriais das comunidades quilombolas no Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Contudo, na Constituição Federal de 1988, não obstante a garantia do direito à terra que ocupam, não havia uma definição objetiva do que se considerava “remanescentes das comunidades dos quilombos”. Logo, as discussões que se seguiram em torno dessa definição tornaram-se de grande relevância para o campo político, social e acadêmico.

Inicialmente, houve uma forte referência a linhagem histórico geracional, que determinava uma necessária continuidade histórica direta entre os escravizados fugidos e as atuais comunidades quilombolas. No entanto, a partir de meados da década de 1990, com debates relacionados principalmente ao processo de apagamento histórico e à necessidade de valorização cultural, enfatizou-se que essa definição deveria ser concebida a partir da atribuição étnica. Nessa discussão, é notável a defesa da condição de autodefinição como critério para concepção das comunidades, percebendo-se, portanto, a influência da teoria barthiana da etnicidade, onde se advoga que os grupos não se constituem como blocos fixos de traços, notadamente materiais e genéticos, herdados e imutáveis, mas como grupos dinâmicos que se organizam e se reproduzem a partir de critérios de afiliação e exclusão, os chamados “grupos étnicos” (BARTH, 1998).

Tais discussões refletir-se-ão no âmbito jurídico, sendo essa a tônica da definição dada pelo Decreto n. 4.887, de 20 de novembro de 2003, em seu Art. 2:

Consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição, com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida.

A partir dessa definição jurídica, passa-se então a se impulsionar políticas voltadas para as comunidades quilombolas, juntamente ao seu mapeamento e identificação. Consolidava-se, assim, uma nova perspectiva de quilombo e dos quilombolas no Brasil, em uma tendência que buscava a valorização da cultura e dos modos de vida e a garantia de seus direitos.

Nesse processo, portanto, o que acontece é o reconhecimento, por parte do Estado, de uma realidade presente em todo o território nacional, que, embora nem sempre sob a denominação de comunidades quilombolas, é decorrente, por um lado, do sistema escravista e racista que constitui a sociedade brasileira e, por outro, de elementos de resistência às agruras impostas por essa mesma sociedade. Assim, esse processo de reconhecimento das comunidades quilombolas não cria novas coletividades, mas sim dá condição de sujeito de direitos às coletividades já existentes (seja institucionalmente organizadas ou potencialmente latentes). Com efeito, houve uma ampla incorporação da categoria como forma de acessar as políticas públicas a que tinham direito.

A questão que se coloca, contudo, é que a categoria “remanescentes das comunidades dos quilombos”, embora seja um importante instrumento de desenvolvimento de políticas públicas e aplicação de reparações históricas fundamentais, não engloba um mesmo tipo homogêneo de comunidades, mas sim uma miríade de realidades, fruto de trajetórias históricas e constituições socioculturais específicas. Colocar isso em relevo é importante, pois, embora haja a necessidade de conceber uma categoria social como sujeito de direito – “remanescentes das comunidades dos quilombos” –, do ponto de vista antropológico é preciso evitar certa imobilização dessa noção.

A partir de tais pressupostos, as discussões apresentadas neste artigo surgiram do contato com duas comunidades quilombolas, situadas no município de Curiúva, na região norte do estado do Paraná. A questão da mobilização da categoria “remanescentes das comunidades dos quilombos” nos surgiu em campo quando observamos diferenças nas falas das pessoas acerca da autodefinição como quilombolas. Enquanto em alguns casos o termo era tomado como motivo de orgulho por reconhecer uma trajetória e um modo de vida, mobilizando e alimentando a perspectiva de acesso a políticas públicas e garantia de direitos, em outros momentos se percebeu uma tensão ao abordar o tema, evocando-se o preconceito racial atrelado ao preconceito contra o quilombola.

Diante de tais situações, surgem posicionamentos que conflitam entre a identificação e o silenciamento, nos levantado a refletir sobre como a categoria “remanescentes das comunidades dos quilombos” é mobilizada ou não em seu cotidiano como estratégia de luta contra as opressões historicamente sofridas, as estruturas sociais racistas e também como forma de acessar direitos e políticas públicas voltadas para essas comunidades. Com isso, nossa intenção é contribuir para o debate sobre a identidade quilombola e o entendimento de suas estratégias de luta. Não pretendemos questionar a categoria jurídica, nem questionar a maneira como é mobilizada pelos quilombolas. Queremos, no entanto, refletir sobre a categoria e sua prática cotidiana pelos agentes centrais do debate.

Para entabular essa discussão o artigo está dividido em quatro partes. Primeiramente faremos uma breve apresentação do Grupo de Trabalho Clóvis Moura e sua importante atuação na evidenciação das várias comunidades quilombolas hoje conhecidas no estado do Paraná. Em seguida, abordaremos as CRQs Água Morna e Guajuvira e as narrativas relacionadas à sua constituição. Na terceira parte, a fim de discutir os dados levantados, mobilizaremos alguns aspectos teórico-conceituais, em especial relativos aos conceitos de identidade e memória, a partir da perspectiva de autores clássicos nos temas, como Pollak (1989), Melucci (2001), Halbwachs (2003) e Le Goff (2013). Acreditamos, assim, que esses conceitos nos permitem discutir alguns pontos que por vezes podem ser essencializados. Partimos da perspectiva que a identidade é construída pela coletividade em relação a si e ao outro. E que a linearidade das em sua narrativa é

voltada para traduzir os sentidos de pertencimento ao grupo. Entendemos que essas estratégias pendem entre a confrontação da ordem vigente e a manutenção de um convívio minimamente necessário para que possam construir suas trajetórias de vida no meio em que as comunidades estão situadas.

## **O Grupo de Trabalho Clóvis Moura e o mapeamento das comunidades quilombolas no Paraná**

O Grupo de Trabalho Clóvis Moura (doravante GTCM) foi instituído em 2005 pelo Governo do Estado do Paraná através da Resolução Conjunta 01/2005-SEED-SEEC-SEAE-SEMA-SECS. Pode-se dizer que sua criação ocorre no bojo das ressonâncias provocadas pelo Decreto 4.887/2003 e pelo lançamento do Programa Brasil Quilombola, criado em 2004 e regulamentado pelo Decreto nº 6.261/2007, cujo objetivo esteve voltado para a elaboração e aplicação de políticas públicas direcionadas às Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQs), “Terras de Pretos” ou de Comunidades Negras Tradicionais (CNT).

A criação do GTCM teve como objetivo o levantamento das comunidades para que se pudesse direcionar as políticas públicas e a aplicação de direitos voltados para a valorização da cultura quilombola e para a “ampliação dos patamares de justiça social” e reconhecimento como dimensão que contemple “redistribuição e justiça” (GTCM, 2008: 20). O principal intuito era colaborar para a garantia ao direito a terra. Conforme seu Relatório de 2005-2008, o GTCM (2008: 21) coloca como expectativa que o levantamento de tais comunidades

pu­dessem apresentar elementos que as caracterizariam como tradicionais, possibilitando descoberta do autopertencimento e que resultasse, por conseguinte, no autorreconhecimento, para fins de certificação como Comunidades Remanescentes de Quilombos de acordo com o Programa Brasil Quilombola da SEPIR e com a Fundação Cultural Palmares (FCP).

Portanto, foi nesse contexto que as comunidades Água Morna e Guajuvira compuseram o rol das comunidades quilombolas paranaenses, que ao final da atuação do GTCM somaram mais de 80 comunidades negras e 36 Comunidades Remanescentes de Quilombos (CRQs) autorreconhecidas e certificadas pela Fundação Cultural Palmares (FCP) já em 2008, ano da publicação do primeiro relatório do grupo de trabalho (GTCM, 2008).

## **As comunidades quilombolas Água Morna e Guajuvira**

Os dados de campo aqui mobilizados derivam de um estudo de componente quilombola<sup>3</sup> realizado nas comunidades quilombolas Água Morna e Guajuvira, como parte de um processo de licenciamento ambiental (ESPAÇO GESTÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL, 2021). Situadas no município de Curiúva, na região norte paranaense, ambas as comunidades foram registradas nos levantamentos realizados pelo Grupo de Trabalho Clóvis Moura, desenvolvidos entre 2005 e 2010 (GTCM, 2008; 2010).

<sup>3</sup> Realizado no âmbito de processos de licenciamento ambiental que podem ter iminência de impactos em comunidades quilombolas, o estudo do componente quilombola é assim definido pela Instrução Normativa FCP nº 001, de 31 de outubro de 2018: “estudo referente aos impactos socioambientais sobre comunidades quilombolas relacionados à localização, instalação, operação e ampliação de obra, atividade ou empreendimento”. O citado estudo do qual provém os dados deste artigo foi realizado no mês de outubro de 2020, sendo que sua matriz de impacto indicou a ausência de impactos negativos sobre as comunidades Água Morna e Guajuvira.



A constituição do território de Água Morna é fortemente marcada pela religiosidade do casal ancestral e de seus descendentes, sendo evidente o processo de sacralização do território, com forte influência do catolicismo (seja institucional ou popular). A trajetória de Benedita e Maurício é concebida sob a proteção de Nossa Senhora Aparecida, cuja imagem traziam nos braços em sua caminhada e para qual faziam orações regulares, almejando a proteção na jornada e o sucesso em encontrar um lugar onde pudessem viver em liberdade. É nesse sentido que a devoção e a presença da imagem de Nossa Senhora Aparecida têm parte fundamental na constituição do território, ao transformar um lugar de “mato virgem mesmo, mato que nunca queimou”, em uma “uma terra santa, uma terra sagrada” (nas palavras de Dona Dejair, in COFRÉ, 2010: 62).

Outro importante elemento sacralizador do território é a passagem do Monge João Maria<sup>5</sup> – chamado na comunidade como São João de Maria ou apenas Servo – e os ensinamentos e lugares por onde pernoitou ou parou para descansar. As lembranças relacionadas a São João de Maria estão ligadas ao lugar denominado Água Grande, que foi o primeiro núcleo da comunidade. Foi em Água Grande que São João de Maria pernoitou por três dias, passou diversos ensinamentos aos antepassados e benzeu um olho d’água; também foi nesse local onde foi erigido um cruzeiro para devoção e realização de celebrações e, posteriormente, a primeira igreja, construída pelo pai de Dona Dejair e outros companheiros, com madeira doada pelos próprios moradores.

Contudo, apesar dessa ligação com o lugar chamado Água Grande, a partir de eventos iniciados na década de 1940, a comunidade se viu obrigada a transferir o seu núcleo para o local onde se encontra atualmente, em Água Morna, ocupando uma área menor do que compunha o território original – chamado Fazenda Coroado Pinhal, em referência à abundância de araucária. O processo de diminuição das terras da família é lembrado pelos descendentes tendo como referência três momentos cruciais. O primeiro, que resultou na supressão da maior parte da antiga Fazenda Coroado Pinhal, foi uma negociação ‘às cegas’ feita por Dona Benedita (já viúva), que queria vender somente os pinhais de suas terras, mas foi induzida, por um cunhado seu, a assinar um documento no qual, além dos pinhais, vendia também as terras onde estavam. Tal “enganação” só foi descoberta quando o comprador requereu as terras, obrigando a família a mudar seu núcleo para a parte do terreno que não havia sido vendida pela assinatura do documento. Do local denominado Água Grande, onde estão as mais intensas referências à religiosidade do grupo para a localidade de Água Morna, um pequeno pedaço de terra atualmente cercado por fazendas de soja ou por plantação de matéria-prima para a produção de celulose.

Outros dois eventos são rememorados nessa trajetória de diminuição das terras da comunidade. O que remete à escassez de recursos, quando a família se vê obrigada a ceder um pedaço de terreno a um vizinho em troca de ajuda financeira para realizar o funeral de um membro da família. E o que aconteceu quando Dona Dejair ainda era criança e a casa de sua família foi incendiada. Devido a estar inserido em um contexto de pressão para desocupação das terras onde viviam, doadas pelo pai de Dona Pedrolina – mãe de dona Dejair – para a filha e seu

<sup>5</sup> Figura religiosa amplamente associada ao Movimento do Contestado, a crença e devoção ao Monge João Maria é difundida por uma extensa região, indo desde o Rio Grande do Sul até São Paulo, principalmente nas regiões oeste e do planalto. Os relatos sobre o Monge João Maria se iniciam já em meados do século XIX e se estendem até o século XX. Na verdade, várias foram as pessoas que atuaram sob essa denominação, sempre com características similares, ou seja, eram peregrinos, mantinham uma postura ascética, se alimentavam com o básico, não aceitavam bens materiais, geralmente dormiam ao relento, davam orientações espirituais, exortavam quanto à melhor forma de conduzir a vida e profetizavam tempos vindouros (AURAS, 1995; MACHADO, 2001; 2013).

esposo viverem, o incêndio é ligado, pela comunidade, às ameaças que vinham sendo sofridas, portanto, é considerado como uma ação violenta para que os pais de Dona Dejair desocupassem o local. Assim, com a perda de sua casa, foram obrigados a se mudar novamente para um espaço ainda menor, na região onde hoje é Água Morna, o núcleo da comunidade. Essas histórias de espoliação das terras foram contadas por Dona Dejair e mais alguns interlocutores em campo e também se encontram narradas em Cofré (2010) e INCRA (2011).

Atualmente, apesar da delimitação do território ter sido concluída em 2011, englobando toda a área da antiga Fazenda Coroado Pinhal, os moradores da comunidade continuam confinados à pequena área de Água Morna, dividindo o espaço com fazendas de monocultura e de cultivo silvícola para a produção de celulose.

No caso de Guajuvira, a história de formação da comunidade também remete a um casal ancestral: Rita Francisca dos Impossíveis e Thomé Rodrigues Ferreira. Contudo, diferentemente do observado em Água Morna, em Guajuvira há versões distintas quanto à formação do casal, bem como à trajetória histórica da comunidade e da espoliação das terras. Não há, portanto, um discurso homogêneo sobre a história dos ancestrais. Os documentos históricos compulsados e analisados<sup>6</sup> no âmbito da confecção do Relatório Técnico de Identificação e Delimitação<sup>7</sup> de Guajuvira indicam que Rita Francisca e Thomé seriam “africanos livres”, que após terem sido aprisionados no litoral foram remetidos ao Aldeamento de São Pedro de Alcântara. A expressão “africano livre”, utilizada nos documentos históricos, remete ao contexto do período pré-abolição, sobretudo no que diz respeito à regularização do tráfico de escravos entre Inglaterra e Portugal. Nas primeiras décadas do século XIX, ingleses e portugueses firmaram tratado estabelecendo que seria ilícito o comércio realizado acima da linha do Equador, “principalmente na região sob domínio holandês, a ‘Costa da Mina’ – que compreendia a Costa do Ouro e parte da Costa dos Escravos” (COFRÉ, 2010: 95). Logo, as embarcações que transportassem escravizados de forma ilícita poderiam ser apreendidas e o contingente humano receberia carta de alforria – estando, contudo, condicionados a 14 anos de tutela<sup>8</sup> – e seriam legalmente denominados de “africanos livres”. Com o tratado antitráfico assinado em 1826, que proibia o tráfico de africanos escravizados para o Brasil, essa condição se estende também para os escravizados que se encontravam nos navios apreendidos em situação ilegal (MAMIGONIAN, 2017).

Logo, essa é a situação apontada para o caso de Rita e Thomé, da comunidade Guajuvira, cuja documentação indica que passaram pelo Aldeamento de S. Pedro de Alcântara (região do atual município de Jataizinho/PR), local onde eram reunidos os “africanos livres” na província do Paraná (COFRÉ, 2010). A tutela a qual o casal estava submetido sob a condição de “africanos livres” se encerra em 1864/1865, sendo que posteriormente fixam moradia no Aldeamento de São Jerônimo, na comarca de Tibagi, onde foi cedida “uma seção de terras nos matos nacionais a Thomé Rodrigues Ferreira no lugar denominado Guajuvira” (Documento de 30 de agosto de 1885, assinado por J. Mendes de Sá, diretor do Aldeamento de São Jerônimo, citado por COFRÉ, 2010: 90, a partir de SILVA et al., 2009).

<sup>6</sup> Levantamento documental realizado por Silva et al. (2009) e citado por Cofré (2010: 90).

<sup>7</sup> O RTID da Comunidade Guajuvira não chegou a ser finalizado e publicado, tendo em vista desencontros nas posições dos moradores locais quanto à autodefinição como comunidade quilombola.

<sup>8</sup> Essa condição de tutela foi abolida, formalmente, em 24 de setembro de 1864, por meio do Decreto nº 3.310, onde se dispunha: “ficam emancipados todos os Africanos livres existentes no Império ao serviço do Estado ou particulares” (COFRÉ, 2010: 97).



Na virada do século XIX para o século XX, quando Thomé Rodrigues solicita ao Estado a demarcação de suas terras, a ocupação de Guajuvira por sua família se encontra consolidada, com plantações, “capoeiras novas e velhas”, moradias estabelecidas, referentes aos descendentes do casal, e outras edificações agrícolas, tais como monjolos e paióis. O processo de medição será reconhecido pelo governo paranaense somente em 1914, por meio do qual será emitido título de domínio pleno da terra (COFRÉ, 2010).

Já a versão da trajetória histórica do casal ancestral “recebe uma leitura diferente na memória de seus descendentes em Guajuvira” (COFRÉ, 2010: 99). Com efeito, a narrativa sobre o casal ancestral, deixada entrever de maneira fragmentada e circunstancial nas entrevistas que realizamos em campo com alguns moradores da comunidade, seus descendentes, é deslocada do contexto dos “africanos livres” tutelados para um cenário em que Rita e Thomé eram, respectivamente, escravizada e senhor de terras (e escravos, subentende-se). Thomé, interessado em Rita, determinou que ela seria protegida, livre de servir no trabalho, para que viesse a contrair matrimônio com ele.

Há, ainda, variações nessa história. Uma delas conta que ao ser pedida em casamento por Thomé (um senhor de terras), Rita (que não é associada à condição de escravizada nessa versão) lhe exigiu como condição que fosse presenteada com uma imagem de Santa Rita. Para cumprir a exigência, Thomé teria mandado vir da Espanha a imagem de Santa Rita, que atualmente é objeto de devoção na igreja da comunidade. Ainda em outras versões, Rita é apresentada como uma mulher de muitas posses, proveniente de Ibaiti (cidade da região), que teria comprado terras na localidade de Guajuvira para morar com seus 12 filhos (COFRÉ, 2010).

Nota-se, nessa mudança de diapasão sobre a trajetória histórica local, que há um deslocamento de um contexto em que o casal vem de outro lugar e da condição de tutelados, para um contexto em que a questão da escravidão torna-se secundária, por vezes inexistente. Ressalta-se, ainda, que em uma dessas versões Rita é concebida como senhora de terras e riquezas, com a narrativa afastando-a ainda mais da condição de escravizada e tutelada. Cofré (2010) sugere que seriam releituras mobilizadas como forma de lidar com a “memória da escravidão”, recorrendo-se ao esquecimento como maneira de amenizar o sofrimento e a humilhação suportados pelos próprios atores sociais e seus antepassados.

Com a morte de Rita Francisca dos Impossíveis, em 1938, a terra foi dividida entre filhos e netos. A partir desse momento, há uma variedade de versões sobre as relações com a terra, com alguns dos descendentes vendendo a parte que lhes coube e outros optando por manter sua propriedade – inclusive em alguns casos até os dias de hoje. Alguns moradores compraram as terras de outros, configurando-se um cenário em que alguns aumentaram sua área enquanto outros permaneceram somente com o pedaço necessário para sua moradia ou se mudaram para outra localidade. A comercialização das terras possibilitou, também, a compra por pessoas externas à família de Rita Francisca dos Impossíveis, que atualmente são denominados como “os de fora”, em comparação com os descendentes do casal ancestral.

## Mobilização da categoria “remanescentes das comunidades dos quilombos”: duas comunidades, dois momentos

De que maneira a categoria jurídica “remanescentes das comunidades dos quilombos” foi recebida pelas comunidades entendidas como tal e como é mobilizada hoje, passados anos do movimento inicial de mapeamento e início da aplicação das políticas públicas? Essa foi uma questão que surgiu durante as pesquisas de campo realizadas no âmbito do já mencionado Estudo do Componente Quilombola. Com efeito, o olhar sobre as comunidades, comparando os dois momentos, o dos estudos para demarcação das terras e o nosso, levou-nos a algumas reflexões acerca da constituição desses grupos e da forma como se apropriaram ou mobilizaram a noção de quilombolas dentro de seus próprios contextos sociais e como estratégia frente ao contexto de aplicação de políticas públicas.

De partida, é preciso deixar posto que concordamos com Arruti (2003) quando afirma que nenhuma comunidade se identifica como quilombola de pronto. É necessário um entendimento do que significa a categoria e quais são as implicações decorrentes. Nesse processo, o papel exercido pelo GTCM foi de fundamental relevância, considerando que até o seu desenvolvimento poucas eram as informações a respeito de comunidades quilombolas no Paraná, tais como da Comunidade Invernada do Paiol de Telha, da Comunidade do Sutil e algumas no Vale do Ribeira (GTCM, 2018). Com efeito, nas comunidades Água Morna e Guajuvira a atuação do GTCM teve papel de destaque em sua mobilização, relacionado ao autorreconhecimento como comunidade quilombola, embora se pôde perceber, a partir da bibliografia compulsada e das pesquisas de campo, que as trajetórias prévias e posteriores de ambas as comunidades possuem caminhos distintos.

Em Água Morna, o GTCM encontrou uma narrativa histórica já consolidada e recorrentemente mobilizada em torno do casal ancestral e da constituição do território como lugar sagrado e sacralizado, notadamente pela devoção católica da família e dos descendentes de Benedita de Jesus Carneiro e Maurício Carneiro do Amaral e pela passagem de São João de Maria. Em Guajuvira, por outro lado, essa narrativa histórica se encontra de maneira mais fragmentada, embora também remeta à um casal ancestral – mas com versões diferentes tanto na comunidade quanto na documentação. Para além dessa similaridade em remeter o início da comunidade à um casal ancestral, foi possível evidenciar nas entrevistas realizadas que a maneira de se identificarem como quilombolas difere de uma para outra comunidade, chamando a atenção principalmente o modo como sua identidade negra, a memória da escravidão e as desigualdades e preconceitos vivenciados historicamente e atualmente são postos em relevo.

Nesse sentido, em Água Morna a identificação como negros, descendentes de escravos e historicamente espoliados, é bastante forte e incorporada na narrativa histórica, com reverberações em sua identidade e nas reivindicações ainda latentes atualmente. Essa é uma concepção bastante presente na memória coletiva e que embasa a luta e as reivindicações, conferindo um sentido positivo e de valorização de seus antepassados e uma crença em que a justiça será feita. Por outro lado, em Guajuvira, percebe-se que a mobilização em torno de sua memória e de sua identidade começa a despontar a partir de 2007, em torno da atuação do GTCM. As memórias a respeito da formação da comunidade remetem a um enredo onde não há escravidão ou essa é mencionada de modo tangencial (a filha

escravizada que foi proibida de trabalhar para servir ao senhor de terras<sup>9</sup>, por exemplo); além disso, a redução das terras originais não se dá pela espoliação, e sim é creditada ao desmembramento por conta dos diversos rumos e opções de vida tomados pelos descendentes, que por vezes “saíram perdendo no negócio”.

A diferença nessa coesão da memória coletiva e da trajetória local não desvaloriza ou inviabiliza, contudo, a consideração de uma comunidade como quilombola, haja vista o caráter contingente e dinâmico na emolduração das comunidades a partir de contextos históricos, socioculturais e políticos específicos. Conforme constatado por Rubert (2007) em estudos com comunidades quilombolas no Rio Grande do Sul (e que pode, sem prejuízo, ser ampliado para o caso aqui em tela), as mobilizações em torno das políticas de autorreconhecimento quilombola engendram reflexões e entendimentos sobre contextos de expropriação, trajetória comunitária, reelaboração da memória e ligação com a ancestralidade escravizada.

Portanto, observando como essas mobilizações em torno do autorreconhecimento ocorreram nas duas comunidades, alguns elementos podem ser elencados para a discussão sobre a complexidade de se colocar em prática um conceito jurídico-legal e normativo que, embora seja resultado de debates e lutas empreendidas pelos movimentos sociais, pela academia, por atuações políticas e por diversos segmentos da sociedade civil organizada, não pode ser considerado um ponto de chegada, mas sim um ponto de partida para colocar em relevo a complexidade do que se amalgama sob a denominação de comunidades quilombolas hoje no Brasil. Assim como, de uma perspectiva histórica já havia uma diversidade de situações que podiam ser abrigadas sob a denominação de “quilombo” (ARRUTI, 2017; SAMPECK; FERREIRA, 2020), também atualmente nota-se uma variedade abrigada e mobilizada sobre a categoria “remanescentes das comunidades dos quilombos”. Desse modo, é importante ter em mente que a questão quilombola foi institucionalizada em consequência das reivindicações que atravessaram o século XX e ainda se encontram ativas. No entanto, a maneira como a delimitação jurídica se materializa é muito distinta nas realidades vividas dos diferentes contextos socioculturais.

A fim de contribuir com esse debate, dois pontos podem ser elencados a partir de nossa pesquisa e da leitura da bibliografia que trata das comunidades Água Morna e Guajuvira. Um primeiro ponto diz respeito à mobilização de sua trajetória como elemento de autorreconhecimento como comunidade quilombola e a forma como os trabalhos do GTCM foram/são absorvidos localmente. Em Água Morna há um sentido de identidade que remete à religiosidade dos antepassados que foi transmitida entre as gerações, fortalecida e alimentada pela sacralização do território evocada pela presença da imagem de Nossa Senhora Aparecida e pela passagem de São João de Maria. Além disso, o contexto das espoliações fundiárias que são rememoradas, tendo em Dona Dejair, a líder comunitária e espiritual, o principal esteio das lembranças, torna latente um sentimento de identidade e comunidade, que é ainda mais fortalecido pelo fato de a maioria dos familiares permanecerem no mesmo local, ainda que o território tenha sido reduzido com o tempo. É esse cenário que será identificado, portanto, pelo GTCM, ou seja, um cenário onde há uma história constantemente rememorada e preenche de condições que permitam a atuação em torno da defesa de seus direitos e conquistas de reparações a opressões historicamente e continuamente sofridas.

<sup>9</sup> É válido anotar que embora o fato da moça ser obrigatoriamente ‘reservada’ para se casar com o ‘seu senhor’ possa ser considerado uma forma de abuso e cativoiro, esse aspecto não emerge na história contada, dando ênfase ao viés ‘romântico’ da união.

Por outro lado, no caso de Guajuvira, há a impressão de que é o próprio contexto de atuação do GTCM, com a sensibilização, divulgação e esclarecimentos acerca dos direitos quilombolas, que provoca a comunidade a se mobilizar em torno de sua identidade e na defesa de seus direitos. Dessa forma, nota-se que nesse caso não havia uma memória coletiva já consolidada e pronta a ser mobilizada no contexto de defesa dos direitos quilombolas. Demonstra isso, por exemplo, as várias versões da história de formação da comunidade – não sendo aqui discutida sua legitimidade ou não, mas sim a forma como são mobilizadas para reforçar a identidade comunitária. Logo, ao passo que em Água Morna a mobilização das memórias e da identidade se dá em resposta ao assédio sobre suas terras historicamente ocupadas, em Guajuvira essa mobilização é impulsionada pela perspectiva de acessos a políticas públicas relacionadas às reparações históricas voltadas a comunidades afrodescendentes em todo o território nacional, notadamente no meio rural.

Para Melucci (1989), a identidade coletiva é o que une os atores individuais e os torna parte de um mesmo coletivo. Ela se pronuncia quando algum conflito é evidenciado, a partir do qual um movimento de reconhecimento é desencadeado. Dentro dessa perspectiva, um dos elementos cruciais que compõe e forma as identidades é a memória coletiva. Ela é responsável pela criação das narrativas históricas que influenciarão a maneira como elas são vivenciadas pelos atores sociais.

Por ser construída, a memória coletiva constitui um espaço de disputa (LE GOFF, 2013). É importante destacar isso, pois quando se fala construção, trata-se da seleção que se quer destacar para si e para o outro. Para Pollak (1992), existem 3 elementos essenciais para construção dessa identidade, que é coletiva: a unidade física, a continuidade histórica e o sentimento de coerência. Mas, os conteúdos dessas categorias são produzidos por cada coletividade. Nesse processo de construção estão em disputa os valores reconhecidos pelo grupo. E neste caso, por exemplo, entre os quilombolas há histórias ou motivações mais valorizadas do que outras. Há, ainda, a nítida noção de pertencimento a um grupo, estabelecendo suas fronteiras (BARTH, 1998) a partir do contraste com os que são considerados “de fora” – no caso de Guajuvira – ou os “proprietários” e os “fazendeiros” – no caso de Água Morna. Por outro lado, dentro desses grupos, nem todas as causas são compartilhadas. Percebeu-se na comunidade de Guajuvira que alguns membros não querem se identificar como quilombolas e outros, sim, ainda que dentro da mesma família. Há, portanto, um “trabalho de enquadramento da memória” (POLLAK, 1992: 6), nesse estabelecimento de quem é “de fora” e quem é “de dentro”, e na seleção do que comporá a narrativa histórica de sua trajetória enquanto grupo, conferindo sentido a essa identidade. Hartung (1996) aponta o parentesco como uma das formas importantes nesse processo, apontando, inclusive a amplitude do conceito que pode englobar parentes consanguíneos ou não, para o estudo de comunidades rurais negras.

Assim, na segunda metade dos anos 2000, na esteira das políticas públicas voltadas aos povos quilombolas e da atuação do GTCM, essas comunidades se apropriaram das políticas do Governo Federal direcionadas para as comunidades quilombolas e incorporaram de diferentes maneiras a noção de ser quilombola, a partir do contato com a definição jurídica, o GTCM e outras instâncias federais (como a Fundação Cultural Palmares e o Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária). Transcorrida praticamente uma década das ações que redundaram nas autodefinições emitidas pela Fundação Cultural Palmares, na pesquisa de campo realizada no segundo semestre de 2020 as comunidades se encontravam

em situação diversa tanto em relação há dez anos quanto entre si. E esse é o segundo ponto que queremos focar nesse trabalho: a diferença na trajetória de Água Morna e Guajuvira após o trabalho de campo do GTCM e as mobilizações em torno da identificação e delimitação de suas terras.

No caso de Água Morna, embora a área tenha sido delimitada pelo RTID (INCRA, 2011), abarcando toda a extensão da antiga Fazenda Coroado Pinhais, atualmente a comunidade ocupa um espaço que chega a aproximadamente 5% do total. O restante da área é ocupado por proprietários particulares que não fazem parte do quilombo. Nessa área ocupada pelos proprietários particulares, a maior parte dos terrenos é utilizada para cultivo de *pinus*, eucalipto e soja, havendo também áreas de pastagem e fragmentos de mata. As moradias ocupam pequenas áreas, em número reduzido.

Na prática, o que os moradores de Água Morna entendem ter mudado é que com o certificado de autodefinição emitido pela FCP e os trabalhos realizados pelo INCRA, não há risco de perderem as terras para os proprietários do entorno – como vinha acontecendo historicamente. Todavia, não têm expectativa de recuperar as terras espoliadas. Outrossim, mencionam que agora há uma harmonia na convivência com os proprietários vizinhos, que não querem que mude; rememtem ao processo de identificação e demarcação em que houver conflitos com os vizinhos. Além disso, conseguem acessar os programas sociais e se sentem valorizados enquanto quilombolas.

No que diz respeito a Guajuvira, Cofré (2010), a partir de sua participação na equipe que elaborou o estudo antropológico que faria parte Relatório Técnico de Identificação e Delimitação da Comunidade Guajuvira, em 2007, propôs uma divisão do espaço da comunidade em quatro áreas. Conforme sua proposição, essa configuração seria, em parte, uma ressonância da dinâmica de heranças e vendas de terras entre os moradores locais e entre os locais e os “de fora”. Assim, essas quatro áreas seriam: Mato Bom, Guajuvira, Capinzal e Serra. Essas denominações dão pistas sobre a configuração de cada uma das áreas à época da referida pesquisa, em 2007. Sendo assim, em Mato Bom moram os descendentes que adquiriram as terras dos demais herdeiros, e que hoje possuem terrenos maiores e em melhores condições socioeconômicas. Guajuvira, por sua vez, é o centro da comunidade, onde estão estabelecidos os descendentes diretos de Rita dos Impossíveis, alguns dos quais mantêm as terras herdadas até a atualidade. É também nessa área que estão edificadas a igreja e o espaço de socialização, onde acontecem as festas e reuniões. Já na área de Capinzal – ainda segundo Cofré (2010) – é onde os moradores possuem apenas o pedaço de terreno de suas casas, não havendo, portanto, espaço para plantações, o que faz com que procurem trabalho assalariado fora da comunidade. Por fim, a Serra é o local mais afastado, embora suas condições socioeconômicas sejam similares às dos moradores de Capinzal e Guajuvira.

Na pesquisa de campo realizadas em outubro de 2020, não houve menção, por parte dos moradores, à denominação da área de Capinzal, da mesma forma que a Serra foi mencionada como uma referência topográfica, e não toponímica. A principal divisão explícita feita pelos moradores referiu-se a Guajuvira e Mato Bom. Contudo, a partir da leitura de Cofré (2010), a equipe observou que essa divisão ainda se sustenta, ao menos no sentido da organização social e territorial – assim, o caso de não haver menção explícita a tal divisão pode ser ocasionada pelo direcionamento da pesquisa, cuja abordagem não aprofundou essa configuração.

Uma questão relevante em relação a essa organização socioespacial diz respeito aos moradores da localidade de Mato Bom. Tanto em Cofré (2010) quanto no mapa do território apresentado para a equipe pelo sr. Inácio, os moradores de Mato Bom aparecem como membros da comunidade. Contudo, no levantamento de campo realizado por nossa equipe, os pesquisadores entraram em contato com todos os moradores dessa área, mas somente duas famílias disseram se considerar quilombolas (sendo que em uma delas o entrevistado inicialmente apresentou dúvidas quanto à atribuição). Nota-se, portanto, que passados mais de 10 anos das pesquisas realizadas com o fim de identificação e delimitação, algumas famílias, talvez por não observarem benefícios, talvez por outras configurações históricas, políticas, culturais e sociais, optam por se desvincular da denominação de quilombolas. Tal movimentação é reflexo do próprio movimento de reconhecimento e formação de demandas por parte dos moradores. Conforme uma das pessoas com a qual a equipe entrou em contato em Mato Bom, “*aqui não é quilombo, quilombo é só lá na Guajuvira*”. Neste sentido aponta-se uma complexa relação entre os remanescentes quilombolas e os de fora, em que se dão as relações trabalhistas dentre outras, e cria-se uma resistência a identificação enquanto quilombos, como também aponta Mello (2012).

## Considerações finais

Vimos que as narrativas são distintas, bem como os objetivos e aspirações das duas comunidades. Por isso, nossa questão central diz respeito a como elas mobilizam a categoria jurídica “remanescentes das comunidades dos quilombos” e de que maneira se identificam com ele – que em ambos os casos se inicia com a presença do GTCM, que lhes apresenta o conceito e as políticas sociais. As duas comunidades têm uma relação bastante pragmática com a categoria. Tomando a análise de Melucci (2001) como referência, trata-se da ação coletiva voltada para a ação presente, para os problemas presentes. A questão da terra é central, pois independente da forma da relação com a terra, trata-se de um meio de subsistência importante. Assim, tem-se, por um lado, uma forte motivação para a identificação e mobilização da categoria jurídica, para acesso aos direitos. Por outro lado, a categoria jurídica mexe em um tema tabu para as comunidades. Em ambas, a questão da escravidão está bastante presente, mas se manifesta de formas diferentes. Assim como aponta Vieira (2015), embora entendam a categoria jurídica, buscam tornar a categoria remanescente quilombola algo praticável em seu cotidiano, acrescentando novos sentidos.

Em Água Morna, nota-se uma estratégia de coesão que é a do casamento entre parentes. Isso, somado à pequena porção de terras, fez com que aqueles que ali habitam se constituam como uma comunidade coesa e unida, como estratégia de proteção. Talvez por isso a maneira como Água Morna constitui sua identificação enquanto CRQ guarda bastante relação com os antepassados escravizados e a valorização da trajetória em busca de novas terras onde a família pôde se estabelecer. A narrativa de sua trajetória histórica, ainda, é repleta de argumentos sacralizadores, que conferem à memória coletiva essa emotividade valorizadora do passado de luta e de muita fé. Fé que permeia também as narrativas sobre os momentos de espoliação. A maneira como parece lidarem com a dor histórica que herdaram do roubo de suas terras conquistadas com tanto trabalho após gerações de sofrimento enquanto escravizados, passa pela fé de que um dia serão recompensados, e pela justificação de que não tiveram culpa; que a má-fé foi por parte

dos agentes externos. Tudo isso conforma uma identificação forte e de valorização do seu modo de viver, que buscam passar para as gerações seguintes.

De maneira diferente, Guajuvira possui uma trajetória de fragmentação bastante destacada pelos moradores. Seu Inácio, líder comunitário, por exemplo, é descendente direto do casal ancestral, mas morou durante décadas em cidades maiores no estado do Paraná. Ele relata que as terras foram sendo vendidas para “os de fora” e que o território da família foi reduzindo, não deixando outra alternativa aos descendentes que não fosse sair de lá, pois não havia terra para todos plantarem. Nesse processo de fragmentação, a conexão com a memória do casal formador foi se esvanecendo e a maneira de lidar com o passado relacionado à escravidão foi suprimir ou atenuar esse aspecto da narrativa de constituição da comunidade. A sacralidade, nesse caso, volta-se para a valorização de um elemento cultural reconhecido entre os moradores e os “de fora”, ou seja, sua habilidade para realizar as rodas de São Gonçalo.

Com relação às espoliações, também as tratam de maneira difusa. Quando relatam os “maus negócios”, justificam dizendo que aconteceu porque a pessoa não sabia ler. Nessa justificativa, parece haver uma tendência em atenuar o passado traumático, como uma estratégia de viver com lembranças menos doloridas. Isso, com efeito, faz com que a identificação com a categoria quilombola seja mais difícil nessa comunidade, pois traz consigo lembranças que parecem querer esquecer. Ambas, no entanto, embora diferentes, esbarram nas mesmas barreiras impostas pela sociedade racista em que vivemos. Demonstram, assim, receio de se contrapor aos “proprietários” locais, tanto por não terem tido acesso à educação formal quanto por suas condições financeiras não permitir a disponibilização de assessoria jurídica adequada. Além disso, a manutenção de uma boa relação com os moradores e proprietários do entorno torna-se importante pois alguns deles também são os empregadores de moradores das comunidades. A conjuntura, portanto, onde se sentem sozinhos para a luta, limita suas ações e por vezes a relação mais evidente com sua identidade.

*Recebido em 1 de maio de 2021.*

*Aprovado em 30 de agosto de 2021.*

## Referências

- ARRUTI, J. M. *Relatório Técnico-Científico sobre os Remanescentes da Comunidade de Quilombo de Cangume, município de Itaóca/SP*. São Paulo: ITESP, 2003.
- ARRUTI, J. M. “Quilombos”. In: PINHO, O. (Org.). *Raça: Perspectivas Antropológicas*. Brasília/São Paulo/Salvador: ABA/Ed. Unicamp/EDUFBA, 2008.
- ARRUTI, J. M. Conceitos, normas e números: uma introdução à educação escolar quilombola. *Revista Contemporânea de Educação*, 12 (23): 107-142, 2017.
- AURAS, A. *A Guerra do Contestado: a organização da irmandade cabocla*. 2ª ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 1995.
- BARTH, F. “Grupos étnicos e suas fronteiras”. In: POUTIGNAT, P; STREIFF-FERNART, J. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1998. pp. 185-227.
- BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm)>. Acesso em: 10 nov. 2020.
- BRASIL. Presidência da República. Casa Civil. *Decreto 4.887, de 20 de novembro de 2003*. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/2003/d4887.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm)>. Acesso em: 10 nov. 2020.
- BRASIL. Presidência da República. *Decreto nº 6.261, de 20 de novembro de 2007*. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2007/decreto/d6261.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2007/decreto/d6261.htm)>. Acesso em: 10 nov. 2020.
- COFRÉ, I. A. R. *Desafios do reconhecimento da diferença: análise de dois processos de etnogênese de comunidades quilombolas no Paraná*. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.
- ESPAÇO GESTÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL. *Estudo do componente quilombola e projeto básico ambiental quilombola da CGH Curiúva I, município de Curiúva/PR*. Tubarão/SC: Espaço Gestão do Patrimônio Cultural, 2021.
- FCP, Fundação Cultural Palmares. *Instrução Normativa nº 1, de 31 de outubro de 2018*. Disponível em: <[https://www.in.gov.br/materia/-/asset\\_publisher/KujrwoTZC2Mb/content/id/49477935/doi-2018-11-09-instrucao-normativa-n-1-de-31-de-outubro-de-2018-49477733](https://www.in.gov.br/materia/-/asset_publisher/KujrwoTZC2Mb/content/id/49477935/doi-2018-11-09-instrucao-normativa-n-1-de-31-de-outubro-de-2018-49477733)>. Acesso em: 30 abr. 2021.
- GTCM, Grupo de Trabalho Clóvis Moura. *Terra e cidadania: terras e territórios quilombolas*. Curitiba: ITCG, 2008.
- GTCM, Grupo de Trabalho Clóvis Moura. *Relatório do Grupo de Trabalho Clóvis Moura (2005-2010)*. Complementar ao Relatório Publicado - 2005 / 2008. Curitiba: GTCM, 2010.
- HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Centauro, 2003.
- HARTUNG, Miriam F. “Parentesco, Casamento e Terra em um grupo rural de negros em Santa Catarina”. In: LEITE, Ilka Boaventura (org.). *Negros no Sul do Brasil. Invisibilidade e Territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996. pp. 105-130.
- INCRA, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. *Relatório Técnico de Identificação e Delimitação do Território da Comunidade Quilombola de Água Morna - Curiúva/PR*. Curitiba/PR, 2011.



- LE GOFF, J. *História e memória*. 7. ed. Campinas/SP: Editora da Unicamp, 2013.
- MACHADO, P. P. *Um estudo sobre as origens sociais e a formação política das lideranças sertanejas, 1912-1916*. Tese (Doutorado em História) – Departamento de História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2001.
- MACHADO, P. P. “O Profeta João Maria e as concentrações camponesas no Brasil meridional (1848-1942)”. In: *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História*. São Paulo: ANPUH Brasil - Associação Nacional de História, 2013. v. 1. pp. 235-253.
- MAMIGONIAN, B. G. *Africanos livres: a abolição do tráfico de escravos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- MELLO, Marcelo Moura. *Reminiscências dos Quilombos. Territórios da memória em uma comunidade negra rural*. São Paulo: Ed. Terceiro Nome, 2012.
- MELUCCI, A. Um objetivo para os movimentos sociais? *Lua Nova*, 17 (1): 49-66, 1989.
- MELUCCI, A. *A invenção do presente*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- MOURA, C. *Quilombos: resistência ao escravismo*. São Paulo, Editora Ática, 1987.
- NASCIMENTO, A. *O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- POLLAK, M. Memória, esquecimento, silêncio. *Estudos Históricos*, 2 (3): 3-15, 1989.
- PORTO, P.; KAISS, C.; COFRÉ, I. Sobre solo sagrado: identidade quilombola e catolicismo na comunidade de Água Morna (Curiúva, PR). *Religião e Sociedade*, 32 (1): 39-70, 2012.
- RUBERT, Rosane Aparecida. Comunidades Remanescentes de Quilombos: Alguns Desafios ao Olhar Antropológico. *Revista Cadernos do Lepaarq*, 4 (7/8): 37-60, 2007.
- SAMPECK, K.; FERREIRA, L. M. Delineando a arqueologia afro-latino-americana. *Vestígios - Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica*, 14 (1): 141-168, 2020.
- VIEIRA, Suzane de Alencar. *Resistência e Pirraça na Malhada. Cosmopolíticas Quilombolas no Alto Sertão de Caetité*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional, 2015.

# ACENO

REVISTA DE ANTROPOLOGIA DO CENTRO-OESTE  
ISSN: 2358-5587

*A Aceno - Revista de Antropologia do Centro-Oeste  
recebe o ano inteiro, em*

**FLUXO CONTÍNUO,  
artigos livres,  
resenhas,  
ensaios fotográficos,  
dossiês (propostas).**

*Interessados na submissão de trabalhos e  
também em atuar como*

**pareceristas**

*podem realizar seus cadastros em*

*<https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno>*

ACENO, 8 (17): 129-146, maio a agosto de 2021. ISSN: 2358-5587  
Dossiê Temático: Retomadas e re-existências indígenas, negras e quilombolas