



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA  
MESTRADO EM SOCIOLOGIA E ANTROPOLOGIA

GILBERTO TEIXEIRA LIMA

**MIGRAÇÃO QUILOMBOLA NA TRANSAMAZÔNICA:** um caso no município de Novo  
Repartimento (PA)

BELÉM – PA

2025

GILBERTO TEIXEIRA LIMA

**MIGRAÇÃO QUILOMBOLA NA TRANSAMAZÔNICA: um caso no município de Novo Repartimento (PA)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Sociologia e Antropologia – PPGSA da Universidade Federal do Pará – UFPA, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Sociologia e Antropologia, com concentração em Antropologia.

Orientador: Doutor Rodrigo Corrêa Diniz Peixoto

BELÉM – PA

2025

GILBERTO TEIXEIRA LIMA

**MIGRAÇÃO QUILOMBOLA NA TRANSAMAZÔNICA: um caso no município de Novo Repartimento (PA)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Sociologia e Antropologia – PPGSA da Universidade Federal do Pará – UFPA, como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Sociologia e Antropologia, com concentração em Antropologia.

Orientador: Doutor Rodrigo Corrêa Diniz Peixoto.

Data: \_\_\_\_\_/\_\_\_\_\_/\_\_\_\_\_

Conceito: \_\_\_\_\_

**Banca Examinadora**

---

Prof. Doutor Rodrigo Corrêa Diniz Peixoto (PPGSA/UFPA)  
Orientador

---

Profa. Doutora Maria do Socorro Rayol Amoras (PPGSS/UFPA)  
Examinadora Externa

---

Profa. Doutora Mônica Prates Conrado (PPGSA/UFPA)  
Examinador Interno

---

Prof. Profa. Dra. Mariateresa Muraca (PPGED/UFPA) Avaliadora  
Externa – Suplente

---

Prof. Dr. Manoel R. de Moraes (PPGSA/UFPA) Avaliador  
Interno - Suplente

## AGRADECIMENTOS

À força dos ancestrais;

Aos mais velhos e aos mais novos;

Aos guias que me protegem.

Nesta jornada de conhecimento e descobertas, dedico meus sinceros agradecimentos a todos que me acompanharam, tornando possível a realização deste sonho.

Primeiramente, agradeço ao Criador e meus guias espirituais, e aos mais velhos fonte de toda sabedoria e inspiração, que iluminou meu caminho e fortaleceu meu coração.

Agradeço a quem foi a primeira pessoa a pegar na minha mão em minha vida estudantil como a sensibilidade pedagógica negra a Querida professora Cipriana. Esse relato merece todo agradecimento pois quando iniciei minha vida estudantil primária fui reprovado por quatro anos seguidos durante a primeira série primária, fruto do Racismo estrutural, o que só vim entender na minha vida acadêmica o porquê de tantas reprovações. Foi quando surge a professora Cipriana uma mulher preta foi minha professora e que me deu carinho e atenção. Resumo da obra depois desse encontro nunca repeti em minha vida estudantil. Juro que foi minha salvação esse encontro. Talvez não tivesse chegado ao mestrado.

Agradeço ao meu professor e orientador, Dr. Rodrigo Peixoto, não apenas pela constante orientação nesta pesquisa, mas principalmente pela sua amizade e disponibilidade em acompanhar-me nesta jornada.

Dirijo minha eterna gratidão aos meus pais (*in memoriam*), Herodith Lima (dona Didi) e ao meu pai Manoel Lima que foram meu alicerce e refúgio, que me encorajaram a seguir em frente em minha vida mesmo nos momentos mais desafiadores e incertos. Minha gratidão não se limita à vida que me proporcionaram, mas se estende às formas como inculcaram em mim todos os valores éticos que consideram importantes, moldando-me não só como pessoa que sou hoje, mas como ser humano.

Aos meus irmãos, em vida Raimundo Lima, Safira Lima, Regina Lima, Cristina Lima, Junior Lima, Julia Kássia Lima e especialmente a Herondina Lima que me apoiaram com seus cuidados e orientações bem como também agradecer, *in memoriam* João Lima, Jorge Lima e Luís Carlos Lima e Sonia Lima creio que essas duas últimas estrelinhas ainda estão lá de cima a me guiar como sempre fizeram...

Envio um abraço caloroso às minhas amigas e amigos: André Cardoso, Michel Cristian, André Macedo, Elizete Veiga, Edinaldo Cruz, Wilson Junior e a Nazaré Oliveira

(Nazaré pito). A confiança de vocês em mim e na minha capacidade é algo que valorizo muito. Amigas e amigos, por vezes, questiono-me como poderei retribuir todo o esforço, carinho e dedicação que me dão.

A todos que de alguma forma contribuíram para a concretização desta etapa, minha eterna gratidão e reconhecimento. Que este caminhar na escrita seja uma pequena semente, plantada com amor e cuidado a florescer em novos horizontes de conhecimento. Que este trabalho seja um eco das vozes ancestrais, inspirando a preservação de nossas tradições e a construção de um futuro mais justo e sustentável.

Agradeço também grupos de pesquisa Grupo de Estudos, Sociedade, Cultura e Educação - GESCED e o AWASURARA: Quilombolas e indígenas nos territórios e na universidade.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia – PPGSA/UFGA pelo apoio e resiliência especialmente a professora Telma Amaral que me acolheu no momento mais difícil de perda de vidas na minha família e no momento que foi abandonado pela orientadora e também as colegas (Alaíse, Mônica e outros) que estiveram comigo na pesquisa da dissertação de mestrado e foram muito generosas com minhas inseguranças. Obrigado!

Enfim, agradeço a Herondina Lima, esta que é a minha maior incentivadora nos estudos, irmã guerreira. Continuo empenhado em fazer acontecer e dando meu melhor, pois, ao meu lado tenho você, a melhor pessoa desse mundo. Obrigado e estamos juntos até depois do fim!

Por último, mas não menos importante, expresso minha eterna gratidão aos do programa PPGSA e especialmente aos professores da banca, tanto pelas orientações, quanto por não virarem as costas para os desafios que enfrento como um pesquisador negro, ativista social e periférico.

## RESUMO

Esta dissertação aborda o fenômeno da migração quilombola na região da Rodovia Transamazônica, com ênfase no município de Novo Repartimento (PA), a partir de uma perspectiva antropológica. O estudo investiga como os deslocamentos de comunidades quilombolas, motivados por pressões econômicas, conflitos territoriais e transformações socioambientais articulam-se a práticas de resistência cultural e reconstrução identitária. A partir de um estudo de caso etnográfico, com base em entrevistas, observação participante e análise de narrativas orais, analisa-se como o processo migratório é ressignificado pelos sujeitos quilombolas, que recriam territórios simbólicos e comunitários em novos espaços. O conceito de quilombismo é mobilizado não apenas como herança histórica, mas como prática viva de organização coletiva, memória ancestral e enfrentamento às dinâmicas de marginalização. A pesquisa revela que, mesmo em contextos de deslocamento, os quilombolas reafirmam suas cosmologias, redes de solidariedade e formas próprias de viver e habitar, contribuindo para um entendimento mais amplo da territorialidade negra na Amazônia contemporânea. Diante disso, este estudo, conclusivamente, reconhece o processo de manutenção e reconstrução e da identidade quilombola em um espaço urbano.

**Palavras-chave:** Migração; Identidade quilombola; Quilombismo.

## **ABSTRACT**

Dissertation addresses the phenomenon of quilombola migration in the Trans-Amazonian Highway region, with an emphasis on the municipality of Novo Repartimento (PA), from an anthropological perspective. The study investigates how the displacements of quilombola communities, motivated by economic pressures, territorial conflicts and socio-environmental transformations, are linked to practices of cultural resistance and identity reconstruction. Based on an ethnographic case study, based on interviews, participant observation and analysis of oral narratives, the study analyzes how the migration process is reinterpreted by quilombola individuals, who recreate symbolic and community territories in new spaces. The concept of quilombismo is mobilized not only as a historical heritage, but as This a living practice of collective organization, ancestral memory and confrontation of marginalization dynamics. The research reveals that, even in contexts of displacement, quilombolas reaffirm their cosmologies, solidarity networks and their own ways of living and inhabiting, contributing to a broader understanding of black territoriality in contemporary Amazonia. In view of this, this study conclusively recognizes the process of maintenance and reconstruction of quilombola identity in an urban space.

**Keywords:** Migration; Quilombola identity; Quilombismo.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

|  |    |
|--|----|
| <b>Figura 1</b> — Capitania do Grão-Pará .....   | 28 |
| <b>Figura 2</b> — Localização da comunidade de Umarizal Beira, Baião, Pará .....   | 43 |
| <b>Figura 3</b> — Imagens de satélite das localizações do Município de Baião e da Comunidade Quilombola de Umarizal..... | 45 |
| <b>Figura 4</b> — Imagens de satélite da Comunidade de Umarizal.....   | 45 |
| <b>Figura 5</b> — Vila de Umarizal, comunidade quilombola, às margens do Rio Tocantins .....                             | 46 |
| <b>Figura 6</b> — Entrada para o Quilombo de Umarizal .....  | 49 |
| <b>Figura 7</b> — BR-422 em período chuvoso .....  | 50 |
| <b>Figura 8</b> — Percurso entre Umarizal e Novo Repartimento, percorrido pela BR-422.....                               | 54 |
| <b>Figura 9</b> — Localização do Município de Novo Repartimento .....  | 54 |
| <b>Figura 10</b> — Divulgação do 5º Encontro dos Baionenses .....  | 59 |
| <b>Figura 11</b> — Divulgação de atividades artísticas em um Encontro do Baionenses .....                                | 60 |
| <b>Figura 12</b> — Participantes do VIII Encontro dos Baionenses.....  | 60 |
| <b>Figura 13</b> — VIII Participante do Encontro dos Baionenses .....  | 62 |
| <b>Figura 14</b> — Participantes do VIII Encontro dos Baionenses.....  | 62 |
| <b>Figura 15</b> — Uma rua no bairro de Aparecida.....   | 63 |
| <b>Figura 16</b> — Uma rua no bairro de Aparecida.....   | 64 |
| <b>Figura 17</b> — "Essa rua não é nossa" .....  | 65 |
| <b>Figura 18</b> — Professora Nilda .....  | 68 |
| <b>Figura 19</b> — Professora Neriane.....   | 70 |
| <b>Figura 20</b> — Professor Marciano.....   | 72 |
| <b>Figura 21</b> — Professor Everaldo.....   | 74 |
| <b>Figura 22</b> — Sede do SINTEPP Novo Repartimento .....   | 77 |
| <b>Figura 23</b> — Estefânia Rodrigues .....   | 78 |
| <b>Figura 24</b> — Estefânia Rodrigues.....  | 79 |

## SUMÁRIO

|  |           |
|--|-----------|
| <b>1. INTRODUÇÃO .....</b>   | <b>10</b> |
| <b>2. MIGRAÇÃO E URBANIZAÇÃO NA AMAZÔNIA: UMA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA.....</b>   | <b>17</b> |
| <b>3. O PROCESSO DE COLONIZAÇÃO DO MUNICÍPIO DE NOVO REPARTIMENTO .....</b>  | <b>23</b> |
| 3.1 A migração negra na Amazônia.....  | 25        |
| 3.2 A presença da população negra na Amazônia .....  | 27        |
| 3.3 O quilombismo: um conceito de resistência e identidade.....  | 32        |
| 3.4 História e formação das comunidades quilombolas.....   | 32        |
| 3.5 Quilombismo na contemporaneidade .....   | 33        |
| 3.6 Contribuições do quilombismo .....   | 34        |
| 3.7 A centralidade do quilombo no pensamento de Beatriz Nascimento: reflexões a partir de “Eu sou atlântica” .....                     | 34        |
| <b>4. PERCURSO METODOLÓGICO.....</b>   | <b>36</b> |
| 4.1 As trilhas para a pesquisa.....  | 36        |
| 4.2 Abordagem do estudo .....  | 37        |
| 4.3 Seleção dos sujeitos da pesquisa.....  | 40        |
| 4.4 Roteiro de entrevista .....  | 42        |
| <b>5. ENTRE O QUILOMBO, A TRANSAMAZÔNICA E NOVO REPARTIMENTO</b>   | <b>42</b> |
| 5.1 Formação da comunidade quilombola do Umarizal .....  | 42        |
| 5.2 O deslocamento diaspórico na Transamazônica .....  | 48        |
| 5.3 Relato etnográfico: das terras de Baião ao quilombo urbano de Novo Repartimento.....   | 52        |
| 5.4 Novo Repartimento: o cenário da pesquisa — O “Porto Seguro” .....  | 54        |
| <b>6. TENSÕES E SOCIALIDADES EM TERRITÓRIOS DO NOVO REPARTIMENTO .....</b>   | <b>56</b> |
| 6.1 Identidade .....   | 56        |
| 6.2 “A cidade não vai apagar isso”: identidade e resistência no espaço urbano.....   | 58        |
| 6.3 Os Encontros dos Baionenses como forma de aquilombamento e resistência .....   | 59        |
| <b>7. ETNOGRAFIA DO BAIRRO DE APARECIDA, NOVO REPARTIMENTO (PA): IDENTIDADE QUILOMBOLA E RACISMO AMBIENTAL EM CONTEXTO URBANO.....</b> | <b>63</b> |
| 7.1 Metodologia etnográfica .....  | 64        |
| 7.2 Contextualização histórica e territorial .....   | 64        |
| 7.3 Racismo ambiental e urbanização periférica .....   | 65        |
| 7.4 Identidade quilombola em contexto urbano.....  | 67        |
| 7.5 Depoimentos e vozes do território .....  | 67        |
| 7.6 Territorialidade tensões e resistência .....   | 83        |
| <b>8. FORMAS DE DEVOLUTIVA DE CONHECIMENTOS PRODUZIDOS PARA A COMUNIDADE: CONTRIBUIÇÕES PARA SUA MEMÓRIA E IDENTIDADE ..</b>           | <b>87</b> |
| <b>9. CONSIDERAÇÕES FINAIS E PROPOSTAS DE POLÍTICAS PÚBLICAS.....</b>  | <b>89</b> |
| <b>REFERÊNCIAS.....</b>  | <b>92</b> |

|   |            |
|---|------------|
| <b>APÊNDICE A — ROTEIRO DE ENTREVISTAS.....</b>                                     | <b>103</b> |
| <b>APÊNDICE B — TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO —<br/>TCLE .....</b>     | <b>106</b> |
| <b>APÊNDICE C — TERMO DE CONSENTIMENTO PARA USO DE IMAGEM,<br/>NOME E VOZ .....</b> | <b>109</b> |

## 1. INTRODUÇÃO

A motivação desta pesquisa está intrinsecamente relacionada ao meu pertencimento e à minha identidade étnico-racial. Aponto essa motivação em função de afirmar minha origem negra, a ancestralidade negra e a descendência de povos africanos que foram escravizados no Brasil. Estes são os fatores que despertam minha vontade de conhecimento e embasam meu caminhar, tanto na vida pessoal quanto acadêmica.

Em 1888, ano da abolição da escravatura no Brasil, nasceu minha avó paterna e, em 1920, nasceu meu pai, em Melgaço, município paraense localizado no arquipélago do Marajó. Nessa região se concentra uma expressiva quantidade de comunidades quilombolas. Esses quilombolas desenvolvem suas formas de existência e resistência na região por meio de conhecimentos e modos de ser transmitidos por seus ancestrais, de geração em geração, assim construindo e fortalecendo suas identidades étnicas (Almeida, 2006).

Nas comunidades quilombolas afro-amazônicas, como a de Umarizal, a ancestralidade é mais do que herança, é um princípio de vida que organiza o saber, o ser e o poder. Tradicionalmente, os mais velhos são reconhecidos como guardiões dos saberes, transmissores das práticas culturais, da memória coletiva e das formas de resistência.

No entanto, nas últimas décadas, tem se tornado evidente que os mais jovens também são protagonistas na construção e na transmissão desses saberes. A juventude quilombola, por meio de suas vivências contemporâneas, tecnologias e novas formas de expressão, tem contribuído significativamente para manter viva – e em constante transformação – a identidade de seu povo, tendo sua atuação reconhecida em diretrizes nacionais de educação (Brasil, 2012).

A troca de saberes entre gerações não se dá mais em um único sentido. Jovens quilombolas têm usado a internet, a música, a arte e a educação formal como ferramentas para reafirmar valores tradicionais e, ao mesmo tempo, reinterpretá-los (Souza; Silva; Costa, 2021). Eles também ensinam os mais velhos a usar o celular, a registrar memórias em vídeo, a acessar políticas públicas e a dialogar com o mundo fora da comunidade, garantindo que os saberes ancestrais não apenas sobrevivam, mas se atualizem (Medeiros; Siqueira; Tecchio, 2022).

Assim, o saber tradicional deixa de ser estático e passa a ser um campo de disputa, negociação e renovação constante. Ser quilombola em Umarizal, portanto, não é o mesmo hoje como foi no passado. O ser está em constante reinvenção. Tradicionalmente associado à vida na roça, aos rituais, ao trabalho coletivo e ao respeito aos mais velhos, hoje também

engloba a militância política, a atuação em espaços urbanos, a presença nas universidades e a articulação com outras comunidades tradicionais (Medeiros; Siqueira; Tecchio, 2022). Jovens quilombolas reivindicam o direito de se expressar por meio de grafite, rap, redes sociais e outros meios, reinterpretando-os sem abandonar suas raízes ancestrais (Brasil, 2012). Essa expansão do “ser quilombola” implica também uma ressignificação do poder, que passa a ser compartilhado entre gerações, não apenas como autoridade, mas como potência de transformação.

A ancestralidade afro-amazônica não é uma âncora que prende ao passado, mas uma raiz que permite crescer em todas as direções. Ao compreender que saber, ser e poder são dimensões interdependentes, a comunidade quilombola de Umarizal mostra que tradição e mudança não são opostas, mas complementares. Assim, a juventude, ao invés de romper com o legado, torna-se parte essencial da sua continuidade.

A ancestralidade afro-amazônica SABER, SER, PODER / SABER TRADICIONAL foi um elemento determinante para a decisão de contar e entender a história do meu povo na vida acadêmica, bem como para buscar a militância no movimento negro. Nessa trajetória, passei a compreender melhor minhas raízes étnicas, as práticas culturais desenvolvidas e as experiências vivenciadas no movimento negro, bem como as vivências como pesquisador sobre a temática étnico-racial.

Em 1989, quando fui aprovado para o curso de Ciências Sociais na Universidade Federal do Pará (UFPA), um dos meus primeiros projetos de pesquisa procurava identificar a presença de professores negros universitários na referida instituição. Nesse momento, esbarrei na resistência da academia em analisar e validar produções etnográficas que criticam sua praxe, conforme apontado por Grada Kilomba em seu livro *Memórias da plantaço: episódios de racismo cotidiano*, foi publicado originalmente em 2008 e chegou ao Brasil em 2019 pela Editora Cobogó. Nesta obra, a autora produz um “study up”, um tipo de investigação em que “pesquisadoras (es) investigam membros de seu próprio grupo social, ou pessoas de status similares, como forma de retificar a reprodução constante do status quo dentro da produção de conhecimento” (Kilomba, 2019, p. 83).

No meu trabalho de conclusão de curso, intitulado “Homicídios no Pará de 1996 a 2006: um desafio para os direitos humanos”, voltei-me novamente a uma investigação dentro do meu grupo social, com o objetivo de analisar o percentual de homicídios praticados contra a população negra. Essa pesquisa era alimentada pelos jornais impressos da época, os quais constituíam um banco de dados primário, mas tinham a limitação de não nos fornecer informações exatas e atualizadas para catalogar os homicídios praticados contra negros.

Em 2008, ao iniciar um curso de especialização sobre a Lei n.º 10.639/2003 (Brasil, 2003a), desenvolvi um trabalho no qual analisei as relações de sociabilidade da juventude negra na chamada “Rua dos Pretos”, no bairro da Terra Firme, na cidade de Belém. Nessa localidade, as práticas de sociabilidade dos jovens negros estão intimamente ligadas à musicalidade do reggae e convergem em processos de construção da identidade e da resistência negra, a partir da afirmação de sua cultura e contra o racismo.

Nos trabalhos desenvolvidos, percebi que, ao longo da história, as populações negras sempre estiveram instaladas em espaços e situações de vulnerabilidade social impostas pelos grupos dominantes (Junior, 2019). As múltiplas formas de resistência das populações negras na Amazônia se desenvolvem nos seus territórios, nas culturas e fundamentalmente nas lutas sociais.

As populações negras na Amazônia, tanto em áreas rurais quanto urbanas, estão historicamente inseridas em contextos de vulnerabilidade social. Essa condição é imposta por estruturas de poder dominantes que marginalizam seus modos de vida e limitam o acesso a direitos fundamentais. Junior (2019, p. 37) afirma que essas comunidades “sempre estiveram instaladas em espaços e situações de vulnerabilidade social impostas pelos grupos dominantes”, o que evidencia um processo histórico de exclusão. No entanto, mesmo diante dessas adversidades, essas populações constroem e sustentam diversas formas de resistência, que se expressam na luta por território, na valorização cultural, na espiritualidade e na organização política.

No contexto rural amazônico, comunidades quilombolas se destacam como símbolos de resistência histórica e contemporânea. A defesa de seus territórios tradicionais não é apenas uma reivindicação material, mas uma afirmação identitária e cultural. Segundo Arruti (2006a, p.124), o reconhecimento oficial dessas comunidades “representa uma das formas mais concretas de enfrentamento ao racismo estrutural no Brasil”. A luta pela titulação de terras, o manejo tradicional dos recursos naturais e a transmissão de saberes ancestrais constituem práticas de resistência frente à expansão do agronegócio, do garimpo e de grandes projetos de infraestrutura.

Nas zonas urbanas, as formas de resistência assumem outras expressões, muitas vezes marcadas por ações coletivas em espaços periféricos. Movimentos sociais, coletivos culturais, grupos de juventude e organizações negras atuam em prol da visibilidade e valorização das identidades negras. Almeida (2019, p.78) observa que “a produção cultural negra nas periferias urbanas da Amazônia tensiona as narrativas coloniais e institui espaços de criação e luta”. Essas ações abarcam desde o hip hop, reggae até a educação antirracista,

passando pela ocupação de espaços públicos com arte, dança e literatura afro-brasileira.

Outro elemento central na resistência das populações negras amazônicas é a espiritualidade. As religiões de matriz africana e afro-indígena, como o tambor de mina, a pajelança negra e o candomblé, têm papel essencial na coesão comunitária e na preservação de saberes ancestrais. Para Munanga (2019, p. 45), “a espiritualidade negra é um dos pilares de resistência à dominação cultural eurocêntrica”. Ao reafirmar esses valores espirituais, as comunidades resistem ao processo de invisibilização e estigmatização promovido por discursos coloniais e cristãos hegemônicos.

Dessa forma, as populações negras da Amazônia, longe de serem passivas diante das estruturas de opressão, protagonizam diversas estratégias de resistência que articulam território, cultura, espiritualidade e política. Reconhecer essas práticas e assegurar seus direitos é um passo fundamental para a construção de uma Amazônia plural, justa e democrática, onde a presença negra seja não apenas reconhecida, mas valorizada como parte integrante da formação social e cultural da região.

Especificamente no que se refere aos bairros negros e a locais como a Rua dos Pretos, notei que eles são produzidos pela forma como esses indivíduos têm sido segregados nas cidades e que essa segregação socioespacial é produto e expressão do racismo estrutural. Nestes locais, a educação e a expressão cultural são vistas como alternativas para a união dos negros, inclusive como forma de enfrentar as vulnerabilidades sociais que os cercam.

Nesse contexto, a questão do quilombo urbano emergiu entre meus interesses de pesquisa como uma via para a compreensão das dinâmicas identitárias e trocas culturais próprias da Rua dos Pretos<sup>1</sup> em uma cidade como Belém. Porém, trabalhar com a noção de quilombo urbano se tornou uma grande dificuldade, pois não identificava como poderia recorrer à aplicação dessa categoria no meio acadêmico. O trabalho supracitado visava, acima de tudo, a resgatar o que Abdias do Nascimento (2002) chama de “memória do negro”.

Contudo, a provocação de Assunção (2017) para focalizar a Rua dos Pretos como um quilombo urbano trazia novas perspectivas à própria questão da memória, evidenciando que ela mesma vinha sendo reconstruída no processo de construção da identidade étnica. Esse processo, por sua vez, se concretiza por meio das relações estabelecidas entre as pessoas que compartilhavam a cultura reggae no espaço da Escolinha do Reggae, onde os moradores da localidade se reuniam nos finais de semana, vindo a (re)definir a memória afetiva dos moradores mais antigos.

---

<sup>1</sup> Procurei demonstrar essas relações na produção de um vídeo, intitulado Rua dos Pretos: Unidade na Diversidade, que está disponível no YouTube em: <https://www.youtube.com/watch?v=FSzFmEo9E3U&t=2s>

Em 2010, fui convidado pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA) para ministrar aulas sobre a história do Brasil Imperial para uma turma de graduação em História, no município de Baião. Ali, tive a oportunidade de conhecer alguns alunos, moradores do quilombo de Umarizal, que me convidaram para conhecer o quilombo. Convite aceito, passei a estabelecer relações com eles e a perceber que essa comunidade vinha, há décadas, desenvolvendo processos de resistência para manter seus modos de viver em seu território.

Em 2012, passei a fazer parte de quadro de professores do Sistema Modular de Ensino (Some) da Secretaria Estadual de Educação (SEDUC) e fui deslocado para trabalhar na região Sudeste do estado, mais especificamente na região do Lago de Tucuruí, que abrange os municípios de Goianésia do Pará, Breu Branco, Jacundá, Tucuruí e Novo Repartimento. Em 2014, já me considerando conhecedor da região, resolvi fazer o concurso público para professor de Sociologia do ensino fundamental no município, onde estabeleci domicílio.

Morando no município de Novo Repartimento, no Pará, e trabalhando na escola José Cícero da Silva, comecei a perceber a existência de uma comunidade negra estabelecida no bairro de Aparecida deste referido município, e passei a observá-la mais sistematicamente. Logo comecei a investigar: quem era essa população negra? De onde tinham vindo? A primeira resposta encontrada indicou tratar-se de uma população oriunda de áreas quilombolas. Posteriormente, nesta pesquisa, identifiquei que essa população é originária do Quilombo de Umarizal, em Baião, no Pará.

Tais informações foram fundamentais para a escolha do tema de pesquisa, e propus o desenvolvimento do projeto intitulado “Migração Quilombola na Transamazônica: um caso no município de novo repartimento (PA)” ao Programa de Pós-graduação de Sociologia e Antropologia (PPGSA). Sobre o tema, recentemente publiquei um artigo no V Congresso Nacional de Diversidade e Questões Étnico-raciais: Ancestralidade e Resistência Cultural em Tempos de Estado de Exceção, em 2021.

Partindo de tais questões norteadoras, propõe-se como objetivo geral desta pesquisa compreender o processo de construção da identidade étnica na comunidade quilombola de Umarizal, localizada no bairro de Aparecida, no município de Novo Repartimento, com foco nas relações de socialidade, conflitos e acordos que influenciam como um quilombo urbano. Seus objetivos específicos são, com foco no município de Novo Repartimento, tecer considerações sobre:

- a) Analisar a migração interna e urbanização na Amazônia;
- b) Compreender a formação de quilombos urbanos, quilombismo e o desenvolvimento de políticas públicas quilombolas;

- c) Identificar os elementos que reforçam o deslocamento dos quilombolas de Umarizal do território para o centro urbano;
- d) Identificar como a comunidade quilombola que reside no Bairro de Aparecida em Novo Repartimento se articula para manter sua memória e quais os conflitos e os acordos no estabelecimento de suas relações em um espaço urbano.
- e) Tecer formas de devolutiva do conhecimento produzido para a comunidade, no sentido de contribuir para sua memória e identidade.

Entende-se que, por se tratar de uma realidade nova, os estudos nessa área ainda são incipientes, porém necessário se faz nos debruçarmos mais e melhor sobre essa temática, pois, conforme nos mostra a realidade atual, os movimentos migratórios de quilombolas na região da Transamazônica estão apenas começando em processo de construção.

Portanto, ao longo desta dissertação, procurar-se-á traçar a atual condição de um quilombo situado em uma cidade do interior da Amazônia brasileira, enfocando memórias, diásporas, lutas, formas de organização social e política, formas de trabalho, conflitos e relações sociais.

Necessário dizer que o estudo dos quilombos na Amazônia é de extrema importância na atualidade, pois ajuda a reconhecer e preservar a história e a cultura das populações afrodescendentes que habitam essa região (Filgueiras; Silva, 2020). Além disso, é fundamental para o reconhecimento dos direitos dessas comunidades, como a garantia de território, acesso à saúde e educação, e valorização de sua identidade cultural (ISPN, 2025).

O conhecimento sobre os quilombos na Amazônia também contribui para a compreensão da ocupação e utilização do território amazônico ao longo da história, incluindo a resistência das comunidades quilombolas diante das pressões e conflitos fundiários na região (Filgueiras; Silva, 2020). Além disso, o estudo dos quilombos na Amazônia pode contribuir para a promoção do desenvolvimento sustentável e da conservação ambiental, por meio do resgate e valorização dos conhecimentos tradicionais dessas comunidades (CESE, 2024).

A discussão sobre quilombos no espaço urbano é importante por diversas razões. Primeiramente, é fundamental para a visibilidade e valorização das comunidades quilombolas, que muitas vezes são invisibilizadas no contexto urbano (Souza, 2024). A presença e a história dessas comunidades nas cidades contribuem para a diversidade cultural e étnica do ambiente urbano, enriquecendo a identidade e a memória coletiva da sociedade

(Borges; Santana, 2017). Discutir quilombos no espaço urbano permite o reconhecimento dos direitos dessas comunidades, como acesso à moradia digna, transporte, saúde, educação e serviços públicos adequados (Borges; Santana, 2017; Souza, 2024). Muitas comunidades quilombolas estão localizadas em áreas urbanas ou próximas a grandes centros urbanos, enfrentando desafios específicos em relação à sua territorialidade, identidade e inserção social.

A compreensão e valorização dos quilombos no espaço urbano também são importantes para promover a justiça social, combater o racismo, outras formas de discriminação e construir cidades mais inclusivas e igualitárias. É essencial que as políticas públicas e o planejamento urbano levem em consideração a presença e as especificidades das comunidades quilombolas, garantindo seus direitos e promovendo sua participação efetiva na vida urbana (Souza, 2024).

Portanto, a compreensão e valorização dos quilombos na Amazônia são fundamentais para a construção de uma sociedade mais justa, inclusiva e respeitosa com a diversidade cultural e étnica do país. Dessa forma, enfatizar a discussão sobre quilombos no espaço urbano é relevante para a construção de uma sociedade mais plural e democrática, garantindo o reconhecimento e a valorização das contribuições das comunidades quilombolas para o desenvolvimento das cidades e do país como um todo.

Esta dissertação foi construída a partir do estudo do atual deslocamento/ e ou movimento diaspórico, pois os sujeitos da pesquisa, os quilombolas de Umarizal, estão em movimento por algumas décadas. Esta pesquisa então, é uma tentativa de acompanhar esse deslocamento. É importante chamar a atenção para esse aspecto e demarcar, logo de início, essa característica, para que eu possa, a partir dessa premissa, apresentar as etapas nas quais a pesquisa está inserida.

A dissertação é estruturada em uma introdução, sete seções e considerações finais. Na seção 2, inicio com uma análise das diversas interpretações sobre os conceitos de migração e urbanização, além de suas inter-relações no contexto amazônico, aprofundando-me nos aspectos antropológicos envolvidos.

Na seção 3, discuto o processo de urbanização do município de Novo Repartimento, abordando as diversas etapas desse processo, os principais grupos de imigrantes envolvidos, bem como as motivações que os impulsionaram a migrar para a região.

Ao longo da seção 4 expõem-se os caminhos percorridos durante a pesquisa, detalhando as abordagens adotadas no estudo, além de cada procedimento metodológico que

conduziu aos resultados, desde a pesquisa bibliográfica até a seleção dos sujeitos de estudo e as entrevistas realizadas.

Na seção 5, abordo de maneira mais específica a migração negra na Amazônia, o quilombismo, a história e a formação dos quilombos na região, bem como as suas contribuições para o processo sociocultural local.

Na seção 6, analiso as tensões sociais surgidas em Novo Repartimento após o processo migratório, destacando a identidade quilombola e a luta por resistência dos seus integrantes.

Na seção 7, apresento os resultados das observações realizadas em campo, contextualizando o cenário histórico e resgatando as memórias e percepções atuais por meio de depoimentos reais. As falas coletadas são analisadas e discutidas à luz das observações feitas, dos fatos históricos relevantes, das legislações pertinentes e das contribuições de autores que dialogam com a temática.

Na seção 8, se expõe formas de devolutivas dos conhecimentos adquiridos com o presente estudo para a comunidade, servindo como contribuição para sua memória e identidade.

Por fim, nas considerações finais, sintetizo os principais achados do estudo, propondo alternativas de políticas públicas que possam contribuir para o fortalecimento da comunidade quilombola urbana.

## **2. MIGRAÇÃO E URBANIZAÇÃO NA AMAZÔNIA: UMA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA**

Nossa vida está sempre mudando. Mudamos de escola ou de trabalho. Mudamos a forma como percebemos as coisas. Mudamos nossos relacionamentos. Estamos sempre tentando mudar alguma coisa, nem que seja só o canal da TV. Muitas vezes mudamos o local de nossa residência. Trocamos de casa em uma mesma cidade ou deixamos nossa cidade para trás e vamos morar em uma outra. Muitas pessoas vivem em locais distintos de onde nasceram, muitos em outros países.

Muitas imagens e sentimentos aparecem em nossa mente quando pensamos em pessoas saindo de um local e indo morar em outro. Muitos de nossos avós ou bisavós vieram da Europa, África, Japão ou outras regiões e trouxeram crenças e tradições de seus locais de origem, enriquecendo nossas vidas com tais conhecimentos. Muitos de nós, vindos de outras cidades, lembramos das experiências vividas em outras regiões, dos amigos que deixamos

para trás. Muitos de nossos vizinhos e amigos antigos não moram mais em nossa cidade, nem mesmo sabemos para onde foram. Nesse contexto, é impossível não lembrar dos milhões de brasileiros que saíram do Nordeste e foram tentar melhorar de vida em São Paulo, se tornando assim imigrantes na maior cidade do Brasil.

Entretanto, a migração não é importante apenas para as pessoas que trocam o local de domicílio, ela é decisiva em muitos outros aspectos como: desenvolvimento de regiões e países, crescimento populacional de cidades, troca de experiências e tecnologia entre povos, etc. As pessoas mudam quando migram e as regiões também mudam quando os indivíduos migram.

Todo o processo da migração apresenta uma série de características que se inter-relacionam. Neste texto, serão descritas, de forma introdutória, algumas dessas características referentes à migração. Para facilitar o entendimento do leitor foram incluídos exemplos reais e fictícios.

A população de um local muda quando as pessoas nascem, morrem ou se mudam. Especialistas como Golgher (2004) afirmam que existem três componentes da dinâmica populacional: a fecundidade, a mortalidade e a migração, das três, a migração é a mais difícil de se definir.

O que é migrar? A grosso modo, a migração pode ser definida como uma mudança permanente de local de residência. Um indivíduo que morava em um local passa a morar em outro distinto. Parece fácil à primeira vista, mas na verdade não é. Se eu moro em uma cidade e mudo de bairro na mesma cidade, eu sou um migrante ou não? Só morava em um local e agora moro em outro diferente? Você pode pensar que não se aplica a mudanças na mesma cidade pois a distância envolvida na mudança de domicílio é pequena, mas e no caso de uma cidade grande, como São Paulo, eu posso me mudar de uma ponta da cidade e me deslocar 40Km até o outro lado extremo de um mesmo município, neste caso, eu sou um migrante ou não?

Vamos pensar em um outro caso. Eu moro perto da fronteira entre o Brasil e o Uruguai, em uma cidadezinha que tem uma parte em cada país. Por alguma razão, eu resolvo me mudar para a casa localizada logo em frente da minha. Só que esta rua pode ser de um lado Brasil e do outro Uruguai. Eu troquei de país, mas me desloquei por apenas 20 metros. Eu sou um migrante ou não?

Esta pequena discussão serviu para mostrar que o estudo da migração não é tão simples como pode parecer à primeira vista. A mudança permanente de local de residência não é suficiente para definir o que seja a migração. Uma grande distância envolvida na troca

de domicílio também não. Necessitamos de uma definição precisa.

No contexto brasileiro, adota-se com frequência a definição de migrante como sendo aquele indivíduo que residia em um determinado município e atravessou a fronteira deste município indo morar em um outro distinto. Se eu mudo de bairro em um mesmo município, eu não sou um migrante, pois continuei morando no mesmo município, mesmo que a distância envolvida na troca de domicílio seja muito grande. Eu posso me deslocar por muitos quilômetros, como no caso de São Paulo, e continuo não sendo um migrante se permanecer no mesmo município. Agora, se eu moro na cidadezinha na fronteira, mudo de lado na mesma rua e troco de país e de município, eu sou considerado um migrante. Existem outras definições e tipos diferentes e específicos de migrantes, mas no nosso texto será usada esta definição como base para as apresentações (Golgher, 2004).

O conceito de migrante envolve o deslocamento de uma pessoa entre dois locais, tendo uma origem e um destino definidos. Dessa forma, uma pessoa que deixa sua região de nascimento ou residência habitual é considerada um emigrante em relação a esse local de origem. Por outro lado, aquela que chega a uma nova região é caracterizada como imigrante no local de destino. Por exemplo, se alguém residia em Belo Horizonte e se mudou para São Paulo, essa pessoa é um migrante que deixou Belo Horizonte, sendo emigrante desse município, e, simultaneamente, tornou-se imigrante em São Paulo, o município para onde se deslocou (Golgher, 2004).

É fundamental distinguir entre os migrantes internos e os migrantes internacionais. A migração é considerada interna quando ocorre dentro das fronteiras de um mesmo país, como no caso de uma pessoa que se muda de Belo Horizonte para São Paulo, sem atravessar limites internacionais. Já a migração internacional ocorre quando há deslocamento entre países, como no exemplo de alguém que sai do Brasil e vai residir nos Estados Unidos. Nesse caso, por envolver a troca de país, o indivíduo é classificado como migrante internacional (Golgher, 2004).

A Amazônia, com sua vasta extensão e rica diversidade cultural, é um território que vem passando por transformações significativas nas últimas décadas, especialmente no que diz respeito à migração e urbanização. Este fenômeno não pode ser entendido apenas pelas lentes da economia ou da geografia, mas deve ser analisado também sob a ótica da antropologia, que permite uma compreensão mais profunda das interações sociais e culturais que emergem deste contexto (Little, 2002a). Este capítulo busca discutir os conceitos de migração e urbanização, à luz de diferentes autores que abordam o tema, além de apresentar um panorama teórico que norteia essa discussão.

A migração pode ser entendida como o deslocamento de indivíduos ou grupos de um lugar para outro, motivado por diversos fatores, como condições econômicas, sociais ou ambientais. Segundo Castles e Miller (2009), a migração implica a mudança de residência e é um fenômeno multifacetado que pode ocorrer em diferentes escalas, desde a migração interna (dentro de um país) até a migração internacional. Esta definição abrange tanto fluxos rurais-urbanos claros na Amazônia, quanto migrações sazonais e temporárias que perpassam as dinâmicas de trabalho nas áreas urbanas.

A intensificação da migração na Amazônia, especialmente a partir da segunda metade do século XX, está relacionada a diversos fatores, entre os quais se destacam a construção de rodovias, a exploração dos recursos naturais e as políticas de colonização promovidas pelo Estado brasileiro. Andrade (1994) destaca que esse processo migratório tem sido fundamental para as transformações sociais na região, promovendo mudanças nas práticas culturais e na configuração das identidades locais.

Outra autora relevante é a antropóloga Anna Bentes, que, em sua pesquisa sobre a migração de famílias ribeirinhas, argumenta que os rituais migratórios não apenas refletem a busca por melhores condições de vida, mas também resultam na reconfiguração das relações sociais e das práticas culturais (Bentes, 2011). Essa perspectiva nos ajuda a compreender como a migração não é um simples deslocamento físico, mas um processo complexo que impacta a vida social e cultural dos migrantes.

No artigo Mobilidade migratória: uma leitura crítica para além de metáforas hidráulicas, Gustavo Dias (2019) propõe uma revisão conceitual dos estudos migratórios, questionando o uso recorrente de metáforas hidráulicas, como “fluxos”, “ondas” e “fluidez”, que reduzem a migração a um fenômeno naturalizado e abstrato. Segundo o autor, tais metáforas condicionam a percepção da mobilidade humana como indesejável ou ameaçadora, ocultando o protagonismo dos migrantes e a complexidade de suas trajetórias.

A partir do diálogo com os estudos de fronteiras e de mobilidade, Dias (2019) argumenta que a migração deve ser compreendida como prática social marcada por negociações, habilidades e táticas em espaços fronteiriços. O conceito de “espaço social”, inspirado em Lefebvre (1991, p.66,67), é mobilizado para demonstrar como fronteiras são produzidas e ressignificadas pelos sujeitos em movimento. Nesse sentido, o autor introduz a ideia de fronteiras inteligentes, que articulam tecnologias biométricas, vigilância e classificações diferenciadas de viajantes, reforçando a seletividade e a exclusão social (Lefebvre, 1991).

Ao invés de um movimento linear entre ponto de origem e destino, a migração deve ser pensada no “entre-pontos”, ou seja, nas jornadas atravessadas por improvisações, desvios e

resistências. Para tanto, Dias (2019) destaca o papel das táticas de mobilidade migratória, práticas astuciosas que permitem aos migrantes negociar com o aparato de controle, transformando a experiência fronteiriça em espaço de microrresistência.

Na conclusão, Dias (2019) enfatiza que a mobilidade migratória não pode ser reduzida a um fluxo homogêneo: trata-se de um processo truncado, qualificado e carregado de experiências sociais. Migrantes não “fluem”, mas criam caminhos de forma negociada, produzindo novas cartografias sociais e políticas. Assim, “migrantes e sua forma de mover já não devem ser obscurecidos por imprecisas metáforas hidráulicas” (Dias, 2019, p.75).

A urbanização, por sua vez, refere-se ao processo pelo qual áreas rurais se transformam em áreas urbanas, resultando em um aumento da população e da infraestrutura das cidades. Harvey (1973) destaca que a urbanização está profundamente ligada a transformações estruturais nas relações sociais e econômicas nas cidades. Assim, a urbanização na Amazônia deve ser vista não apenas como um crescimento quantitativo das cidades, mas como um processo que altera a sociedade, as culturas e o meio ambiente.

No contexto do período de 1930 a 1980, buscou-se a integração econômica da Amazônia ao mercado nacional, visando superar as limitações e fragilidades das relações inter-regionais brasileiras. Para isso, foram implementadas políticas de desenvolvimento voltadas às macrorregiões periféricas ao centro decisório econômico e político, incluindo a Região Norte, também denominada Amazônia (Martins, 1997).

Durante o governo militar, iniciado com o golpe de 1964, a Amazônia foi dividida em duas grandes áreas para fins de planejamento governamental. Segundo Ribeiro (1995), com base no Decreto-Lei nº 291, de 1967, o governo federal estabeleceu a Amazônia Ocidental, formada pelos estados do Amazonas e Acre e pelos territórios de Roraima e Rondônia. A Amazônia Oriental foi definida por exclusão, sendo composta pelo estado do Pará e o território do Amapá. Além disso, o interesse militar na região estava associado à proteção das fronteiras brasileiras, em meio a um diagnóstico que subestimava a presença da população indígena, caracterizando a Amazônia como um vazio demográfico (Cunha, 1985).

A percepção dos militares também foi influenciada pelos focos insurrecionistas na América Latina, que, no contexto da Guerra Fria, colocavam a região amazônica como uma possível porta aberta para ameaças externas, especialmente entre os blocos liderados pelos Estados Unidos e União Soviética (Mendonça, 2011). Oliveira (1994) critica em seu estudo a forma como o Estado brasileiro e a ciência, como a antropologia tradicional, tratavam os povos indígenas, ele afirma:

A síntese da “intervenção” pode ser resumida em tamponar fronteiras, vulneráveis tanto pela sua rarefação demográfica quanto por estarem habitadas por indígenas, “menores de idade”, definidos assim pela própria Constituição e pela longa prática da relação entre “civilizados” e as nações indígenas, prática e teoria às quais não faltava a legitimidade “científica” de uma antropologia tradicional que considerava os índios como faltos de história, portanto sem passado, sem presente e sem futuro (o que relembra a Conquista original) (Oliveira, 1994, p. 86).

No contexto do período de 1930 a 1980, a Amazônia passou a ser alvo de políticas de integração econômica voltadas à incorporação de regiões periféricas ao mercado nacional. Tais políticas buscaram superar as limitações históricas de articulação entre as regiões brasileiras, com o objetivo de expandir o domínio territorial e o controle econômico e político sobre o Norte do país (Becker, 1990; Oliveira, 2006).

Essa divisão territorial foi acompanhada de uma estratégia geopolítica voltada à segurança nacional. Havia a percepção, por parte dos militares, de que a Amazônia representava uma área vulnerável por sua baixa densidade populacional e presença predominante de povos indígenas, estes frequentemente desconsiderados pelas estatísticas oficiais. Esse cenário foi interpretado como “vazio demográfico”, o que justificou ações voltadas à ocupação e defesa da região, em consonância com a lógica de segurança nacional da época da Guerra Fria (Oliveira, 1994; Becker, 1990).

Becker (1990) destaca que a urbanização foi utilizada como mediação para a ocupação do território amazônico. O Estado passou a utilizar a cidade como instrumento de inserção da Amazônia no circuito capitalista, promovendo o adensamento demográfico e a reestruturação do espaço regional. Segundo Trindade Júnior (1998), essa estratégia gerou um fenômeno incomum: a urbanização precedeu a consolidação de uma base agrícola sólida. Entre 1970 e 1980, a taxa de urbanização da região amazônica atingiu 90,2%, superando a média nacional de 83,7%. Já no período de 1980 a 1991, a taxa manteve-se em 83,7% na região, contra 83,6% no país.

A urbanização na Amazônia, em cidades como Manaus, Belém e Santarém, impôs mudanças relevantes nas dinâmicas sociais e econômicas. Becker (1990) argumenta que a expansão urbana acelerada na região apresenta fortes contradições, com desigualdades acentuadas e crescimento desordenado. Tais processos urbanísticos não afetam apenas o meio ambiente, mas também intensificam a exclusão social e precarizam as condições de vida

Os estudos de Pereira (2019) sobre a urbanização na Amazônia evidenciam a necessidade de compreender esse processo a partir da vivência dos sujeitos que o experienciam diretamente, sobretudo os migrantes. O autor ressalta que as narrativas oficiais

frequentemente invisibilizam essas populações, embora suas práticas e modos de vida desempenhem um papel fundamental na configuração urbana da região. Para Pereira (2019), ouvir as vozes desses sujeitos é essencial para entender as dinâmicas socioculturais e territoriais que caracterizam a urbanização amazônica.

A discussão sobre migração e urbanização na Amazônia não poderia estar dissociada das teorias mais amplas sobre esses fenômenos. No campo da antropologia, autores como Clifford Geertz, com seu conceito de “tecido social” (Geertz, 1973), oferecem uma base para se compreender como as interações sociais são moldadas por processos migratórios e urbanísticos.

A Teoria da Imigração de Neomalthusianos, que destaca as limitações dos recursos e a pressão populacional, pode ser um referencial útil ao considerar as dinâmicas de urbanização na Amazônia (Malthus, 1798). Em contrapartida, a abordagem das Novas Mobilidades, proposta por Urry (2007), oferece uma perspectiva que desafia a visão tradicional da migração e enfatiza a fluidez das identidades e das migrações contemporâneas.

O fenômeno da migração e urbanização na Amazônia revela uma complexidade que transcende abordagens simplistas. A conjunção de fatores históricos, sociais e culturais demanda uma análise mais rica e variada, que possa incorporar as diferentes vozes e experiências dos migrantes. Ao considerar as contribuições dos autores citados acima, podemos desenvolver uma compreensão mais robusta sobre como esses processos interagem e se transformam na Amazônia contemporânea.

Esta seção estabelece o contexto inicial para uma dissertação de mestrado que examina mais profundamente as nuances da migração e urbanização na Amazônia, utilizando uma abordagem antropológica e enriquecida por uma variedade de referências teóricas.

### **3. O PROCESSO DE COLONIZAÇÃO DO MUNICÍPIO DE NOVO REPARTIMENTO**

Novo Repartimento, localizado no estado do Pará, é resultado de um complexo processo de colonização que começou na década de 1970. Este capítulo tem como objetivo explorar as diversas etapas desse processo, os principais grupos de imigrantes que contribuíram para a formação do município e as motivações que os levaram a essas migrações. A compreensão desses elementos é fundamental para analisar a dinâmica social, econômica e cultural da região.

A colonização de Novo Repartimento está inserida em um contexto mais amplo de ocupação da Amazônia brasileira, incentivada por políticas de desenvolvimento promovidas pelo governo federal nas décadas de 1960 e 1970. O governo buscava promover a integração nacional e a exploração da riqueza natural da região, o que levou à criação de projetos de colonização, como o Projeto de Colonização de Novo Repartimento em 1973 (Miranda, 2022). Durante esse período, as estratégias de colonização incluíam a concessão de terras para imigrantes, principalmente agricultores em busca de novas oportunidades em regiões menos desenvolvidas do Brasil.

Os principais grupos de imigrantes que se estabeleceram em Novo Repartimento foram compostos por descendentes de colonos nordestinos, sulistas, grupos estrangeiros, e quilombolas, cada um com motivações distintas. Falarei sobre cada um deles:

- a) **Nordestinos:** Muitos imigrantes nordestinos migraram em busca de terras férteis e melhores condições de vida, fugindo da seca e da pobreza que assolavam o Nordeste. Conforme Moraes Júnior (2021, p. 126), “o desejo que muitos nordestinos possuíam de partirem em direção à Amazônia em busca de [...] uma vida mais digna” foi um dos principais motores do fluxo migratório;
- b) **Sulistas:** Os migrantes vindos do Sul do Brasil, como de estados como Paraná e Rio Grande do Sul, buscavam expandir suas propriedades agrícolas. Eles trouxeram consigo técnicas agrícolas mais avançadas, o que resultou na diversificação da produção agrícola no município. Segundo o estudo sobre a ocupação do território no sudeste do Pará, os colonos, oriundos principalmente da região Sul, trouxeram consigo várias técnicas de cultivo e modelos de exploração até então não praticados na região (Bonini; Pessoa; Seabra Junior, 2013);
- c) **Imigrantes Estrangeiros:** A presença de imigrantes estrangeiros, como espanhóis e italianos, também foi significativa, embora em menor escala. Esses imigrantes eram atraídos pela promessa de trabalho e oportunidades, trazendo conhecimentos em áreas como a agricultura e a indústria. Conforme Ferreira e Costa (2022), esses grupos foram determinantes para consolidar o mercado de trabalho local, ao aportarem métodos agrícolas pré-existentes e práticas de produção adaptadas aos contextos regionais;
- d) **Os quilombolas:** Formam diversas comunidades a partir da fixação de grupos familiares, principalmente pelo sistema de compra de pequenas áreas e por apossamento de novas áreas no entorno. Anjos (2006, p.9) argumenta que os

quilombos representam uma reconstrução territorial inspirada em práticas africanas, realizadas no contexto do Brasil.

As motivações que levaram os imigrantes a se estabelecerem em Novo Repartimento podem ser compreendidas a partir de duas grandes vertentes: econômicas e sociais.

As motivações econômicas se davam através de promessas de terras a baixo custo e a possibilidade de cultivar produtos com alta demanda no mercado, como arroz, feijão e soja, atraíram muitos agricultores. O incentivo governamental à colonização, por meio de financiamentos e assistência técnica, também foi um fator decisivo (Moraes Júnior, 2021). Já as motivações sociais originavam-se do desejo por uma melhor qualidade de vida, uma vez que muitos imigrantes enfrentavam dificuldades em seus locais de origem. O sonho de uma vida digna, longe da miséria, era um forte motivador, tal como relatado por Moraes Júnior (2021, p. 89), “a busca por uma vida mais digna foi um dos principais motores que impulsionou a migração para a Amazônia”.

O processo de colonização de Novo Repartimento é emblemático da complexa história de ocupação da Amazônia e reflete a conjugação de interesses econômicos e sociais que mobilizaram diferentes grupos de imigrantes. Esses grupos, vindos principalmente do Nordeste e do Sul do Brasil, bem como de outros países, trouxeram consigo não apenas força de trabalho, mas também cultura e conhecimentos que transformaram a dinâmica local.

Os desafios que se apresentam, como o desenvolvimento sustentável e a inclusão social, são reflexos dessa diversidade e da necessidade de um olhar atento às especificidades de cada grupo no processo de colonização. Conhecer essa história é essencial para compreender o presente e planejar um futuro mais justo e sustentável para Novo Repartimento.

A seguir, buscaremos fornecer uma análise substancial sobre a colonização de Novo Repartimento, integrando a história local com teorias sobre migração e desenvolvimento.

### **3.1 A migração negra na Amazônia**

A migração negra constitui-se como um fenômeno histórico recorrente, caracterizado pelo deslocamento forçado de populações africanas de seus territórios de origem para outras regiões do globo. Tal dinâmica difere do conceito de migração formulado por Sayad (1998), que compreende o fenômeno migratório como voluntário, impulsionado por diversas motivações sociais, econômicas ou políticas. No caso do povo negro, a migração se deu, em larga escala, de forma compulsória, especialmente no contexto do tráfico transatlântico de

escravizados, que os levou a se estabelecer em diversas regiões, com destaque para a Europa, América do Norte e, em especial, a América do Sul. No Brasil, esse processo resultou na presença significativa da população negra na região Amazônica e em diversas partes do território nacional, durante o período escravocrata.

Um exemplo emblemático dessa migração forçada é a denominada Grande Migração, que ocorreu entre 1890 e o início da Segunda Guerra Mundial, quando milhares de afro-americanos se deslocaram do sul rural dos Estados Unidos para centros industriais do norte, como Chicago, Detroit e Nova York, em busca de melhores condições de vida e trabalho (Wilkerson, 2010).

O continente africano, antes e durante o tráfico transatlântico, foi intensamente impactado por diversas ondas de migração forçada. Ferreira (2018, p. 51) afirma que: “Desde tempos imemoriais, muitos africanos foram vitimados por fluxos migratórios compulsórios que conectaram a África com diversas partes do mundo”. No entanto, o período de escravização sistemática voltada ao comércio atlântico representou uma ruptura sem precedentes, devido à escala e brutalidade da perda de vidas humanas.

Destinados majoritariamente às Américas, os africanos escravizados foram comercializados por mercadores europeus e luso-brasileiros, que abasteciam o mercado escravista com mão de obra para os setores agrícolas, mineradores e comerciais. Conforme destaca Costa (2007), essa prática foi respaldada e oficializada pelo Estado brasileiro durante os períodos colonial e imperial, vigorando até a promulgação da Lei Áurea, em 13 de maio de 1888 (Brasil, 1988).

Após a abolição da escravidão, a população negra no Brasil protagonizou um novo tipo de deslocamento interno, desta vez movido pela busca por melhores oportunidades de vida. Esse fluxo migratório interno envolveu deslocamentos entre estados e províncias, do campo para as capitais e vice-versa, configurando um processo que, segundo Costa (2007), integra a lógica contínua de mobilidade da população negra no país.

Esse processo migratório da população recém-liberta do regime escravocrata desencadeou um movimento interno em busca de trabalho e moradia. Conforme observa Costa (2007, p. 341), os ex-escravizados, “marcados pelo legado da escravidão, não conseguiram, salvo raras exceções, competir com o estrangeiro no mercado de trabalho”. A marginalização econômica e social imposta à população negra impulsionou o deslocamento para diferentes regiões do país, como tentativa de garantir sua subsistência e reconstruir suas vidas diante da ausência de políticas públicas inclusivas.

No contexto da Amazônia, a introdução dos primeiros cativos africanos remonta ao

início do século XVII, período em que os ingleses tentaram estabelecer empreendimentos agrícolas na região, especialmente com a cultura da cana-de-açúcar (Salles, 2005). Esses esforços, no entanto, foram frustrados pela reação das forças luso-brasileiras, que, a serviço da Coroa espanhola, expulsaram os invasores estrangeiros. Como ressalta Bezerra Neto (2012, p. 25): “Todavia, os ingleses e os demais conquistadores holandeses, franceses e irlandeses acabaram sendo expulsos da região amazônica pelo avanço luso a serviço da Coroa espanhola”. Além do interesse na exploração das chamadas “drogas do sertão”, o objetivo desses colonizadores incluía a efetiva ocupação e controle do território.

A migração negra, portanto, deve ser compreendida como um fenômeno social amplo, estruturado pela violência do deslocamento compulsório e pela imposição do trabalho forçado por cerca de três séculos. Após a abolição formal da escravidão, em 1888, sem acesso à terra, educação ou reparações, a população negra foi empurrada à margem da sociedade. Nesse cenário, iniciou-se um processo contínuo de migração interna em busca de sobrevivência e melhores condições de vida. Esse período revela um tempo histórico marcado pela negação da dignidade humana, pela desumanização sistemática e pela exclusão do povo negro dos direitos básicos de cidadania.

Assim considera o pesquisador Stuart Hall (2003) sobre o processo migratório, “a pobreza, o subdesenvolvimento, a falta de oportunidades, os legados do Império em toda parte, podem forçar as pessoas a migrar – o que causa o espalhamento, a dispersão” (Hall, 2003, p. 28). Nessa perspectiva, Hall evidencia como fatores estruturais ligados ao colonialismo continuam a impulsionar movimentos migratórios forçados, configurando o que se convencionou chamar de diáspora. A partir dessa fala, é possível perceber a inter-relação entre os conceitos de migração e diáspora, apontando para suas proximidades no contexto histórico de dispersão forçada e também para suas distinções em termos de identidade e permanência cultural.

### **3.2 A presença da população negra na Amazônia**

No início do século XVII, a Região Amazônica era compreendida entre os “Estados do Pará e Maranhão e abrangia o Ceará, o Piauí, Maranhão, indo até os Estados do Amazonas e Acre e ainda passando por áreas de fronteira como Roraima, Rondônia e Amapá” (Gomes; Schwarcs, 2018, p. 107). Segundo Salles (2005), a introdução definitiva da população negra na Amazônia Paraense, em seu espaço geográfico e no cotidiano português na América, acontece em 1616, com a fundação da cidade de Belém, a Capitania do Grão-

Pará, conforme descreve a figura 01.

**Figura 1** — Capitania do Grão-Pará



Fonte: Sidney Canto (2012)

O tráfico da população negra escravizada para as fazendas da região estava garantido pela Companhia de Comércio do Estado do Maranhão (1682), a Companhia do Comércio do Maranhão e Pará (1676-85) e a Companhia de Cacheu e Cabo Verde (1690-1706). A Coroa Portuguesa utilizava as companhias para migrar forçosamente os cativos para a Região Amazônica. Salles (2005, p. 35) explica que havia “provisões régias” de 1662 e 1680, que ordenavam a “condução de negros da Costa de Guiné para o Maranhão e Pará por conta da fazenda real” (Salles, 2005, p. 35).

No século XVIII, a presença de negros escravizados era evidente na área urbana de Belém: Bezerra Neto (2000, p. 17) destaca que, na freguesia da Sé, os cativos representavam mais de 50% da população, com 2.733 pessoas entre os 5.276 habitantes (Bezerra Neto, 2000, p. 17). Na Província do Grão Pará como um todo, contabilizavam-se 8.573 habitantes, entre 4.423 brancos (51,6%), 3.051 cativos negros (35,6%) e 1.099 pessoas livres não-brancas (12,8%) (Bezerra Neto, 2000). Ainda no século XIX, a escravidão persistia significativamente. Salles (2005, p. 102) relata que, em 1872, havia 23.090 cativos na Província; esse número caiu para 10.535 em 1885. Em Belém, ainda havia 7.277 escravizados.

A presença de pessoas negras escravizadas foi impactante nos âmbitos sociais, econômicos, políticos e culturais da Amazônia Paraense no século XIX. No Nordeste do

Pará, região de fronteira com o Maranhão, esse contingente recorria a rotas de passagem ligando a Guiné à comarca de Belém. Castro (2006, p. 11) destaca que a economia local, baseada em engenhos, lavouras, criação de gado e mineração, favorecia a fixação desses cativos na região.

O deslocamento forçado de populações negras na Amazônia Paraense teve seu início quando essa região funcionava como rota comercial entre Maranhão e Pará. Após a abolição, o Estado promoveu a vinda de imigrantes estrangeiros para sustentar a economia local. Entre esses migrantes, “inclui-se uma parcela significativa de população negra” (Silva; Smith Júnior, 2019, p. 260).

Esse fluxo interno ocorreu entre o final do século XIX e início do XX e promoveu transformações urbanas, pois afro-brasileiros migrantes passaram a reorganizar cidades, atraídos pela busca por trabalho e fixação no solo. Castro (2006, p. 34) relaciona esse fenômeno à expansão da economia extrativista, além de outros fatores socioeconômicos.

A chegada de negros à região também criou espaços urbanos específicos nas cidades amazônicas e fomentou o surgimento ou fortalecimento de comunidades tradicionais e quilombos, que foram reinterpretados após a promulgação da Constituição de 1988. Esses territórios quilombolas constituem elementos centrais da identidade cultural e étnica, diretamente ligados aos movimentos migratórios e ocupacionais vivenciados pela população negra.

Nesse sentido, Hall (2006, p. 8) argumenta que “aspectos de nossas identidades [...] surgem de nosso ‘pertencimento’ a culturas étnicas, raciais [...] e, acima de tudo, nacionais”. Assim, evidencia-se que a autoafirmação territorial e cultural do povo negro na Amazônia Paraense decorre da interação entre migração, memória coletiva e pertencimento identitário, configurando uma cultura afro-brasileira autônoma.

Nas comunidades tradicionais onde a população negra se faz presente, assim como em outras sociedades e comunidades, coexistem a cultura dominante e a cultura emergente em constante tensão. Na cultura dominante, parte se considera residual, porque algumas experiências, significados e valores não podem ser verificados, todavia, são vividos e praticados enquanto resíduos. “Há exemplos reais disso em determinados valores religiosos, em contraste com a incorporação bastante evidente da maioria desses significados e valores dominantes” (Williams, 2011, p. 56).

A identidade cultural da população negra é emergente, é o novo querendo surgir, com novas práticas e novos sentidos. Portanto, diante dos dados apresentados, é possível

identificar os elementos inicialmente propostos na pesquisa, considerando tratar-se de uma etapa preliminar de investigação, que já apresenta indicativos relevantes para a construção conceitual de um estudo mais amplo sobre a temática.

As semelhanças e diferenças entre os dois conceitos contribuem para o diálogo entre essas categorias e as teorias delas derivadas, especialmente ao considerar o conceito de diáspora, que se refere à dispersão da população africana e seus desdobramentos identitários no mundo (Hall, 2006).

A migração acontece em um espaço físico e social, significando ocupação territorial e distribuição populacional. Está relacionada a questões sociais que envolvem um espaço qualificado em vários sentidos: “socialmente, economicamente, politicamente, culturalmente” (Sayad, 1998, p. 15). Segundo Sayad (1998), esse deslocamento carrega sentimentos humanos como o desejo por uma vida nova, alavancado pela esperança de uma existência mais próspera e tranquila, distante de guerras e calamidades naturais.

Migra-se por diversas motivações, em busca de lugares próximos, distantes ou longínquos. Conforme Ianni (2012, p. 94), os migrantes movem-se “sempre em busca de emprego, isto é, sempre empenhados em vender a sua força de trabalho, para comer, beber, vestir-se, abrigar-se, proteger a saúde, estudar, conquistar direitos políticos, civis e sociais”, buscando garantir mais qualidade de vida e direitos coletivos para suas famílias.

Entretanto, esse movimento voluntário contrasta com a migração forçada da população negra, pois caracteriza-se como coerção. A Organização Internacional para Migrações – OIM (2006, p. 39) define migração forçada como “movimento de pessoas de forma forçosa, por meio de coerção, incluindo ameaça à vida e à subsistência, seja por causas naturais ou humanas”. Essas situações incluem refugiados, deslocados internos e vítimas de tráfico humano, desastres ambientais ou projetos de desenvolvimento.

No caso da população negra, a migração forçada se relaciona diretamente à escravidão e ao tráfico transatlântico, impulsionada por interesses econômicos na Europa, especialmente a Inglaterra durante a Revolução Industrial, e pela atuação de comerciantes de cativos africanos. Gledhill (2014, p. 24) destaca os “séculos de migração forçada até a proibição do tráfico” no Atlântico.

Esse tráfico negreiro foi proibido pela Inglaterra em 1808, pressionando o Brasil a adotar medidas de contenção. Em 7 de novembro de 1831, a chamada “Lei Feijó” declarou livres os cativos desembarcados após essa data e penalizou os traficantes (Brasil 1831). Contudo, o tráfico continuou até a sanção da Lei n. 581 (Eusébio de Queirós), em 4 de setembro de 1850, data que marcou o fim oficial da importação de escravizados para o Brasil

(Brasil, 1850).

A proibição da importação de africanos em condição de escravidão não pôs fim imediato ao sistema escravista no Brasil. A escravidão foi oficialmente abolida apenas com a Lei Áurea (Lei nº 3.353, de 13 de maio de 1888) (Brasil, 1988), iniciando um período marcado por transformações no mercado de trabalho, impulsionadas pela "urbanização e industrialização" no país (Costa, 2007, p. 253).

Entretanto, a liberdade da população negra no Brasil imperial ocorreu de maneira desestruturada, devido à ausência de políticas públicas voltadas à inclusão social e econômica dos libertos. Sem acesso garantido a moradia, trabalho ou renda, muitos migraram internamente em busca de subsistência digna.

Esse processo de urbanização e redistribuição espacial, iniciado no fim do século XIX e estendido até meados do século XX, teve como um dos seus vetores a migração interna. Segundo Baeninger (1999, p. 13), trata-se de “um fenômeno da dinâmica demográfica que contribuiu para aprofundar as transformações estruturais na sociedade brasileira, destacando sua importante contribuição na passagem para uma sociedade urbano-industrial”. Esse padrão também foi observado na Amazônia, onde ex-escravizados migraram para cidades como Belém, Manaus e centros regionais no fim do século XIX.

O processo migratório na região amazônica ocorre ao longo da história. A ocupação da Amazônia brasileira ocorreu de forma lenta, a presença do homem parece não fazer parte da realidade da floresta, assim como são narradas as histórias dos “viajantes que enlouqueciam ou que desapareciam ao tentar adentrar a lendária e gigantesca floresta tropical” (Souza, 2013, p. 34), ao relatar como as fronteiras amazônicas parecem ser intransponíveis, se comparadas a uma cidadela cercada por muros e sentinelas. Assim é a conquista da Amazônia para os migrantes vindo de outras regiões.

A migração interna causou um processo de concentração populacional que persiste até os dias atuais. “Sempre em busca de novas oportunidades de trabalho, contingentes populacionais deslocaram-se paulatinamente para as regiões cujas economias se desenvolviam mais rapidamente” (Tavares, 2015, p. 02), contribuindo de forma significativa para o processo de urbanização das cidades. A busca por melhores condições de vida foram o fator que contribuiu para a colonização na região amazônica, tanto que na década de 70, motivados pela construção da Transamazônica, vários “migrantes da colonização dirigida” (Souza, 2013, p. 35) se deslocaram para a região, estimulados pelo Estado.

### **3.3 O quilombismo: um conceito de resistência e identidade**

O quilombismo é um conceito que emerge das experiências históricas, sociais e culturais dos descendentes de africanos escravizados no Brasil, particularmente aqueles que formaram comunidades quilombolas. O fenômeno é uma construção social que encapsula a luta pela preservação da identidade, resistência à marginalização e busca por autonomia em um contexto de desigualdade e racismo estrutural (Munanga, 2019; Nascimento, 1980). Este capítulo propõe-se a explorar as multifacetadas do quilombismo, suas origens, significados e contribuições, apresentando uma revisão crítica da literatura que aborda essa temática.

O termo "quilombismo" foi cunhado e popularizado por intelectuais como Lélia Gonzalez e Abdias Nascimento que buscaram formular uma estrutura teórica que englobasse as diversas nuances da cultura quilombola, sua resistência e sua luta por direitos. Nascimento (1980) define o quilombismo como um movimento cultural e político que propõe a reconstrução da sociedade brasileira a partir dos valores civilizatórios africanos, valorizando os modos de vida quilombolas como formas legítimas de resistência, autonomia e identidade para o povo negro.

A relevância do quilombismo se faz presente na constituição de uma identidade coletiva que se opõe ao racismo e à opressão, buscando a valorização das tradições, modos de vida e saberes dos afrodescendentes. Como aponta Lélia Gonzalez (1988a, p. 70), os quilombos consolidam-se como “territórios que acolhem e protegem os corpos negros da violência racial”, configurando-se não apenas como comunidades culturais, mas também como expressões de resistência política e afirmação de identidade coletiva.

### **3.4 História e formação das comunidades quilombolas**

As comunidades quilombolas surgiram durante o período colonial, quando escravizados em busca de liberdade formaram núcleos autossustentáveis, frequentemente em áreas de difícil acesso e distantes dos centros urbanos. O mais conhecido desses núcleos é o Quilombo dos Palmares, que floresceu entre os séculos XVI e XVIII, simbolizando a resistência contra a escravidão. Segundo o historiador João José Reis (2003), a memória de Palmares e de outras formas de resistência negra ainda hoje inspira movimentos sociais em sua luta por direitos e reconhecimento.

A história dos quilombos é marcada por numerosas batalhas, acordos e diálogos com a sociedade colonial e imperial, refletindo uma dinâmica de resistência e negociação que perdura ao longo dos séculos (Moura, 1993). Engajados na luta por liberdade, os quilombolas

desenvolveram modos próprios de vida, estilos culturais e formas de governança que evidenciam sua complexidade e diversidade.

Abdias Nascimento no livro “Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora”, organizado por Elisa Larkin Nascimento (2013), reforça que:

Os quilombolas dos séculos XV, XVI, XVII, XVIII e XIX nos legaram um patrimônio de prática quilombista. Cumpre aos negros atuais manterem e ampliarem a cultura afro-brasileira de resistência ao genocídio e de afirmação da sua verdade. Método de análise, compreensão e definição de uma experiência concreta, o quilombismo expressa a ciência do sangue escravo, do suor que os africanos derramaram como pés e mãos edificadores da economia deste país. Um futuro de melhor qualidade para a população afro-brasileira só poderá ocorrer pelo esforço enérgico de organização e mobilização coletiva, tanto da população negra como das suas inteligências e capacidades escolarizadas, para a enorme batalha na front da criação teórico-científica (Nascimento, 2013, p. 277).

Em nosso país, a elite dominante sempre desenvolveu esforços para evitar ou impedir que o negro, após a chamada abolição, pudesse assumir suas raízes étnicas, históricas e culturais, dessa forma seccionando-o do seu tronco familiar africano (Munanga, 2019). A não ser em função do recente interesse do expansionismo industrial, o Brasil, como norma tradicional, ignorou o continente africano para garantir a dignidade do povo afro-brasileiro, que por séculos tem sido tratado e definido de maneira desumana e opressora (Almeida, 2019; Gonzalez, 1988b). Esse é o princípio ético central do quilombismo, movimento que busca reafirmar a identidade e a resistência da população negra no país (Nascimento, 1980).

Assim, é fundamental entender a subordinação desse conceito ao entendimento do ser humano como objeto e sujeito de estudo científico, dentro de uma visão de mundo e existência em que a ciência se apresenta como uma das diversas formas de conhecimento, questionando a hegemonia eurocêntrica e promovendo uma epistemologia plural (Santos, 2009).

### **3.5 Quilombismo na contemporaneidade**

Na contemporaneidade, o quilombismo representa uma forma de resistência cultural frente às desigualdades sociais e à discriminação racial. É um movimento que não se limita às dimensões históricas, mas busca se afirmar como uma força política atual, reivindicando direitos territoriais, sociais e culturais para as comunidades quilombolas.

O quilombismo tem papel fundamental na construção da consciência negra no Brasil, destacando a luta por terras, a preservação dos modos de vida e a valorização das culturas afro-brasileiras. Essa mobilização reflete-se na busca pelo reconhecimento legal das comunidades quilombolas, processo que encontrou avanços importantes na promulgação da

Constituição Federal de 1988, que assegurou a titulação das terras quilombolas (Brasil, 1988). Contudo, ainda persistem inúmeros desafios para a efetivação desses direitos (Lima, 2015).

Além disso, o quilombismo é um potente movimento identitário que revaloriza as heranças culturais africanas, promovendo a educação, a arte e o ativismo como formas de resistência. Conforme destaca Nilma Lino Gomes (2014, p. 87), “a afirmação da identidade negra é fundamental para a construção de uma sociedade mais justa e democrática, pois passa pela valorização da cultura afro-brasileira e pela luta contra o racismo estrutural”. Dessa forma, o quilombismo representa um espaço de resistência e reinvenção cultural que atravessa gerações.

### **3.6 Contribuições do quilombismo**

As contribuições do quilombismo para a sociedade brasileira são multifacetadas. Em primeiro lugar, ele promove o reconhecimento da diversidade cultural brasileira, que inclui as vozes e experiências afrodescendentes (Munanga, 2019). Em segundo lugar, as comunidades quilombolas mantêm saberes ancestrais e práticas sustentáveis que servem como verdadeiros laboratórios de cuidado ambiental, demonstrando formas tradicionais de convivência respeitosa com a natureza (Santos, 2009; Nunes, 2016).

Por último, o quilombismo desafia paradigmas estabelecidos sobre raça, identidade e pertencimento, promovendo uma reavaliação crítica das políticas de inclusão e igualdade social (Almeida, 2019). Ao reconhecer e valorizar as culturas afro-brasileiras, o quilombismo se torna uma via para a construção de uma sociedade mais justa e equitativa.

O quilombismo é um conceito que elucida as lutas, resistências e reinvenções dos afrodescendentes no Brasil. Enraizado na história e na cultura das comunidades quilombolas, o quilombismo provoca debates sobre identidade, direitos e cidadania (Gonzalez, 1988b; Nascimento, 1980). À medida que o Brasil avança em seu processo de reconhecimento e valorização da diversidade cultural, o quilombismo emerge como um elemento vital na busca por justiça social e dignidade para todos os seus cidadãos.

### **3.7 A centralidade do quilombo no pensamento de Beatriz Nascimento: reflexões a partir de “Eu sou atlântica”**

A produção intelectual de Beatriz Nascimento constitui referência incontornável no campo dos estudos afro-brasileiros, sobretudo na elaboração de uma interpretação ampliada e

política do quilombo. No livro “Uma história feita por mãos negras”, organizado por Raquel Gerber e Alex Ratts (2021), o artigo “Eu sou Atlântica” ocupa posição singular ao articular memória, corpo e ancestralidade como fundamentos da experiência diaspórica negra. Nesse texto, Nascimento insere sua autobiografia na longa trajetória de deslocamentos forçados e resistências do povo africano no Atlântico, afirmando-se como parte viva de uma história contínua.

Ao declarar que “sou a travessia e a permanência do que resistiu”, Nascimento (2021), sinaliza que ser “atlântica” não é apenas uma metáfora geográfica, mas uma condição política de existência negra em diáspora. A experiência do Atlântico, marcada pela violência da escravidão, é ressignificada no presente como fundamento de reconstrução comunitária e afirmação identitária. Assim, o texto articula subjetividade e história, recusando-se a separar pensamento e corpo.

A concepção de quilombo discutida por Nascimento (2021) transcende interpretações tradicionais que o restringiram à fuga e ao isolamento. Para ela, o quilombo deve ser compreendido como instituição de matriz africana, um espaço de organização política e cultural que se sustenta na autonomia, na solidariedade e na coletividade. Nesse sentido, o quilombo representa a continuidade da África no Brasil, reproduzindo cosmologias, valores e estruturas de sociabilidade africanas no território brasileiro (Nascimento, 2021).

Essa leitura reposiciona o quilombo como categoria histórica e epistemológica, não apenas como objeto de estudo da escravidão. Ao invés de ser visto como fenômeno marginal, o quilombo é interpretado como projeto civilizatório que sobrevive ao colonialismo e se reinventa no presente. Tal perspectiva amplia a compreensão do território quilombola como espaço de re-existência, isto é, de resistência pela criação contínua de formas de viver.

A partir disso, Nascimento formula ainda a noção de quilombo urbano, reconhecendo que a territorialidade negra não se limita ao espaço rural. Nas cidades, periferias, terreiros, grupos culturais, associações comunitárias e redes de solidariedade negra constituem formas de “quilombar”, isto é, de produzir coletividade e enfrentamento ao racismo estrutural. Assim, o quilombo não é somente um lugar, mas um modo de estar no mundo (Nascimento, 2021). Essa visão reposiciona o quilombo como prática política contínua.

Sua obra contribui diretamente para movimentos contemporâneos de luta por reconhecimento territorial, identidade e justiça racial. Ao afirmar que estudar o quilombo é também produzir futuro, Nascimento convoca a historiografia e as ciências sociais a romperem com leituras que aprisionem a história negra ao passado, valorizando os quilombos como experiências vivas e dinâmicas.

O legado de Beatriz Nascimento permanece essencial para o pensamento social brasileiro, inspirando pesquisadores, coletivos negros, comunidades quilombolas e projetos de educação antirracista. Seu gesto intelectual e político, condensado em “Eu sou Atlântica”, nos ensina que a história negra é feita de travessias, rupturas e permanências, e que o quilombo segue sendo horizonte de liberdade, autonomia e reinvenção da vida.

## 4. PERCURSO METODOLÓGICO

### 4.1 As trilhas para a pesquisa

A presente dissertação, intitulada “A migração quilombola na Transamazônica: um estudo de caso no município de Novo Repartimento”, foi construída a partir de uma trilha metodológica ancorada na etnografia, compreendida aqui como, mais que um método, uma forma de estar no campo e de produzir conhecimento situado e comprometido com os sujeitos da pesquisa. Partindo da experiência dos quilombolas migrantes da comunidade do Umarizal, oriundos de Baião (PA) e hoje residentes no Bairro da Aparecida, em Novo Repartimento, buscou-se compreender os sentidos da migração e os processos de (re)territorialização em contexto urbano.

A opção pela etnografia tem raízes na tradição antropológica clássica. Desde os trabalhos inaugurais de Bronislaw Malinowski (1922), a etnografia consolidou-se como o método por excelência da antropologia, baseado na observação participante e na imersão prolongada no campo. Como destaca Geertz (1989, p. 21), fazer etnografia é realizar uma “descrição densa” das práticas sociais, culturais e simbólicas, buscando captar os significados atribuídos pelos próprios sujeitos. Essa perspectiva é especialmente fecunda para abordar processos migratórios, pois permite acessar não apenas os deslocamentos físicos, mas os modos como os indivíduos e grupos reelaboram suas identidades, memórias e formas de pertencimento.

O método etnográfico, assim, se torna inseparável da própria Antropologia, definida por Márcio Goldman (2006, p. 167) como “o estudo das experiências humanas a partir de uma experiência pessoal”. Por outro lado, Urpi Montoya Uriarte (2011) afirma que a etnografia:

É uma forma de nos aproximarmos da realidade que nos propomos estudar e entender. Se quisermos entender a vida urbana na cidade de Salvador, por exemplo, as possibilidades metodológicas são várias: podemos selecionar um grupo particular de nativos urbanos e estudá-los; estaremos usando o método de estudo de caso. Podemos escolher a trajetória de uma família e contar a sua história na cidade; estaremos usando o método biográfico. Podemos trabalhar com vários

estudos de caso e estaremos usando o método comparativo. Podemos percorrer a cidade de forma lenta, corporificada e à deriva, estaremos usando o método do urbanismo errante. Ou podemos nos “jogar de cabeça” na vida de uma rua e estaremos usando o método etnográfico. O método etnográfico consiste num mergulho profundo e prolongado na vida cotidiana desses Outros que queremos apreender e compreender (Uriarte, 2011, p. 4).

A migração quilombola, nesse sentido, não pode ser reduzida a um fenômeno demográfico ou econômico. Ela deve ser compreendida como um movimento histórico e político, escrito nas lutas pela terra, pela dignidade e pelo reconhecimento étnico-racial. Conforme afirma Arruti (2006b, p. 125), os quilombos contemporâneos constituem uma “reinvenção da tradição” que articula ancestralidade e direitos territoriais no presente. Ao migrar para a cidade, os quilombolas carregam consigo essas memórias e pertencimentos, que se reconfiguram em novas espacialidades e relações sociais.

A etnografia, neste estudo, foi realizada entre os anos de 2023 e 2024, incluiu observação participante, entrevistas na seção 7.5 - “Depoimentos e vozes do território”, rodas de conversa e o acompanhamento de práticas cotidianas e eventos culturais. O campo foi atravessado por afetos, tensões e aprendizados mútuos, e exigiu uma postura ética e reflexiva por parte do pesquisador, tal como propõe Clifford (1998), ao problematizar a posição do etnógrafo e os regimes de representação no trabalho antropológico.

Além disso, o enfoque etnográfico permitiu apreender os efeitos do racismo ambiental e da segregação urbana que marcam a experiência dos migrantes quilombolas no Bairro da Aparecida. Como apontam Ribeiro (2019) e Almeida (2021), o racismo ambiental opera na exclusão histórica de populações negras e indígenas dos direitos à cidade, ao saneamento, à terra e ao reconhecimento pleno como cidadãos.

A trilha desta pesquisa, portanto, não foi linear, mas guiada pelas pistas oferecidas pelos próprios sujeitos, seus percursos e narrativas. Ao acompanhar os rastros da migração e da luta por reconhecimento, a etnografia revelou-se não apenas um método de pesquisa, mas uma forma de construir alianças e de afirmar a centralidade dos saberes quilombolas na produção do conhecimento.

## **4.2 Abordagem do estudo**

Nesta pesquisa, adotou-se como principal método o qualitativo e o método quantitativo como seu auxiliar. Inicialmente, estudei o local-alvo da pesquisa mediante outras pesquisas e documentos históricos, assim como me embasei teoricamente a respeito dos conceitos que norteiam a pesquisa. Isso se somou às minhas vivências já adquiridas na

comunidade, por morar e trabalhar no local. No segundo momento, adentrei na comunidade exercendo a observação participante e realizando entrevistas semiestruturadas com 6 quilombolas de Umarizal residentes em Novo Repartimento.

Por se tratar de uma comunidade em específico, a pesquisa será um estudo de caso que analisa os moradores de um único local. No total, 30 famílias da comunidade foram envolvidas no processo de investigação. A construção do objeto de estudo desta dissertação, a migração quilombola na Transamazônica, com foco no município de Novo Repartimento (PA), emergiu da observação de um fenômeno social específico: o deslocamento de populações negras quilombolas oriundas da região de Baião (particularmente da comunidade do Umarizal) em direção à malha urbana de municípios cortados pela Rodovia Transamazônica, especialmente Novo Repartimento.

A motivação inicial foi despertada por vivências de campo e pela aproximação com o cotidiano dessas populações em contextos urbanos. No entanto, o aprofundamento da pesquisa evidenciou dinâmicas mais complexas de territorialidade, pertencimento e conflito, atravessadas por processos de exclusão, racismo ambiental e disputas por reconhecimento.

A problemática central da pesquisa surgiu a partir da pergunta: quais são os fatores que impulsionam a migração de quilombolas amazônicos para contextos urbanos e como esses sujeitos reconstroem suas territorialidades e identidades na cidade? Com isso, delineou-se um percurso de investigação que envolveu o mapeamento de produções acadêmicas sobre três eixos principais: (1) migrações e deslocamentos forçados na Amazônia; (2) territorialidade e identidade quilombola; e (3) relações raciais e racismo ambiental em contextos urbanos.

O levantamento bibliográfico foi conduzido de forma sistemática, com base em um protocolo de busca que utilizou descritores como “migração quilombola”, “territorialidade negra na Amazônia”, “quilombos urbanos”, “Transamazônica”, “colonização amazônica”, “racismo ambiental” e “conflitos fundiários urbanos”. As buscas foram realizadas em plataformas como Scielo, Google Scholar, Portal de Periódicos da CAPES e repositórios de teses e dissertações de universidades públicas (UFPA, UNB, UFRJ). O recorte temporal privilegiou produções entre os anos 2000 e 2023, com enfoque interdisciplinar, especialmente nos campos da Antropologia, Sociologia e Geografia crítica.

No plano metodológico, a etnografia foi escolhida como principal abordagem, considerando seu potencial para captar a complexidade das experiências vividas pelos sujeitos pesquisados. A proposta de Urpi Montoya Uriarte (2014) foi central nesse processo, especialmente ao entender a etnografia como uma prática de escuta, observação e implicação

do pesquisador com o campo. Segundo a autora, “fazer etnografia é habitar o espaço do outro com disposição para o desconcerto, permitindo-se ser afetado pelas narrativas e gestos que desafiam o olhar acadêmico” (Montoya Uriarte, 2014, p. 17). Esse entendimento foi fundamental para a inserção nos espaços do Bairro Aparecida, onde residem famílias quilombolas migrantes, e para a escuta sensível das trajetórias de vida marcadas por deslocamentos, rupturas e reconstruções.

A literatura consultada também forneceu importantes balizas analíticas. Arruti (2006b, p. 157) destaca que “as identidades quilombolas são construções políticas que envolvem processos históricos de territorialização e deslocamento”, o que permite compreender que a migração, longe de representar um rompimento com o território, pode ser entendida como sua reconfiguração em novos contextos. Cunha (2017, p. 89), ao tratar dos impactos do desenvolvimento amazônico sobre comunidades tradicionais, afirma que “as grandes obras e políticas públicas frequentemente ignoraram a presença negra na região, forçando deslocamentos silenciosos e desagregadores”. Já Santos (2021, p. 112) propõe o conceito de “racismo ambiental urbano” para explicar os processos de marginalização territorial que afetam negros e indígenas nas periferias das cidades amazônicas.

Dessa forma, a construção do objeto de pesquisa e o percurso metodológico adotado resultam da articulação entre experiência de campo, escuta etnográfica e o diálogo crítico com a produção teórica existente. Isso será necessário para compreender as migrações quilombolas como fenômeno político, histórico e territorial na Amazônia contemporânea.

Observados os postulados acima discutidos, no primeiro momento foi realizado o levantamento bibliográfico, reunindo fontes de embasamento teórico que auxiliaram no processo investigativo, como artigos, livros, dissertações e teses. Não é demais afirmar que essa fase é vista como uma tarefa fundamental no processo da pesquisa.

No segundo momento, buscamos parceria de colaboração com a comunidade a ser pesquisada, iniciada em 2014, quando cheguei para trabalhar como professor de Sociologia do ensino fundamental maior em Novo Repartimento. O contato se deu através de reunião com um grupo de professores quilombolas, coordenado inicialmente pelos professores Rangel, Everaldo e a professora Jadenilza, que tinham a missão de organizar uma Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombo de Umarizal residentes em Novo Repartimento. Nesta oportunidade, me foram apresentadas as pessoas da referida associação, que prontamente aceitaram colaborar, sem as quais, seria impossível o desenvolvimento dessa pesquisa. A referida associação foi o primeiro contato com os sujeitos da pesquisa, que colaborou desde o início, apresentando os outros remanescentes, especialmente no mês de

dezembro, mês no qual eles realizavam um encontro anual para confraternizar com todos os quilombolas moradores em Novo Repartimento.

### 4.3 Seleção dos sujeitos da pesquisa

No que concerne aos sujeitos da pesquisa, foram selecionados 06 interlocutores. Todos pertencem às famílias que se deslocaram do Quilombo de Umarizal para o município de Novo Repartimento, todos presentes na vivência diária e engajados no cotidiano da comunidade. Todos os participantes assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) (Apêndice B), concordando em participar da pesquisa, além de assinarem o Termo de Consentimento para o uso de Voz e Imagem (Apêndice C), permitindo que as entrevistas fossem gravadas e registros fotográficos fossem usados na pesquisa.

Compreender e classificar os processos dinâmicos vivenciados por determinados grupos sociais, bem como analisar a interação entre variáveis específicas, é uma tarefa essencial na pesquisa científica. Como destaca Minayo (2014), a pesquisa qualitativa busca compreender os significados atribuídos pelos sujeitos às suas experiências, valorizando suas perspectivas de forma contextualizada. Considerando a complexidade que envolve o problema investigado, optou-se por procedimentos metodológicos de natureza qualitativa, por serem mais adequados para atingir os objetivos propostos (Farias, 2021).

Nesse contexto, a estratégia metodológica adotada foi o estudo de caso, uma técnica frequentemente aplicada em investigações dessa natureza por sua capacidade de aprofundar a análise em situações específicas. Assim, os procedimentos investigativos definidos neste trabalho buscam contribuir para a compreensão das relações sociais construídas por quilombolas que vivem em contextos urbanos, tomando como referência o caso da comunidade remanescente de quilombo de Umarizal, localizada no bairro de Aparecida, no município de Novo Repartimento (Farias, 2021).

Para Brandão (2007), o trabalho de campo é uma vivência, uma construção de uma relação de produção de conhecimento, ele assim define:

O trabalho de campo, a pesquisa antropológica, para mim, é uma vivência, ou seja, é um estabelecimento de uma relação produtora de conhecimento, que diferentes categorias de pessoas fazem, realizam, por exemplo, antropólogo, educador e pessoas moradoras de uma comunidade rural, lavradores, mulheres de lavradores, pequenos artesãos, professoras das escolas e assim por diante (Brandão, 2007, p.12).

A experiência de campo envolve uma constante troca de gestos, sinais, palavras e olhares, exigindo do pesquisador uma sensibilidade atenta a todos os detalhes, pois eles

podem revelar significados importantes. Por essa razão, o trabalho de campo também constitui uma experiência subjetiva. Brandão (2007) enfatiza diferentes modalidades de entrada no campo, como a "chamada para a pesquisa", o "chegar para conhecer a comunidade" ou o "levantamento prévio", que acontece antes do envolvimento pessoal com os grupos. Em seguida, ocorre uma segunda entrada, marcada pelo engajamento pessoal do pesquisador com os sujeitos do estudo.

Para a realização deste estudo de campo no bairro de Aparecida, em Novo Repartimento, adotou-se um conjunto de estratégias preparatórias, incluindo encontros iniciais, roteiros e leituras específicas destinadas a orientar essa entrada preliminar. A observação participante foi escolhida como a principal metodologia, técnica adotada tanto na antropologia quanto na sociologia, embora com fundamentações teóricas distintas. Conforme Haguette (2010), enquanto a antropologia se preocupa em compreender o “sentido das coisas” para apreender sociedades consideradas ‘primitivas’ ou determinados grupos humanos, a sociologia, especialmente em sua vertente interacionista, foca-se nos “sentidos”, “definições” e “ações” que indivíduos e grupos produzem ao longo das interações simbólicas cotidianas.

Para realização e conclusão deste trabalho, utilizamos a etnografia do que foi visto, percebido, tocado, sentido e apreendido no trabalho de campo, buscando relatar a experiência. Segundo Geertz (1973, p. 5), a etnografia é uma atividade densa, “de interpretar e elaborar uma leitura que os nativos fazem da própria cultura”; é isso que constitui a prática antropológica, e “são os antropólogos que fazem”. Clifford Geertz ainda comenta:

Segundo a opinião dos livros-textos praticar a etnografia é estabelecer relações, selecionar informantes, transcrever textos, levantar genealogias, mapear campos, manter um diário, e assim por diante. Mas não são essas coisas, as técnicas e os processos determinados, que definem o empreendimento. O que o define é o tipo de esforço intelectual que ele representa: um risco elaborado para uma "descrição densa", tomando emprestada uma noção de Gilbert Ryle (Geertz, 1973, p. 4).

Dessa forma, Geertz (1973), está dentro de uma perceptiva de uma antropologia interpretativa. Trazendo para a atualidade, Caldeira (1988, p. 141) afirma que “para os antropólogos pós modernos [...] a etnografia deve ser mais que uma interpretação sobre o outro. Deve ser uma negociação com diálogos, uma expressão das trocas entre uma multiplicidade de vozes”.

Portanto, não se trata de interpretar, mas relatar a experiência vivida no campo “tudo o que o antropólogo pode fazer em seus textos é inscrever processos de comunicação em que ele é apenas uma das muitas vozes” (Caldeira, 1988, p. 142). Nesse sentido, o que

apresentamos a seguir, para fins desse trabalho, é uma breve etnografia, do que foi experimentado no campo, talvez não tão densa como propõe Geertz, mas dentro daquilo que o pouco tempo de prática nos permitiu observar.

#### **4.4 Roteiro de entrevista**

No que se refere às entrevistas, foi elaborado um roteiro direcionado aos quilombolas de Umarizal em diáspora que residem no Bairro de Aparecida (Apêndice A). O roteiro para os quilombolas envolveu perguntas sobre características pessoais como: nome, idade, tempo de moradia. Houve questões relacionadas ao percurso de deslocamento até chegada em Novo Repartimento, bem como o apoio recebido e à relação ao chegar no novo território: quais as dificuldades? Quais os estranhamentos? Identidades? Há ainda questões relacionadas às próprias atitudes dos moradores de Novo Repartimento em relação aos quilombolas de Umarizal que reside em Novo Repartimento.

## **5. ENTRE O QUILOMBO, A TRANSAMAZÔNICA E NOVO REPARTIMENTO**

### **5.1 Formação da comunidade quilombola do Umarizal**

A historicidade presente entre as gerações da comunidade de Umarizal é sustentada pelas narrativas sobre os antepassados que viveram em Paxibal e cujas trajetórias foram marcadas pela escravidão, contribuindo simbolicamente para a libertação dos negros da região. Essas experiências narradas desempenham um papel essencial na preservação da memória e identidade coletiva do povoado quilombola (Corrêa, 2021). Benjamin (1994) fala sobre o ato de narrar histórias e sua importância, ele relata:

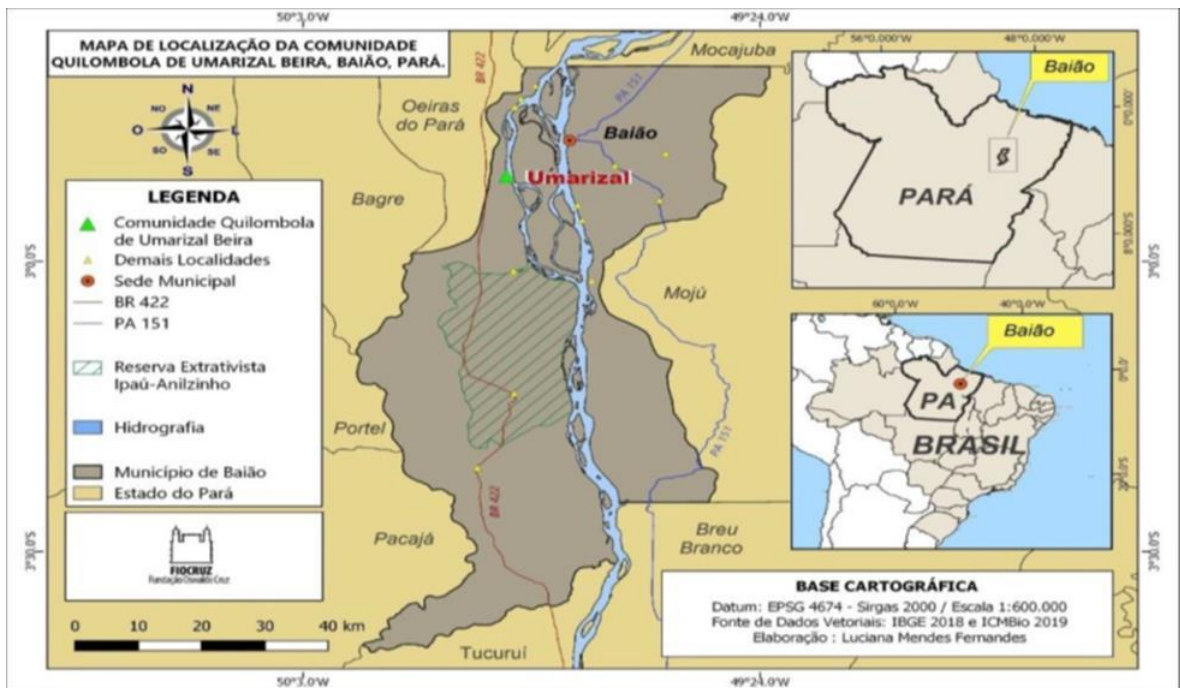
A arte de narrar está definindo porque a sabedoria- o lado épico da verdade- está em extinção. Porém esse processo vem de longe. Nada seria mais tolo que ver nele um ‘sintoma de decadência’ ou uma característica “moderna”. Na realidade, esse processo, que expulsa gradualmente a narrativa da esfera do discurso vivo e ao mesmo tempo dá uma beleza ao que está desaparecendo, tem se desenvolvido concomitantemente com toda uma evolução secular das forças produtivas (Benjamin, 1994, p. 200-201).

A relevância das relações interpessoais é destacada pelo autor como importante no compartilhamento direto de experiências que os narradores recuperam e transmitem suas fontes. Desse modo, pode-se afirmar que a memória coletiva, transmitida oralmente, sustenta a identidade dos remanescentes quilombolas de Umarizal. Para contextualização, é importante conhecer as características geográficas e administrativas da comunidade (Corrêa,

2021).

A localidade quilombola de Umarizal está situada no município de Baião, no Pará, marginal ao rio Tocantins, à sua margem esquerda. É o núcleo do distrito homônimo, criado em 23 de abril de 1993 pela aprovação do Projeto de Lei nº 001/93 (Baião, 1993). O acesso aos arredores da comunidade se dá por duas rotas principais: a BR 422 (Transcarnatá), que conecta Carnatá a Tucuruí, e uma estrada de terra que, sob influência das chuvas, apresenta trechos mais afetados durante o inverno devido às precárias condições climáticas da região (Corrêa, 2021). A seguir, exponho uma imagem da localização da Comunidade Quilombola de Umarizal Beira, Baião, Pará (Figura 2).

**Figura 2** — Localização da comunidade de Umarizal Beira, Baião, Pará



Fonte: Fernandes (2022)

Segundo as análises de Josielem Corrêa (2021), os moradores mais antigos de Umarizal afirmam que o nome “Umarizal” se originou de uma fruta chamada “Umarí”, devido à quantidade da árvore Umarizeiro no local. Farias (2021) retrata a história do início da comunidade quilombola de Umarizal:

Trata-se de um povoado negro, originário do antigo-quilombo do Paxibal, um reduto de negros livres e escravos fugidos que, refugiados na mata adentro no entorno do igarapé do mesmo nome, na época da escravidão, sob a liderança do Negro Sinfrônio, se estabeleceram em meados do século XIX. A povoação de Umarizal teve seu início entre os anos de 1930 e 1935, com a chegada dos negros

quilombolas descendentes do negro Sinfrônio Olímpio de Vilhena, que vieram fugindo dos ataques dos indígenas Assurini e Gaveão, ao Quilombo do Paxibal, o que levou à sua degradação (Farias, 2021, p. 30).

A fuga dos antigos cativos ocorreu silenciosamente durante a noite, por meio de um “tabelão”, um pequeno barco esculpido de troncos, utilizado para se aproximarem da margem oposta do rio. Ao amanhecer, instalavam-se em locais seguros à beira d’água e, unidos como grupo, procuravam abrigos confortáveis. Monitoravam constantemente a ameaça de recaptura e, temendo a volta à escravidão, refugiaram-se inicialmente em Novo Destino, próximo a um igarapé que lhes oferecia recursos para sobrevivência temporária. Quando a seca atingiu esse curso d’água, foram obrigados a buscar nova proteção (Corrêa, 2021; Oliveira, 2018).

A caminho de Paxibal, mantiveram-se atentos aos riscos e reforçaram sua organização comunitária durante a travessia pelas matas. Ao chegarem a aproximadamente cinco quilômetros da área hoje conhecida como Umarizal, encontraram Paxibal, uma antiga mata situada à beira de outro igarapé. Ali, construíram moradias, fornos e barracões de festa, estabelecendo as bases de seu primeiro quilombo permanente (Corrêa, 2021; Oliveira, 2018). Concernente ao significado do nome “Paxibal”, Pinto (2004) esclarece:

O nome Paxibal se originou devido haver no local da pequena povoação, que estava formando, grande quantidade de uma árvore chamada de paxibeira — uma espécie de palmeira. A povoação de Paxibal, segundo descrição dos nossos informantes, tinha um formato semicircular, constituído por casas de moradias, casas de farinha, barracão de festa e um arraial- o centro livre da povoação, que se localizava às margens de um igarapé. As casas eram cobertas de palmeiras (Pinto, 2004, p. 60).

A sobrevivência dos antigos quilombos está profundamente ligada à preservação da memória e das práticas culturais que mantêm viva a identidade coletiva das comunidades. Como Pinto (2004) observa, a historicidade que atravessa as gerações é fundamental para o fortalecimento da memória quilombola, incluindo as manifestações culturais como danças, festas religiosas e crenças que funcionam como elementos de proteção e resistência.

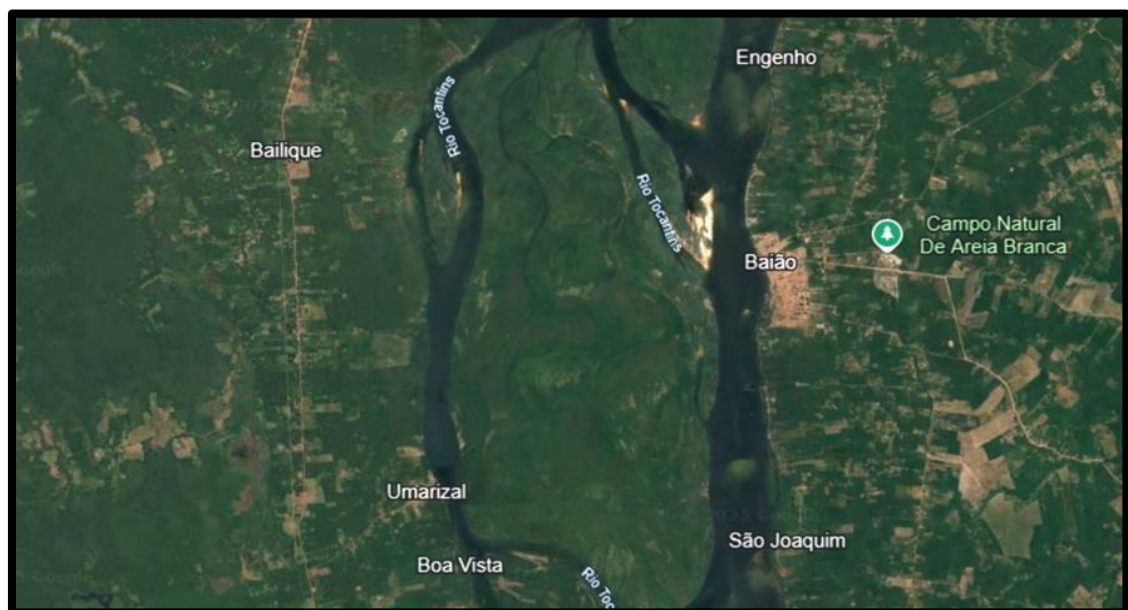
No quilombo de Paxibal, os remanescentes organizavam-se em grupo para cultivar tradições culturais como o Samba-de-Cacete e o Círio, celebrando santos católicos como Nossa Senhora do Rosário e a Santíssima Trindade, expressões que são uma forma de sincretismo religioso comum nas comunidades quilombolas (Arruti, 2006b; Cunha, 2017). As práticas agrícolas comunitárias seguiam rituais específicos, incluindo a derrubada coletiva da mata, roçagem, queimada controlada e plantio das manivas, respeitando o ciclo das chuvas para garantir a subsistência e reprodução social do grupo (Schmink; Wood,

1992).

O surgimento da ferrovia e da rodovia BR-422 criou uma divisão territorial que afetou diretamente a comunidade de Paxibal, uma vez que a exploração econômica da castanha-do-pará intensificou a ocupação e a pressão sobre as terras tradicionais. Essa expansão gerou conflitos territoriais entre os remanescentes quilombolas e grupos indígenas próximos à Reserva Extrativista Joana Peres, ilustrando a complexidade das disputas por território na Amazônia (Schmink; Wood, 1992; Tavares, 2015).

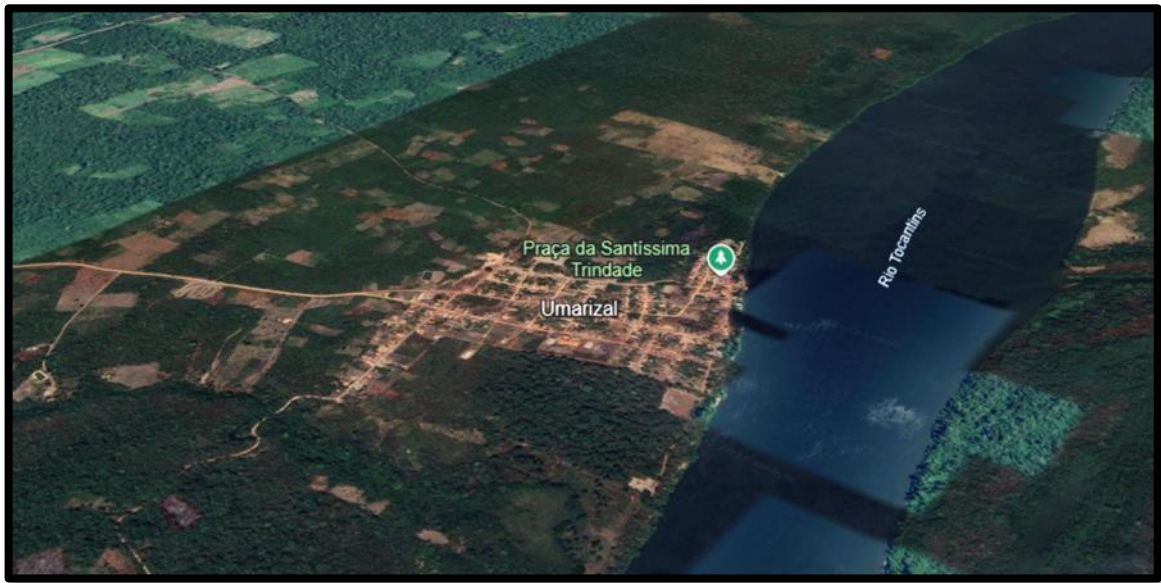
Segundo relatos dos moradores de Umarizal, embora essa disputa tenha resultado na morte de alguns inocentes, não houve rivalidade corporal entre negros e índios. Então eles decidiram se refugiar a 5 km de Paxibal, fincando suas raízes no local que seria chamado de Umarizal, onde as famílias se multiplicaram (Corrêa, 2021; Pinto, 2004). A seguir, as imagens do mapa com a localização da atual comunidade de Umarizal e do município de Baião (Figura 3 e 4).

**Figura 3** — Imagens de satélite das localizações do Município de Baião e da Comunidade Quilombola de Umarizal



Fonte: Google Earth® (2025)

**Figura 4** — Imagens de satélite da Comunidade de Umarizal



Fonte: Google Earth® (2025)

O surgimento da comunidade de Umarizal foi marcado por conflitos territoriais e, até os dias atuais, seus integrantes continuam a lutar pela preservação de sua identidade e pela consolidação de direitos sobre o território que conquistaram historicamente. Com o tempo, seu modo de vida vem se transformando, mas ainda resistem traços significativos da cultura ancestral como: danças, utensílios e outros elementos tradicionais. Hoje, as construções locais exibem uma diversidade de estilos arquitetônicos, refletindo uma fusão entre inovação e raízes históricas (Figura 5). A trajetória dos quilombolas de Umarizal, incluindo o deslocamento promovido pela abertura da rodovia BR 422 em direção à Transamazônica, revela um processo de adaptação que, embora traga mudanças, preserva sua essência cultural (Corrêa, 2021).

**Figura 5** — Vila de Umarizal, comunidade quilombola, às margens do Rio Tocantins



**Fonte:** Aline Bersa, Divulgação/ TV Liberal (2022)

A comunidade quilombola de Umarizal é atualmente reconhecida como uma das mais expressivas do Baixo Tocantins, sobretudo por suas festividades tradicionais e pela preservação da memória coletiva de seus moradores. Dentre as manifestações culturais, destaca-se o Festival Quilombola, que simboliza a trajetória histórica de resistência da comunidade, especialmente por meio das letras do Samba-de-Cacete, que evocam sentimentos de liberdade e emoção vivenciados pelos participantes (Corrêa, 2021).

O território quilombola de Umarizal, situado no município de Baião (PA), constitui um espaço de resistência e ancestralidade que permanece ativo mesmo diante das dinâmicas de deslocamento populacional. De acordo com Joaquim de Souza Veiga (2014), a territorialidade quilombola deve ser compreendida não apenas como um espaço físico, mas como um conjunto de práticas sociais e simbólicas que recriam a comunidade em diferentes contextos (Veiga, 2014, p. 87). Esse aspecto é central para compreender a migração de algumas famílias de Umarizal para o bairro Aparecida, em Novo Repartimento, sem que isso significasse a descontinuidade do quilombo de origem.

Um elemento geográfico que explica a relação entre esses dois espaços é a Rodovia PA- 422, conhecida como Transcmetá, que se conecta à Transamazônica (BR-230) e funciona como principal via de acesso e escoamento de produtos e pessoas na região. Essa infraestrutura viária viabilizou a circulação de famílias quilombolas entre o território de origem e os novos espaços urbanos de ocupação. Como observa Veiga, “o território

quilombola não se encerra em seus limites imediatos, mas se estende por meio de redes de mobilidade que conectam comunidades e recriam o sentido de pertencimento” (Veiga, 2014, p. 102). Nesse caso, a Transcametá e a Transamazônica foram corredores de deslocamento que permitiram a inserção dos quilombolas de Umarizal em Novo Repartimento.

O bairro de Aparecida, em Novo Repartimento, torna-se, assim, uma extensão das relações sociais de Umarizal, revelando a plasticidade da territorialidade quilombola. Ainda que parte das famílias tenha migrado, outras permaneceram no território de origem, assegurando a continuidade das práticas culturais, religiosas e comunitárias que caracterizam o quilombo. Como enfatiza Veiga, “os deslocamentos quilombolas não rompem a noção de pertencimento, mas a ampliam, criando redes que conectam territórios distintos” (Veiga, 2014, p. 115).

Desse modo, a ligação entre Umarizal e Aparecida deve ser compreendida não como fragmentação, mas como reconfiguração da territorialidade. A Transcametá e a Transamazônica aparecem nesse contexto como elementos materiais que possibilitaram a mobilidade, mas a permanência da memória, da identidade e da coletividade quilombola é o que garante a força e a continuidade de Umarizal como território de resistência e que mesmo diante da diáspora interna, mantêm-se unidos pela história, pela identidade e pelo reconhecimento de suas origens.

## **5.2 O deslocamento diaspórico na Transamazônica**

A rodovia PA 156 (atual BR 422), inaugurada em 1976, conectou Cametá a Tucuruí, passando por Oeiras do Pará e Baião e cortando territórios quilombolas como Igarapé Preto, Bailique e Umarizal. Sua abertura provocou mudanças profundas na dinâmica fundiária da região, despertando o interesse de fazendeiros e empresários de outras regiões. Historicamente ocupadas por posseiros e membros da comunidade quilombola, essas áreas eram utilizadas coletivamente para extrativismo e agricultura de subsistência (mandioca e fruteiras) (Mocbel; Farias, 1992). Ramalho (2024) em sua análise sobre o uso e ocupação do solo em territórios quilombolas da região do Baixo Tocantins relata alguns eventos históricos que ocorreram durante as mudanças advindas da dinâmica fundiária, ele relata:

A partir dos anos 70, com abertura da Transcametá o mapa fundiário se modificou profundamente desempenhando duas linhas paralelas contraditórias da posse da terra: A dos latifundiários, constituída pelas terras documentadas que foram vendidas pelos grandes fazendeiros geralmente oriundos de outros Estados do Brasil (Goiás, etc.), que os olhos especulativos compraram do Estado (através do Instituto de Terra do Pará-ITERPA), a custo baixíssimos. Parte das áreas vizinhas

ditas devolutas, mesmo já ocupadas por posseiros, e causa direta de violentos conflitos pela posse da terra entre fazendeiros e lavradores [...]. As dos lotes de lavoura: as sobras das terras devolutas griladas que antes eram posse coletivas foram divididas em pequenos lotes agrícolas que variam de 6 a 25 ha. De superfície e demarcadas pelos próprios lavradores nativos de comum acordo. Cada família adquire apenas um lote que, muito raramente, consegue documentar (protocolar junto ao órgão do ITERPA) (Ramalho, 2024).

A construção da rodovia Transcarnatá deslocou o eixo de circulação do Rio Tocantins para a estrada, favorecendo o surgimento de diversas comunidades, como Umarizal, que passou a funcionar como um importante ponto de embarque e desembarque de madeira das fazendas vizinhas às terras quilombolas. Além disso, a comunidade tornou-se um local de recepção migratória e fornecedora de mão de obra braçal para as fazendas. Esse processo também intensificou os conflitos fundiários na região, com a chegada de grileiros, fazendeiros, madeireiros, especuladores imobiliários e projetos de monocultura (Ramalho, 2024).

As terras que antes pertenciam aos antigos seringueiros, já documentadas, juntamente com áreas griladas, foram judicialmente demarcadas em ângulos retilíneos, formando grandes imóveis rurais que restringem ainda mais o espaço destinado à agricultura tradicional. Observa-se que apenas parte dessas áreas é usada para criação de gado bovino, mas essas fazendas frequentemente se assemelham a áreas degradadas, com poucas árvores e predominância de gramíneas e ervas daninhas, rodeadas por toras de madeiras nobres (Fearnside, 2001).

Durante o período chuvoso, o tráfego pela BR-422 torna-se bastante precário devido às más condições da estrada, que se apresenta escorregadia e repleta de buracos (Figura 6). Ainda assim, os ônibus que operam na linha entre Tucuruí e Carnatá continuam circulando, apesar dos riscos (Figura 7). No trajeto, a entrada para o vilarejo de Umarizal localiza-se à direita da rodovia, com uma parada obrigatória que atravessa o antigo Paxibal, atual território do quilombo Umarizal (Corrêa, 2021).

**Figura 6** — Entrada para o Quilombo de Umarizal



**Fonte:** Corrêa (2021)

**Figura 7** — BR-422 em período chuvoso



**Fonte:** Corrêa (2021)

Segundo Corrêa (2021), os mototaxistas atuam como alternativa de transporte tanto para moradores quanto para visitantes que percorrem a BR-422, já que, após esse trecho, ainda é necessário seguir por cerca de cinco quilômetros até alcançar o povoado. Outra possibilidade de acesso à comunidade é por via fluvial, utilizando embarcações que navegam pelo rio Tocantins e permitem contemplar as paisagens ribeirinhas durante o trajeto.

Comecei a conhecer a história da Rodovia BR-422 a partir do ano 2010, durante o período em que estava como professor contratado pela Secretaria Estadual de Educação (SEDUC) no Sistema Modular de Ensino – SOME, pela URE de Tucuruí. Durante meus trajetos, passei a viajar pela região através da BR-422, na qual cheguei a enfrentar alguns atoleiros pela estrada.

Nesse processo, vivenciei experiências diversas na região: trajetórias familiares, trajetórias profissionais, as diversas formas de lazer, engajamentos em ações comunitárias. Esses deslocamentos tornaram-se parte valiosa das minhas lembranças, principalmente por suas paisagens ruins ou boas.

A minha primeira experiência em trajetos dessa região foi em um deslocamento para a região conhecida por “Gelado”, a 200 km da sede do município de Novo Repartimento. A BR- 422, mais conhecida como Transamazônica, é uma estrada que serpenteia pela vastidão da floresta amazônica, ligando o município de Baião até Novo Repartimento. Essa rodovia é um verdadeiro labirinto de desafios e belezas, onde a natureza exuberante se mistura com os perigos inerentes ao seu traçado sinuoso e às intensas chuvas da região. Para aqueles que se dispõem a percorrê-la, a Transamazônica oferece um percurso repleto de dramas e angústias, revelando não apenas as adversidades da viagem, mas também a resiliência de quem a atravessa.

A estrada é marcada por uma série de curvas fechadas que exigem destreza e atenção constante dos motoristas. Em muitos trechos, a pista é estreita e os barrancos à beira da estrada parecem ameaçar a todo momento, um deslize pode ser fatal. As curvas, em alguns momentos, se entrelaçam de maneira inesperada, fazendo com que a visibilidade seja reduzida. Um motorista desprevenido pode não conseguir identificar um veículo que se aproxima no sentido oposto, o que torna a condução na BR-422 ainda mais arriscada.

A vegetação ao redor da rodovia é densa e variada, com imensas árvores frondosas que, em alguns lugares, quase formam um túnel natural sobre a pista. Este cenário pode até ser encantador, mas durante a travessia, a ornamentação da floresta também se transforma em um elemento de perigo. Em dias de chuva, a combinação de umidade e vento pode resultar em quedas de galhos ou até mesmo árvores inteiras, bloqueando a estrada e forçando os viajantes a buscar rotas alternativas.

Ressalvo que quando essas situações aconteceram, era o mês de março, início do ano letivo na secretaria de educação estadual, que coincide com a estação chuvosa, que denominamos de inverno amazônico, que pode durar meses. Nessa época, a BR-422 revela sua faceta mais traiçoeira. As chuvas torrenciais transformam a estrada em um campo de

batalhas, onde motoristas enfrentam o desafio dos alagamentos. Falar sobre essas vivências cotidianas me conecta a essa região, me faz refletir o lugar, as pessoas. Sobre esse sentimento, Rocha e Eckert, 2013) afirmam:

Narrar sobre o cotidiano, sobre formas de sociabilidade, trajetórias e estilos de interação e de pertença, de distinção e de convivência da e com a cidade que os abriga. Mas essa cidade também os narra. Narrativas mais amplas, que ultrapassam redes e comunidades locais nas esferas meso e macroestruturais. Para tanto, os habitantes narram esta experiência de acomodar em múltiplas camadas do tempo vivido as trajetórias pensadas (Rocha; Eckert, 2013, p. 134).

### **5.3 Relato etnográfico: das terras de Baião ao quilombo urbano de Novo Repartimento**

Segundo Rocha e Eckert (2010), os moradores do bairro atuam como narradores das experiências vividas nas últimas décadas, organizando memórias coletivas por meio de práticas cotidianas. Mesmo quando seus discursos estão permeados por lógicas influenciadas pela mídia, é possível identificar um trabalho de memória que estrutura os sentidos dessas práticas dentro do tempo narrativo.

Era início de março, e a temporada de chuvas na Amazônia começava a transformar os arredores da BR-422, a Transamazônica. A estrada tornava-se um desafio e uma esperança para aqueles que decidiam percorrê-la. Entre eles, três personagens se destacam: Dona Zuleica, uma mulher forte e resiliente; Seu Manuel, um velho contador de histórias; e Júnior, um jovem sonhador buscando melhores oportunidades (nomes fictícios).

Dona Zuleica, matriarca de uma família quilombola, decidiu que era hora de buscar uma nova vida em Novo Repartimento. Após a morte do marido, ela sentia a pressão de manter a família unida e alimentar seus filhos. Com um grande saco de farinha, algumas roupas e o sonho de recomeçar, ela se despediu da comunidade. Ao longo do caminho, as chuvas torrenciais tornaram a jornada mais desafiadora. A estrada estava esburacada, e caminhões atolavam na lama. Ela, no entanto, não se deixava abater. “A vida é feita de lutas”, costumava dizer, enquanto encorajava os filhos a se manterem firmes.

Em cada parada do trajeto, Dona Zuleica contava histórias de suas ancestrais, lembrando as tradições do quilombo e a importância de nunca esquecer suas raízes. “Estamos indo para um lugar novo, mas levamos nossa história conosco”, repetia para que as crianças sentissem a força do legado. Durante a viagem, ela colhia frutas na beira da estrada, compartilhando com os filhos e criando um momento de convivialidade em meio ao deslocamento angustiante.

Ao lado de Dona Zuleica estava Seu Manuel, um idoso de pele enrugada e olhos que carregavam anos de experiências. Para ele, a viagem era uma oportunidade de contar

novamente as histórias de sua vida e de sua gente. "Tempo de chuva é tempo de colheita", dizia, fazendo analogias entre o clima e as dificuldades da vida. Ele reconhecia que cada gota d'água que caía sobre a estrada carregava memórias.

Os trechos da BR-422 eram interrompidos por pequenas paradas, onde Seu Manuel encantava os mais jovens com suas narrativas que falavam de bravura e resistência. Ele narrava sobre como os quilombos haviam surgido, sobre os antepassados que lutaram pela liberdade e sobre a busca por um espaço próprio no mundo. "Aqui, na Transamazônica, somos todos viajantes e sonhadores", afirmava, enquanto os outros viajantes o ouviam com atenção.

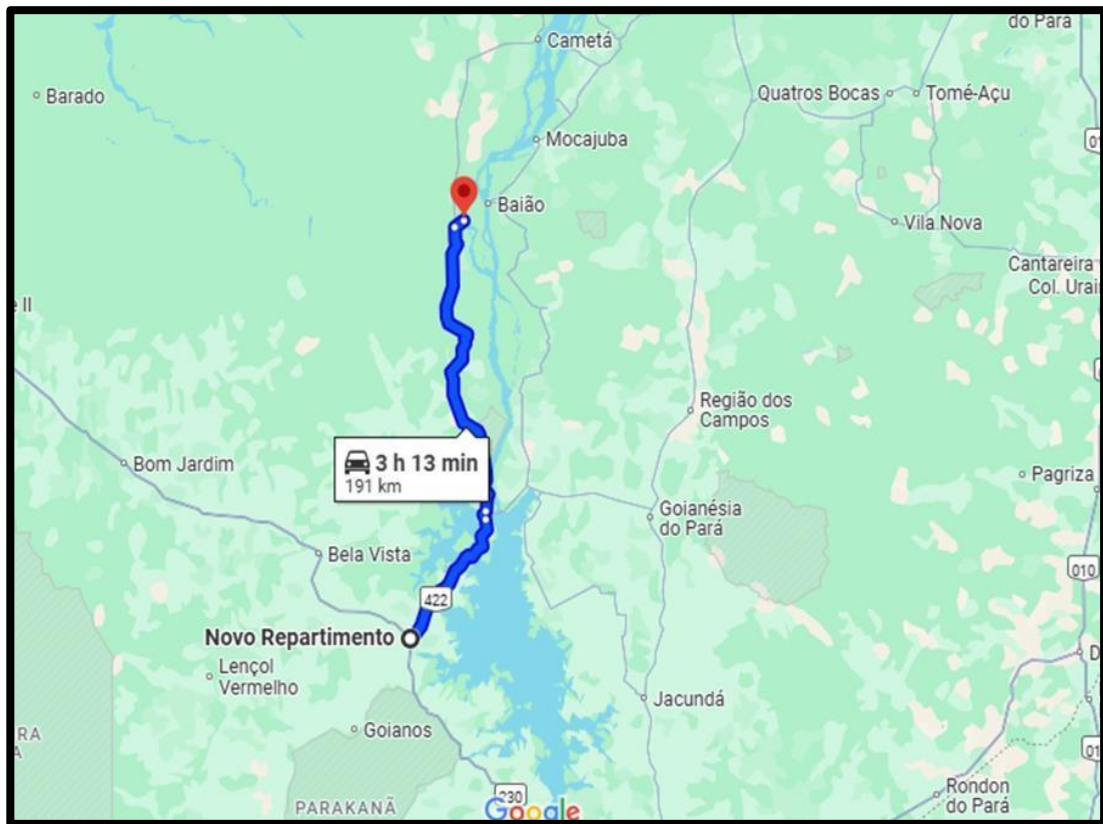
Na traseira da caminhonete, Júnior, um jovem de 18 anos, sonhava com um futuro melhor. Ele se lembrava das palavras de seu pai: "A educação é a chave que abre portas". Enquanto enfrentavam os desafios da estrada, Júnior sentia uma mistura de ansiedade e esperança. Para ele, Novo Repartimento representava um novo começo, mas também o medo do desconhecido.

A estrada era cheia de perigos, as chuvas tornavam o caminho traiçoeiro, e os buracos eram profundos. Mas com cada km percorrido, Júnior pensava nas oportunidades que poderiam vir. Ele gostaria de estudar, aprender um ofício e, quem sabe, um dia retornar para ajudar sua comunidade. Em meio ao deslocamento, ele olhava pela janela e contemplava a floresta que se estendia ao redor. "Se essa floresta fala, que histórias ela contaria?", pensou em um momento de introspecção.

Finalmente, após horas de viagem, a caminhonete chegou a Novo Repartimento. A cidade pulsava com uma nova vida, mas também com desafios. Dona Zuleica, Seu Manuel e Júnior desceram do veículo com a sensação de que, apesar das dificuldades enfrentadas na BR- 422, cada um carregava um pedaço de seu passado e a esperança de um futuro melhor. As chuvas que haviam transformado a estrada em um desafio também purificavam suas almas, renovando suas forças para enfrentar o que estava por vir. Os três juntos, agora, estavam prontos para reescrever suas histórias em um novo cenário, mas sempre enraizados em suas memórias e tradições que, como a floresta, permanecia viva em seus corações

De acordo com Vera Telles (2006), ao acompanhar os trajetos de indivíduos e famílias, é possível identificar as conexões que articulam diferentes práticas sociais e seus vínculos com diversos pontos de referência. Esses percursos e circuitos são responsáveis por delinear os territórios sociais, sendo esse traçado fundamental para compreender as fronteiras, bloqueios e possibilidades dentro do contexto social. A seguir, o trajeto de Umarizal para o município de Novo Repartimento percorrido pela BR-422 (Figura 8).

**Figura 8** — Percurso entre Umarizal e Novo Repartimento, percorrido pela BR-422

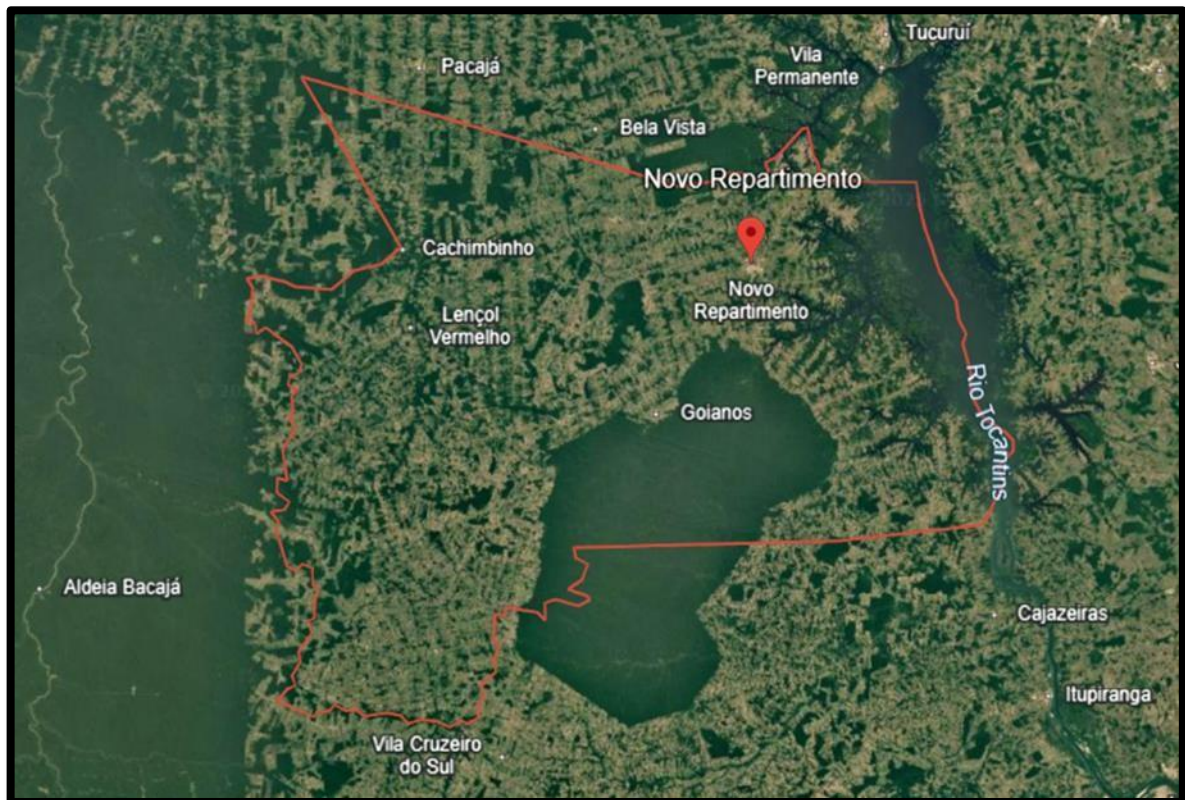


Fonte: Google Maps® (2025)

A especificidade e a singularidade dos quilombolas de Umarizal foram inicialmente percebidas como um “estranhamento”. Nas primeiras aproximações, esses grupos pareciam indecifráveis e incompreensíveis. No início, a experiência era comparável a “errar pelos rios, tatear no escuro das noites da floresta, procurar vestígios e sinais perdidos pela várzea” (Loureiro, 1995, p. 38). Contudo, como ressalta Walter Benjamin, “nada do que aconteceu deve ser perdido para a história” (Benjamin, 1985, p. 229). Assim, a história dos quilombolas de Umarizal, que ocorre no momento presente, em diversos espaços da cidade de Novo Repartimento, não pode ser esquecida. A admiração pelo desconhecido e pelo incompreensível foi o principal motivador para o desenvolvimento deste estudo, que tem por objetivo contribuir para o registro dessa história.

#### 5.4 Novo Repartimento: o cenário da pesquisa — O “Porto Seguro”

**Figura 9** — Localização do Município de Novo Repartimento



Fonte: Google Earth® (2025)

A partir da década de 1960, a Amazônia passou por um intenso avanço do modo capitalista de produção no campo, marcado pela abertura de estradas e pela implementação de políticas públicas voltadas à ocupação e desenvolvimento da região. Posteriormente, grandes projetos direcionados à exploração agropecuária, mineração e energia hidrelétrica consolidaram esse avanço, ocasionando impactos significativos para as comunidades locais, como expropriação, desemprego, concentração fundiária e exclusão social. Consequentemente, os modos de vida tradicionais, especialmente daqueles ligados ao extrativismo vegetal e animal e às populações ribeirinhas, foram profundamente alterados (Magalhães *et al.*, 2012).

A Amazônia testemunhou, desde os anos 1960, não apenas a expansão de políticas excludentes voltadas à exploração econômica, mas também o surgimento de formas expressivas de resistência por meio de práticas cotidianas e pela luta pela terra. A articulação entre movimentos negros, sindicatos de trabalhadores rurais, associações de agricultores e pescadores favoreceu o fortalecimento político das comunidades. No Baixo Tocantins, especialmente em Baião, esse cenário histórico foi marcante: desde a década de 1990, moradores se organizaram em encontros e debates sobre ancestralidade negra, fundamentados por evidências históricas de ocupação ribeirinha por descendentes de

escravos, base para a formação e reconhecimento de diversos territórios quilombolas na região (Magalhães *et al.*, 2012).

O universo apresentado pelos quilombolas de Umarizal em situação de diaspórica é novo, inusitado e, por isso, desafiador, suscitando muitos questionamentos: Quem são? De onde vieram? Por que migraram? São considerados quilombolas em situação urbana? Qual sua língua, sua cultura, seus modos de vida, sua cosmologia? Até quando vão permanecer? Será que vieram para ficar? Quais demandas trazem nas áreas da saúde, abrigo e alimentação? E a educação? Precisam de escola? E a sustentabilidade financeira, o emprego? De que forma o município pode atender a essas demandas? Estas são algumas questões gerais que suscitaram esta pesquisa, que pretende empreender um estudo interdisciplinar, intercultural e dialógico, que traz como tema: a (re)construção da identidade quilombola em deslocamento/movimento migratório e na situação de diáspora.

## 6. TENSÕES E SOCIALIDADES EM TERRITÓRIOS DO NOVO REPARTIMENTO

### 6.1 Identidade

A identidade quilombola manifesta-se na vivência compartilhada de valores, costumes e ancestralidade comunitária, estreitamente entrelaçada a um território comum, onde os laços identitários se reforçam por meio da experiência coletiva e do pertencimento social (Conceição, 2017; Schmitt; Turatti; Carvalho, 2002).

Giselle do Rosário (15 anos) (Rosário, s.d.) da comunidade quilombola Jacaré-Quara, localizada no Município do Acará – Pará, escreveu um poema que reflete o sentimento da identidade quilombola:

#### **Ser Quilombo**

Ser Quilombo é ter  
orgulho e assumir o  
pouco que tem assumir  
o cabelo torrado  
e a pele negra também  
Ser Quilombo é ter  
coragem e amor no  
coração  
ser Quilombo é não ter  
medo de racismo ou  
exclusão  
É olhar olho no olho  
e assumir sua  
identidade  
respeitando as  
diferenças no campo

e na cidade Ser  
 negro não é vergonha  
 ser negro não é  
 defeitos ser negro é  
 não ter medo de lutar  
 por seus direitos Isso  
 não se resume  
 no simples ato de  
 falar às vezes é  
 necessário até  
 mesmo se calar  
 Não adianta pele  
 clara ou vermelho  
 coração  
 descendente de  
 africano não se pode  
 negar não Orgulho  
 de ser Brasil orgulho  
 de ser Pará orgulho  
 de ser Quilombo  
 Jacaré-Quara Acará  
 Isso sim é ser  
 Quilombo com  
 orgulho e emoção  
 não importa sua  
 idade ser negro de  
 coração (Rosário,  
 s.d.).

Nossa identidade está enraizada em nossos atos. Para onde quer que formos, ela irá conosco, mostrando aos outros quem somos e de onde viemos. A chegada de quilombolas no município de Novo Repartimento causou impacto cultural, tanto nos que ali moravam quanto nos que estavam chegando.

A identidade quilombola, construída a partir de memórias de luta, ancestralidade e resistência, não se confunde com a identidade nacional brasileira, muitas vezes moldada pelo Estado a partir de critérios homogêneos e excludentes. Como analisa Bauman (2005), a identidade nacional foi historicamente edificada por instituições estatais que buscaram estabelecer fronteiras simbólicas entre “nós” e “eles”, funcionando como instrumento de controle e exclusão. Essa construção promoveu uma visão coercitiva e abstrata do “cidadão”, silenciando subjetividades plurais como a dos povos quilombolas.

A identidade quilombola configura-se como uma construção histórica, social e cultural que resulta da longa trajetória de enfrentamento a estruturas políticas e jurídicas excludentes no contexto brasileiro. Essa identidade não é apenas um reflexo de processos de opressão, mas também uma expressão de resistência ativa. Como aponta Stuart Hall (2003), a identidade deve ser compreendida como um ponto de articulação entre práticas e discursos, sempre produzida no interior de relações de poder e diferenciação.

Nesse processo, a resistência cultural, política e étnica emerge como elemento constitutivo da identidade quilombola, assumida por sujeitos coletivos que compartilham experiências e reivindicações comuns. Segundo Gohn (1997, p. 122), “o novo sujeito que surge é um coletivo difuso, não-hierarquizado, em luta contra as discriminações de acesso aos bens da modernidade”.

A construção da identidade coletiva exige também a emergência do sujeito enquanto agente histórico. Para Touraine (1997, p. 21), “o sujeito não tem outro conteúdo que a produção de si mesmo”. Essa produção é, ao mesmo tempo, afirmação de liberdade pessoal e expressão de uma ação social coletiva, capaz de questionar determinações estruturais e instituir novas formas de existência social.

## **6.2 “A cidade não vai apagar isso”: identidade e resistência no espaço urbano**

A afirmação “a cidade não vai apagar isso” traduz um posicionamento político e afetivo que ultrapassa a simples enunciação de resistência. Ela expressa a consciência coletiva de que a memória e a tradição quilombola, mesmo diante das pressões da urbanização, permanecem como elementos constitutivos da identidade. Nesse sentido, a frase pode ser compreendida como um ato de insurgência contra as formas de apagamento cultural e territorial que historicamente tentaram reduzir a presença quilombola à invisibilidade ou à assimilação forçada.

Segundo Abdias Nascimento (1980), o quilombismo deve ser entendido como um projeto político de autonomia e de preservação da memória ancestral, que não se limita ao território rural, mas que se reinventa nos diferentes espaços onde o povo negro constrói vida e resistência. A frase “a cidade não vai apagar isso” ecoa diretamente esse princípio, pois sugere que o deslocamento para o espaço urbano não implica ruptura com as raízes, mas continuidade de uma luta histórica contra o racismo e pela dignidade.

Nesse sentido, Beatriz Nascimento (1985) amplia o conceito de quilombo para além da dimensão geográfica, compreendendo-o como experiência histórica e forma de sociabilidade negra que atravessa o tempo e os lugares. Para ela, o quilombo é também urbano, pois se manifesta nas redes de solidariedade, nas formas de ocupar a cidade e nos modos de resistir à exclusão. Assim, afirmar que “a cidade não vai apagar isso” é reconhecer que a identidade quilombola não se dissolve na urbe, mas nela se reinscreve como território simbólico e político.

Do ponto de vista dos estudos culturais, Stuart Hall (2003) lembra que a identidade é sempre uma construção em movimento, processual, resultado de disputas e negociações

constantes. No contexto urbano, a identidade quilombola se (re)significa ao mesmo tempo em que reafirma sua ancestralidade. A frase em questão evidencia essa tensão produtiva entre memória e reinvenção, revelando que a tradição não é estática, mas dinâmica, construída no diálogo entre passado e presente.

Por sua vez, Milton Santos (1996) ressalta que a cidade é um espaço de contradições, marcado tanto pela lógica excludente do capital quanto pelas possibilidades de construção de territorialidades outras. Nesse cenário, os quilombolas urbanos imprimem suas marcas, tornando a cidade um campo de disputas simbólicas e materiais. Ao dizer que “a cidade não vai apagar isso”, há uma recusa em aceitar o apagamento imposto pelo racismo ambiental e social, e uma afirmação de que a cidade também pode ser território de pertencimento.

Portanto, compreender a permanência da identidade quilombola no espaço urbano é reconhecer que a resistência não se dá apenas nos territórios tradicionais, mas também nos bairros, nas periferias e nos espaços de circulação social da cidade. O gesto de afirmar que “a cidade não vai apagar isso” é, portanto, uma declaração de soberania cultural, de memória viva e de luta contínua pelo direito à diferença e pela permanência da identidade quilombola em qualquer lugar.

### 6.3 Os Encontros dos Baionenses como forma de aquilombamento e resistência

**Figura 10** — Divulgação do 5º Encontro dos Baionenses



**Fonte:** Acervo de pesquisa (2016)

Desde o ano de 2012, os quilombolas de Umarizal, no município de Baião (PA), realizam anualmente, sempre no mês de dezembro, encontros comunitários (Figura 10 e 11) que se consolidaram como espaços de memória, reafirmação identitária e fortalecimento político. Esses encontros surgiram da necessidade de manter a unidade coletiva diante dos desafios contemporâneos que incidem sobre viver em território urbano, como as pressões ambientais,

a invisibilidade social e a dificuldade de acesso a políticas públicas.

**Figura 11** — Divulgação de atividades artísticas em um Encontro do Baionenses



Fonte: acervo de pesquisa (2016)

O significado dessas reuniões ultrapassa a dimensão festiva: elas funcionam como práticas de quilombamento, conceito que, segundo Abdias do Nascimento (1980), refere-se não apenas à formação histórica dos quilombos, mas também a um processo contínuo de organização coletiva e resistência frente à colonialidade e ao racismo estrutural. Para o autor, o quilombo é “a materialização de uma ideologia de liberdade e solidariedade” (Nascimento, 1980, p. 135), ideia que encontra ressonância no que se constrói em Umarizal a cada dezembro.

**Figura 12** — Participantes do VIII Encontro dos Baionenses



**Fonte:** acervo de pesquisa (2016)

Nesses encontros, a comunidade da Vila de Aparecida busca fortalecer os laços intergeracionais, uma vez que a presença de anciãos, mulheres e jovens possibilita a circulação de saberes, memórias e estratégias de sobrevivência (Figura 12, 13 e 14). Tal dinâmica dialoga com a reflexão de Beatriz Nascimento (2006), para quem o quilombo não é apenas um espaço físico, mas sobretudo um território simbólico que assegura a continuidade da identidade negra no tempo e no espaço. A realização anual desses eventos reafirma, portanto, que a identidade quilombola não se dissolve diante das pressões do mundo urbano ou das políticas de exclusão, mas se ressignifica na coletividade.

**Figura 13** — VIII Participante do Encontro dos Baionenses



**Fonte:** acervo de pesquisa (2016)

A escolha do mês de dezembro também é significativa, pois conecta-se a um calendário de luta e celebração das comunidades negras no Brasil, período em que se intensificam atividades culturais, religiosas e políticas em memória à resistência dos povos africanos e afrodescendentes. Essa dimensão ritual e política aproxima-se do que Lélia Gonzalez (1988b, p. 69) denomina de “memória cultural negra”, entendida como uma forma de enfrentamento às tentativas de apagamento histórico.

**Figura 14** — Participantes do VIII Encontro dos Baionenses



**Fonte:** acervo de pesquisa (2016)

Portanto, os encontros quilombolas de Umarizal, realizados ininterruptamente desde 2012, devem ser compreendidos como espaços de resistência cultural, política e espiritual. Eles se configuram como práticas de aquilombamento, de preservação da memória coletiva e de reafirmação do direito à diferença. Mais do que comemorações anuais, esses encontros fortalecem a coesão comunitária, reatualizando a historicidade quilombola e projetando a continuidade da luta por território, justiça social e dignidade.

## **7. ETNOGRAFIA DO BAIRRO DE APARECIDA, NOVO REPARTIMENTO (PA): IDENTIDADE QUILOMBOLA E RACISMO AMBIENTAL EM CONTEXTO URBANO**

O bairro de Aparecida, localizado na periferia de Novo Repartimento, no Sudeste do Pará, configura-se como um espaço urbano marcado por desigualdades socioambientais e pelo deslocamento de grupos quilombolas oriundos do quilombo de Umarizal, no município de Baião (Figura 15). Este trabalho tem por um de seus objetivos etnografar as condições de vida desses sujeitos em um ambiente urbano, articulando os conceitos de identidade quilombola e racismo ambiental, com base na Antropologia crítica e nas teorias sobre territorialidade, identidade e marginalização.

**Figura 15** — Uma rua no bairro de Aparecida



**Fonte:** acervo de pesquisa (2024)

## 7.1 Metodologia etnográfica

A pesquisa foi conduzida entre os meses de julho de 2023 e janeiro de 2024, com visitas periódicas ao Bairro de Aparecida (Figura 16). A abordagem metodológica baseou-se na etnografia clássica (Montoya Uriarte, 2014), com ênfase em observação participante (Bronislaw Malinowski (1922), entrevistas semiestruturadas com lideranças comunitárias, moradores quilombolas e agentes públicos locais. Foram também utilizados registros fotográficos de estudos semelhantes, mapas e análise documental. A construção da narrativa etnográfica buscou respeitar os saberes locais, incorporando as vozes dos sujeitos pesquisados.

**Figura 16** — Uma rua no bairro de Aparecida



Fonte: acervo de pesquisa (2024)

## 7.2 Contextualização histórica e territorial

A migração dos quilombolas do Umarizal para o Bairro de Aparecida foi motivada por fatores que incluem conflitos fundiários, ausência de políticas públicas e promessas de melhores condições urbanas. No entanto, sua inserção no espaço urbano se deu de forma precária, em áreas periféricas e com acesso limitado a saneamento, saúde, educação e mobilidade urbana. O bairro, ainda em processo de consolidação, apresenta ruas de terra, ausência de rede de esgoto e moradias construídas com poucos recursos (Figura 17).

**Figura 17** — "Essa rua não é nossa"



Fonte: acervo de pesquisa (2024)

Essa realidade está em consonância com os processos de desterritorialização forçada vividos por comunidades tradicionais, que, ao serem deslocadas para zonas urbanas, enfrentam a descontinuidade territorial e simbólica de suas formas de vida. Segundo Haesbaert (2004), a desterritorialização não é apenas a perda de um espaço físico, mas também a ruptura de laços identitários e sociais que estruturam a vida coletiva.

No caso dos quilombolas, como observa Almeida (2010), os deslocamentos forçados são frequentemente resultado de pressões fundiárias, ausência de políticas específicas de proteção territorial e de um modelo de desenvolvimento que marginaliza populações tradicionais. Além disso, a urbanização periférica expõe esses grupos a uma nova forma de vulnerabilidade, marcada pelo racismo ambiental e pela ausência de garantias de cidadania plena (Acsehrad, 2009).

### **7.3 Racismo ambiental e urbanização periférica**

O conceito de racismo ambiental, introduzido por Robert D. Bullard (2005), diz respeito à distribuição desigual dos riscos e danos ambientais, afetando de forma desproporcional as populações racializadas, pobres e socialmente vulneráveis. Essas comunidades, em muitos casos, são sistematicamente direcionadas a viver em áreas degradadas, com infraestrutura precária e baixo investimento estatal, refletindo dinâmicas de exclusão social e racial nas políticas de ocupação do solo urbano.

No bairro de Aparecida, a realidade enfrentada pelos quilombolas exemplifica esse processo. Como migrantes negros deslocados de territórios tradicionais, encontram-se hoje em situação de múltiplas vulnerabilidades, territoriais, raciais e econômicas, vivendo em uma urbanização precária, fora do planejamento estatal e com restrito acesso a direitos básicos. Essa condição de marginalidade urbana revela o entrelaçamento entre o racismo estrutural e a lógica de segregação ambiental. Segundo Acselrad (2009), o racismo ambiental se expressa quando o Estado omite ou nega investimentos essenciais justamente nos espaços ocupados por populações racializadas, reforçando desigualdades históricas e a precarização da vida.

O racismo ambiental está enraizado em um sistema estrutural de injustiça, no qual comunidades racializadas e empobrecidas são forçadas a suportar, de forma desproporcional, os danos e riscos ambientais (Bullard, 1993). Essa desigualdade não é acidental, mas alicerçada em lógicas históricas e sociais que associam a vulnerabilidade socioambiental à raça e à classe, restringindo sistematicamente o acesso de populações negras, indígenas e periféricas a direitos, serviços públicos e proteção ambiental.

Embora o Art. 225 da Constituição Federal estabeleça que todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado e assegure a participação popular na formulação de políticas ambientais (Brasil, 1988), o que se observa na prática é uma distribuição desigual dos riscos e dos recursos. Os processos decisórios muitas vezes são capturados por interesses econômicos, como os ligados ao agronegócio, à mineração e à especulação imobiliária, que desconsideram os impactos sobre os territórios tradicionais e periféricos, aprofundando a injustiça ambiental e socioespacial.

Nesse contexto, a justiça climática emerge como uma abordagem que reconhece que os efeitos da crise climática não são neutros: afetam com mais intensidade aqueles que historicamente menos contribuíram para sua causa. Iniciativas como a da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ) e da Rede Brasileira de Justiça Ambiental têm protagonizado ações que articulam denúncias, mobilização comunitária e produção de dados para exigir a implementação de políticas públicas que levem em conta a equidade racial e territorial no enfrentamento da emergência climática. Um exemplo concreto é a atuação da CONAQ na construção da Agenda Quilombola da COP 26, em 2021, que pautou o racismo ambiental nos fóruns internacionais e exigiu proteção legal aos territórios quilombolas diante do avanço das mudanças climáticas.

Além disso, práticas comunitárias de justiça climática vêm sendo desenvolvidas em diversos quilombos da Amazônia Legal, como o uso de tecnologias sociais (sistemas de

captação de água da chuva, manejo agroecológico, reflorestamento comunitário) para garantir soberania alimentar e adaptação aos eventos extremos. Esses exemplos mostram que, além da denúncia, há produção ativa de soluções construídas com base nos saberes locais, protagonizadas por sujeitos historicamente silenciados.

As pesquisadoras Dulce Maria Pereira e Suely Araújo, no livro *“Racismo Ambiental e Emergências Climáticas no Brasil”*, organizado por Mariana Belmont, ressaltam que essa desigualdade está diretamente ligada à estrutura fundante do Estado brasileiro:

As teorias racistas, que legitimaram a escravidão, passaram a legitimar segregação socioespacial, ou o apartheid brasileiro. É com essa divisão feita pelo Estado e pela sociedade sobre os que devem viver e os que devem morrer, não só de forma direta, mas também na exposição ao risco, que se define o que é racismo ambiental (Pereira; Araújo, 2023, p. 65).

Assim, debater justiça climática no Brasil exige reconhecer e enfrentar as raízes do racismo ambiental, visibilizar as lutas dos coletivos quilombolas e periféricos e construir políticas públicas que dialoguem com as realidades, saberes e práticas dos territórios mais afetados pela crise climática.

#### **7.4 Identidade quilombola em contexto urbano**

Apesar das adversidades enfrentadas no meio urbano, os quilombolas de Umarizal preservam elementos fundamentais de sua identidade coletiva. Entre as práticas de resistência e pertencimento destacam-se o cultivo de plantas medicinais, o uso da oralidade como transmissão de saberes, o mutirão comunitário e as celebrações religiosas que articulam memória, espiritualidade e solidariedade. Tais práticas configuram-se como formas de reafirmação da ancestralidade e de construção de espaços simbólicos e políticos no território urbano.

Conforme argumenta Arruti (2006b), a identidade quilombola não é apenas uma marca territorial fixada no espaço rural, mas sim um processo dinâmico de afirmação coletiva, continuamente reelaborado nas práticas cotidianas e nas estratégias de visibilidade social e política. Essa concepção é reforçada por Gomes (2005), ao afirmar que as manifestações culturais e comunitárias dos quilombolas representam formas de resistência ao apagamento histórico e à exclusão social.

#### **7.5 Depoimentos e vozes do território**

Durante as visitas ao bairro, diversos moradores relataram suas experiências. Uma das

entrevistadas (Figura 18) :

**Figura 18** — Professora Nilda



Fonte: acervo de pesquisa (

#### **RELATO DA PROFESSORA NILDA**

O motivo a qual fez eu e os demais colegas saírem do quilombo foi por causa do trabalho. Em 1998 passei no concurso e me mudei para Novo Repartimento, foi um momento muito importante para minha vida, mas ao mesmo tempo muito difícil também, pois havia me mudado para um lugar totalmente diferente do meu ambiente cultural, modo de vida, maneira de falar, comida, respeito, tudo era muito diferente, sentir muita dificuldade e muitas vezes pensei em desistir.

Éramos mais ou menos uns 30 professores entre efetivos e contratados e o mais difícil pra mim por que era só eu da zona urbana, os demais eram da zona rural então só nos encontrávamos no dia do pagamento. Graças a Deus fomos bem recebidos, éramos elogiados pela inteligência, a final a maioria dos que passaram naquele concurso eram de fora e associados como se fossem todos de Baião.

Hoje eu assim como todos os quilombolas construímos famílias e nos sentimos parte da história desse município, mas nunca deixamos de manter contato com nosso povo (Nilda, 2024).

#### ***Análise do relato de Nilda***

O relato da professora quilombola Nilda revela, de forma sensível e direta os dilemas enfrentados por sujeitos negros rurais ao migrarem dos seus territórios de pertencimento para espaços urbanos, em busca de trabalho e oportunidades. Sua experiência é representativa de um processo mais amplo de mobilidade forçada por razões estruturais, como a ausência de políticas públicas no campo, e expressa uma trajetória de reconstrução identitária no espaço urbano, marcado por tensões culturais, isolamento e resiliência.

Ao afirmar que a mudança para Novo Repartimento, em 1998, foi simultaneamente um marco positivo em sua vida em um momento difícil, Nilda explica a contradição entre a

conquista profissional e deslocamento cultural. O sentimento de “ter saído do meu ambiente cultural” aponta para a centralidade da territorialidade na constituição das identidades quilombolas, como enfatiza Arruti (2006b) ao destacar que o território é mais do que um espaço físico, é um espaço simbólico da sociabilidade, memória e ancestralidade.

As diferenças percebidas nos modos de falar, comer e conviver revelam o impacto da descontinuidade cultural, agravada pela solidão e pelo afastamento dos colegas, que, sendo majoritariamente da zona rural, só se reuniam nos dias de pagamento. Esse tipo de distanciamento reforça o processo de desenraizamento temporário e o desafio de inserção em um espaço social distinto e, por vezes, excludente. Nilda descreve um sentimento de alteridade forçada, no qual sua origem quilombola não é imediatamente reconhecida ou compreendida no novo contexto urbano.

Apesar das dificuldades, a professora também relata um acolhimento positivo, marcado por elogios à sua inteligência e pela identificação dos aprovados no concurso como oriundos de Baião. Esse reconhecimento, embora simbólico, funciona como um mecanismo de legitimação da presença quilombola na cidade, ainda que invisibilize as especificidades da cultura quilombola. Como destaca Munanga (2019), o reconhecimento da diferença é fundamental para a superação do racismo estrutural e para a valorização da diversidade étnico-racial no espaço educacional.

O desfecho de sua narrativa, ao afirmar que “nos sentimos parte da história desse município”, remete à construção de uma nova territorialidade: os quilombolas, mesmo fora de seus espaços originários, continuam exercendo práticas de pertencimento, resistência e sociabilidade. Essa coexistência entre mobilidade e identidade é uma das chaves analíticas para compreender os movimentos de migração quilombola contemporânea. Como ressalta Almeida (2010), há um deslocamento físico, mas não necessariamente um deslocamento cultural: “os sujeitos negros recriam territórios simbólicos de pertencimento mesmo quando afastados de seus lugares de origem”.

Por fim, a reafirmação de que “nunca deixamos de manter contato com o nosso povo” evidencia a continuidade de laços comunitários e a importância das redes de sociabilidade quilombola, que resistem ao apagamento e a fragmentação. Esse contato permanente, mesmo diante da migração, fortalece as dimensões da memória coletiva e da identidade étnico-racial, em sintonia com o conceito de “quilombismo” de Abdias Nascimento (1980) que entende o quilombo como um projeto de resistência coletiva, cultural e política.

O segundo relato abrange as falas da professora Neriane (Figura 19).

**Figura 19** — Professora Neriane



**Fonte:** acervo de pesquisa (2024)

#### **RELATO DA PROFESSORA NERIANE**

É bom pra mim chegar até Novo Repartimento. Em 2012 eu já morava em Tucuruí, eu cheguei em Tucuruí em 2010, e fiquei em 2010 e 2011 em Tucuruí estudando, e quando foi em 2012, o meu irmão Marciano ficou doente eu trabalhava de manhã e de tarde então precisava pra vim com ele pra fazer questão de almoço e de janta, a questão da alimentação dele e foi nesse período que eu vim em 2012.

Foi onde terminei meu ensino médio aqui na Escola Papa Paulo VI, em Novo Repartimento e em 2013 eu já ingressei pela prefeitura como funcionária pública. Falar de Repartimento eu me sinto como se fosse filha daqui, ainda mais agora que consegui minha casa própria, agora que eu me sinto mesmo eu amo Novo Repartimento como a terra que me acolheu que me deu oportunidade.

Mas quando eu vou para Umarizal pro quilombo eu me sinto em casa porque lá onde eu nasci, me criei e eu não quero voltar, mas quando eu estou aqui estou aqui, mas sempre quando posso estou em Umarizal curtindo a família, fazendo farinha plantando mandioca, maniva.

Então quando estou as atividades que a gente executa quando criança lá continua executando, questão da roça, do plantio e eu me sinto em casa lá, toda vez que eu vou em Umarizal tem farinha pra gente fazer (Neriane, 2024).

#### ***Análise do relato de Neriane***

O relato da professora Neriane evidencia a complexidade das trajetórias migratórias quilombolas contemporâneas, articulando dimensões de necessidade, pertencimento e ressignificação identitária. A migração para o espaço urbano, nesse caso Novo Repartimento, não se apresenta como ruptura definitiva com o território quilombola de origem, mas como movimento dinâmico em que coexistem vínculos de origem e novas formas de enraizamento.

Em primeiro lugar, nota-se que a migração da professora esteve atravessada por razões familiares e de cuidado. A ida de Tucuruí para Novo Repartimento em 2012 não foi apenas movida por oportunidades educacionais e profissionais, mas também por um imperativo afetivo e de solidariedade, o acompanhamento da doença do irmão. Esse elemento conecta-se ao que estudos sobre comunidades quilombolas apontam como centralidade das relações de parentesco na mobilidade social (Arruti, 2006b). A decisão de deslocar-se não se restringe ao indivíduo, mas se ancora em responsabilidades coletivas.

Em segundo lugar, Neriane demonstra que a permanência em Novo Repartimento implicou novas oportunidades de inserção educacional e laboral. Ao concluir o ensino médio na Escola Papa Paulo VI e ingressar no serviço público municipal em 2013, a migração possibilitou uma ascensão social que dificilmente se realizaria apenas dentro do território de origem. Esse movimento confirma o que Almeida (2011) denomina de estratégias de reprodução social quilombola, nas quais a cidade cumpre papel instrumental sem que isso signifique rompimento identitário.

No entanto, o ponto mais significativo do relato está na dupla noção de pertencimento: se em Novo Repartimento Neriane afirma sentir-se “filha da terra que a acolheu”, ao retornar a Umarizal, experimenta o reencontro com o lugar de memória, tradição e identidade. A casa própria, a estabilidade no trabalho e o reconhecimento urbano não eliminam a centralidade do quilombo, onde ela mantém práticas tradicionais como o plantio da mandioca e a produção da farinha. Aqui, observa-se uma forma de quilombismo cotidiano (Nascimento, 1980), no qual a ancestralidade se reafirma pela continuidade das práticas agrícolas e comunitárias.

O relato mostra também como o território quilombola permanece vivo no corpo e na prática. Ao dizer que “toda vez que eu vou em Umarizal tem farinha pra gente fazer”, Neriane revela que o quilombo não é apenas lugar de origem, mas também espaço de continuidade cultural, onde a memória da infância se atualiza nas práticas adultas. Isso confirma o que Beatriz Nascimento (1985) argumenta sobre os quilombos como lugares de reatualização da história, e não apenas como relíquias do passado.

Portanto, a experiência da professora Neriane sintetiza as tensões e negociações que marcam a vida quilombola na Amazônia contemporânea: a busca por oportunidades urbanas, a manutenção do vínculo com a terra ancestral e a resignificação da identidade em espaços distintos. Sua fala mostra que a migração não é sinônimo de desenraizamento, mas de dupla territorialidade, em que a cidade e o quilombo se complementam como lugares de existência, memória e futuro.

O próximo relato é do professor Marciano (Figura 20).

**Figura 20** — Professor Marciano



Fonte: acervo de pesquisa (2024)

### **RELATO DO PROFESSOR MARCIANO, QUILOMBOLA DO UMARIZAL, MORADOR DO BAIRRO APARECIDA EM NOVO REPARTIMENTO (PA)**

Saí do Umarizal em 2008. Foi uma decisão difícil, mas necessária. O roçado já não dava como antes e eu precisava garantir um futuro mais certo. Fui morar na zona rural de Novo Repartimento, trabalhando com lavoura, ajudando nos quintais dos outros. Mas tudo era diferente. O chão era o mesmo da Amazônia, mas o espírito era outro. Sentia falta do cheiro da casa de barro, da conversa à noite na beira do fogo, do batuque das festas. Até o silêncio de Umarizal era diferente. Aqui, mesmo no campo, já se ouvia o barulho das máquinas, das motos, dos comércios. Eu era corpo presente, mas minha alma ainda andava nas trilhas do quilombo.

Em 2014, passei num concurso público e mudei para o Bairro Aparecida, na cidade. Mais uma vez precisei reaprender a viver. A cidade é um lugar que nos empurra para o anonimato. Lá no Umarizal, todo mundo me conhecia como o filho da dona Raimunda e do seu Sebastião. Aqui, virei só mais um na rua. Até o jeito de falar precisei ir moldando, porque sempre vinham com aquele olhar atravessado, rindo do nosso sotaque, das nossas palavras.

A identidade da gente começa a se embaralhar. Fiquei doente um tempo, e foi nessa fase que a Neriane, minha irmã, veio morar comigo. Ela trouxe de volta o cheiro do mingau de milho com canela, trouxe os panos de prato bordados da mamãe, trouxe a coragem das mulheres do quilombo. Enquanto cuidava de mim, ela também me curava por dentro. Começamos a refazer nossas práticas: plantamos umas ervas no quintal, fizemos roda de conversa com vizinhos que também vieram de comunidades tradicionais. Ela dizia: 'A cidade não vai apagar nossa história. A gente é raiz.'

Com ela aqui, os laços foram se fortalecendo de novo. Passamos a visitar o Umarizal com, mais frequência. Os domingos de roda de samba, os encontros com os tios, o banho de igarapé, tudo isso nos alimentava. Eu entendi que reconstruir minha identidade não significava deixar de ser urbano, mas sim criar um jeito próprio de ser quilombola na cidade. Hoje, mesmo em meio ao concreto, carrego o barro do Umarizal nos meus gestos, na fé, na fala e na luta por reconhecimento (Marciano, 2024).

### ***Análise do relato de Marciano***

O relato de Marciano, quilombola migrante da comunidade de Umarizal (Baião/PA), é um exemplo emblemático dos processos subjetivos e coletivos de reconstrução identitária vivenciados por grupos tradicionais que migram para contextos urbanos. Sua narrativa revela as tensões entre pertencimento, deslocamento e reinvenção da identidade quilombola no contexto da urbanização da Amazônia, especialmente em municípios marcados pela reconfiguração territorial causada por projetos de colonização e ocupação da região da Transamazônica, como Novo Repartimento (PA).

Ao migrar em 2008 para a zona rural de Novo Repartimento em busca de melhores condições econômicas, Marciano enfrentou o que Hall (2006) denomina de deslocamento identitário, processo no qual o sujeito experimenta uma ruptura entre as formas anteriores de ser e o novo contexto que exige a ressignificação de suas práticas culturais e modos de vida. Esse deslocamento é ainda mais complexo para comunidades quilombolas, cuja identidade coletiva está profundamente ancorada em práticas territoriais, relações de parentesco e pertencimento ancestral ao espaço.

No relato, a cidade é descrita como um espaço de apagamento e anonimato, “a cidade é um lugar que nos empurra para o anonimato”, evidenciando a dificuldade de afirmação da identidade negra e quilombola em espaços urbanos, onde prevalecem lógicas hegemônicas de invisibilização dos saberes tradicionais. Tal experiência pode ser compreendida à luz de Fanon (1968), que argumenta que o sujeito negro, ao ser deslocado para espaços dominados por uma normatividade branca e urbana, vivencia uma forma de alienação que compromete seu senso de pertencimento.

A chegada da irmã Neriane ao contexto urbano representa um marco importante na reconstrução da identidade quilombola de Marciano. Ao trazer consigo práticas culturais, culinárias e medicinais, como o "mingau de milho com canela" e as "ervas no quintal", Neriane desempenha o papel de guardião do saber ancestral, protagonizando um gesto de cura não apenas física, mas também espiritual e identitária. Essa dimensão de cuidado remete à teoria da interseccionalidade de gênero e raça (Collins, 2019), que destaca como as mulheres negras, especialmente as quilombolas, assumem funções de rearticulação comunitária em contextos de vulnerabilidade.

Além disso, o relato traz elementos de resistência cultural, entendida como a capacidade de manutenção e reinvenção dos valores e práticas tradicionais em novos contextos (Almeida, 2019). A frase “A cidade não vai apagar nossa história. A gente é raiz” sintetiza essa resistência como prática cotidiana de afirmação identitária diante das pressões da urbanidade. Nesse sentido, Marciano e Neriane operam o que Nego Bispo (2021) chama

de “reflorestamento do pensamento”, ao reinscrever saberes e modos de vida quilombolas dentro do espaço urbano, um gesto político e pedagógico de reexistência.

Finalmente, a narrativa de Marciano também aponta para a importância da memória e da circularidade territorial como elementos constituintes da identidade quilombola. O retorno periódico ao Umarizal, para reencontrar parentes, participar de rodas de samba e rituais, é um exemplo de como o vínculo com o território de origem não se rompe com a migração, mas se transforma, consolidando o que Haesbaert (2004) define como “multiterritorialidade”.

Em suma, o relato de Marciano evidencia como a migração não significa perda identitária, mas abre espaço para processos criativos de ressignificação, reforçados por laços familiares, práticas de cuidado e resistências culturais. Essa análise revela a urgência de políticas públicas e pesquisas comprometidas com a valorização das experiências quilombolas urbanas, especialmente no contexto da Amazônia brasileira.

Apresento agora o relato do professor Everaldo (Figura 21).

**Figura 21** — Professor Everaldo



**Fonte:** acervo de pesquisa (2024)

### **RELATO DO PROFESSOR QUILOMBOLA EVERALDO AZEVEDO DOS SANTOS**

Eu professor Everaldo dos Santos, quilombola do território de Umarizal (Baião/PA), graduado em Geografia pela Universidade Federal do Pará (UFPA), represento uma das trajetórias pioneiras de migração quilombola para o município de Novo Repartimento. Minha chegada, no início da década de 2010, ilustra um processo coletivo em que famílias quilombolas buscaram novos espaços urbanos, sobretudo em função de trabalho e estudo, mas sem romper com os vínculos

afetivos, políticos e espirituais de minha comunidade de origem (Everaldo, 2024).

Em 2012, Everaldo tomou a iniciativa de organizar os chamados Encontros Baioneses, realizados anualmente no mês de dezembro em Novo Repartimento. Esses encontros tornaram-se um marco para os quilombolas de Umarizal residentes fora do território e um mecanismo de resistência cultural. o quilombo não se restringe a um espaço físico, mas se atualiza em redes de pertencimento, na capacidade de reunir, lembrar e projetar futuros coletivos. Assim, os encontros não apenas celebram a memória, mas reafirmam o direito à diferença e fortalecem laços identitários em meio à diáspora interna.

Além de sua atuação comunitária, Everaldo exerce atualmente a função de coordenador geral do SINTEPP em Novo Repartimento, articulando a luta sindical dos professores com a luta histórica do povo quilombola. Tal articulação evidencia a interseção entre as pautas da educação pública e da justiça social, reconhecendo que a valorização do trabalho docente também é parte do enfrentamento às desigualdades raciais e territoriais.

Apesar de residir em Novo Repartimento, Everaldo reafirma todos os anos sua ligação orgânica com o Umarizal, retornando sempre no mês de setembro para participar do festival do território. Esse retorno é mais do que uma visita: trata-se de um movimento de reenergização identitária, em que a vivência no território reatualiza a memória coletiva, fortalece os vínculos espirituais e garante a continuidade da tradição. Como ele próprio expressa, é no reencontro com a comunidade, com as práticas culturais e com a terra ancestral que se renova a força para seguir atuando na cidade.

Dessa forma, a trajetória de Everaldo dos Santos exemplifica o duplo movimento vivido por muitos quilombolas contemporâneos: a inserção em contextos urbanos, com novas frentes de luta e organização, e o retorno periódico ao território tradicional como fonte de energia, resistência e continuidade histórica.

### ***Análise do relato de Everaldo***

O relato do professor quilombola Everaldo dos Santos, oferece importantes pistas analíticas sobre os processos de migração, organização comunitária e retorno ao território tradicional vivenciados pelos quilombolas de Umarizal (Baião/PA). Sua experiência reflete a tensão entre deslocamento e pertencimento, bem como a capacidade de reelaboração de práticas culturais e políticas em contextos urbanos.

Ao narrar sua chegada a Novo Repartimento, Everaldo evidencia a dimensão coletiva da migração quilombola, que, embora motivada por condições objetivas como educação e trabalho, não significou uma ruptura definitiva com a terra ancestral. Como lembra Beatriz

Nascimento (2006, p. 117), o quilombo deve ser compreendido não apenas como um território geográfico, mas como um “processo de resistência, recriação e memória coletiva”, que se reatualiza mesmo em deslocamentos. Nesse sentido, sua iniciativa de organizar os Encontros Baioneses, em 2012, reafirma o quilombo enquanto espaço de aquilombamento simbólico e político no meio urbano.

Os encontros, realizados anualmente no mês de dezembro, cumprem o papel de reforçar identidades, compartilhar memórias e manter viva a ancestralidade. Trata-se de uma estratégia de resistência cultural frente à dispersão territorial, uma vez que, como destaca Abdias Nascimento (1985, p. 112), o quilombismo representa “um projeto político e cultural de continuidade da tradição negra em qualquer espaço onde se manifeste”. Assim, Everaldo demonstra que, mesmo fora do Umarizal, é possível reconstituir redes de pertencimento e atualizar a luta quilombola.

Outro aspecto central do relato é sua atuação como coordenador geral do SINTEPP em Novo Repartimento (Figura 22). Aqui se percebe a articulação entre militância sindical e identidade quilombola. Essa interseção ilustra a compreensão de Lélia Gonzalez (1988b, p. 76), para quem a luta do povo negro é inseparável das lutas sociais mais amplas, uma vez que “as opressões de raça, classe e gênero se entrecruzam no cotidiano dos sujeitos subalternizados”. Ao ocupar espaços de liderança sindical, Everaldo não apenas reivindica a valorização da categoria docente, mas também reinscreve a presença quilombola nas arenas públicas de decisão e representação.

**Figura 22** — Sede do SINTEPP Novo Repartimento



**Fonte:** acervo de pesquisa (2024)

Por fim, destaca-se o movimento de retorno anual ao território de Umarizal, sempre no mês de setembro, durante o festival quilombola. Esse gesto, que o próprio professor interpreta como um ato de reenergização, pode ser lido como prática de reconexão identitária e espiritual. Angela Davis (2016, p. 45) observa que a memória coletiva negra opera como “fonte de renovação da luta, em que o passado alimenta as resistências do presente”. O retorno, portanto, não é apenas físico, mas simbólico: é o reencontro com a terra-mãe, com os ancestrais e com a comunidade, de onde se extrai a força necessária para seguir resistindo no espaço urbano.

Dessa forma, o relato de Everaldo dos Santos revela o duplo movimento característico das experiências quilombolas contemporâneas: a inserção em novos espaços sociais e políticos, e a reafirmação contínua do vínculo com o território ancestral. Sua trajetória evidencia que a migração não implica esquecimento, mas pode se tornar um alargamento da resistência, em que cidade e quilombo dialogam e se complementam na construção de novas formas de aquilombamento.

Seguimos agora com o relato de Estefânia (Figura 23).

**Figura 23** — Estefânia Rodrigues



**Fonte:** acervo de pesquisa (2024)

#### **RELATO DE ESTEFÂNIA RODRIGUES**

“Na escola ninguém fala de quilombo. Quando falo que sou do Umarizal, muitos nem sabem o que é. Precisamos de uma educação que conte nossa história” (Estefânia, 2024).

Estefânia Rodrigues, filha da professora Nilda, representa uma das conquistas mais significativas para a juventude quilombola do Umarizal, foi aprovada no curso de Medicina pelo sistema de cotas. Sua trajetória não apenas reafirma o valor da educação como caminho de transformação social, mas também denuncia as lacunas históricas da escola brasileira na abordagem das identidades quilombolas.

A fala de Estefânia ecoa a experiência de jovens quilombolas que, ao ocuparem espaços acadêmicos, enfrentam a invisibilização de sua origem e identidade. Ao mesmo tempo, sua aprovação em Medicina reflete a potência das políticas afirmativas e da luta de sua comunidade pelo direito ao conhecimento. Sua conquista é também um chamado: que a educação seja não apenas um meio de ascensão individual, mas um instrumento de reconhecimento, valorização e fortalecimento da memória coletiva dos quilombos.

#### ***Análise do relato de Estefânia***

O relato de Estefânia Rodrigues, jovem quilombola do Umarizal aprovada em

Medicina pelo sistema de cotas, revela dimensões centrais da luta pelo reconhecimento e pela valorização da identidade quilombola no espaço educacional. Sua fala denuncia: “Na escola ninguém fala de quilombo. Quando falo que sou do Umarizal, muitos nem sabem o que é. Precisamos de educação que conte nossa história”. Essa afirmação aponta para o persistente silenciamento da memória e da história dos povos quilombolas nos currículos escolares, um fenômeno que pode ser entendido como expressão do racismo estrutural e do racismo epistêmico (Carneiro, 2005, p. 45).

A aprovação de Estefânia em Medicina (Figura 24), por meio das cotas, simboliza não apenas uma conquista individual, mas também uma vitória coletiva do movimento negro e quilombola, que lutou para a implementação de políticas de ação afirmativa no Brasil. Como enfatiza Kabengele Munanga (2019, p. 37), as cotas são mecanismos de justiça social que buscam corrigir desigualdades históricas e garantir que grupos marginalizados tenham acesso a espaços de poder e produção de conhecimento.

**Figura 24** — Estefânia Rodrigues



**Fonte:** acervo de pesquisa (2024)

O sentimento de invisibilidade relatado por Estefânia dialoga com o que Beatriz Nascimento (2006) chamou de apagamento da experiência quilombola, um processo histórico que reduz a presença negra à escravidão, ignorando sua contribuição cultural, política e territorial. Nesse sentido, sua fala reflete a urgência de uma educação antirracista e decolonial, capaz de inserir nos currículos escolares a história das comunidades quilombolas, em conformidade com a Lei 10.639/03 (Brasil, 2003a) e a Lei 11.645/08 (Brasil, 2008), que tornam obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira, africana e indígena.

Além disso, a fala de Estefânia pode ser compreendida à luz do conceito de quilombismo de Abdias Nascimento (2006), que aponta o quilombo não apenas como um espaço físico de resistência, mas como um projeto político de emancipação, memória e futuro. Ao afirmar a necessidade de uma educação que conte a história de seu território, Estefânia inscreve sua experiência no horizonte de continuidade do quilombismo contemporâneo, reafirmando o direito à diferença e à existência.

Portanto, sua trajetória ilumina a potência transformadora da educação quando articulada à identidade quilombola. A conquista no ensino superior revela a eficácia das políticas afirmativas, mas, sobretudo, lança o desafio de ampliar a presença das narrativas quilombolas nos espaços escolares e acadêmicos, para que a educação deixe de ser apenas um meio de ascensão individual e se torne, de fato, um espaço de reconhecimento e de fortalecimento da memória coletiva.

As narrativas dos professores quilombolas Everaldo dos Santos, Marciano Rodrigues, Neriane Rodrigues, Nilda Rodrigues e do relato da jovem Estefânia Rodrigues permitem compreender a complexa relação entre educação, identidade e resistência no contexto migratório dos quilombolas de Umarizal para Novo Repartimento (PA). Esses relatos constituem uma fonte privilegiada de análise, pois articulam experiências individuais e coletivas em torno da luta por reconhecimento, inserção educacional e preservação da memória.

O professor Everaldo dos Santos, formado em Geografia pela Universidade Federal do Pará, rememora a sua trajetória como um dos primeiros quilombolas a chegar em Novo Repartimento, destacando o desafio de “manter viva a ligação com Umarizal mesmo estando em outro território” (Santos). Ele ressalta que o retorno anual ao território de origem, durante os festivais quilombolas, é uma forma de reenergização cultural e reafirmação identitária, o que evidencia a dimensão do que Nascimento (1980) denominou de quilombismo como prática contemporânea de resistência.

Já o relato de Marciano Rodrigues explicita a dimensão familiar e comunitária da migração. Para ele, as idas e vindas entre Tucuruí, Baião e Novo Repartimento foram marcadas tanto por necessidades de estudo quanto pela busca de oportunidades de trabalho docente. Como explica: “quando meu irmão ficou doente, foi a família que deu o suporte, e o estudo foi um caminho que se abriu nesse processo” (Rodrigues, 2024). Sua fala conecta a experiência migratória àquilo que Beatriz Nascimento (1985) descreveu como deslocamento quilombola, que não rompe com o território de origem, mas o reinscreve em novas espacialidades urbanas.

A professora Neriane Rodrigues, ao narrar sua trajetória de formação, também remete à importância da rede de apoio comunitária. Segundo ela, a migração não representou uma ruptura definitiva com Umarizal, mas uma estratégia de sobrevivência: “a gente vinha para estudar, mas sempre retornava nas festas e encontros, porque ali está nossa raiz” (Rodrigues, 2024). Essa percepção dialoga com o conceito de quilombamento como prática contínua de construção comunitária (Almeida, 2011).

Por sua vez, o relato da professora Nilda Rodrigues evidencia a luta pela educação como forma de ascensão e permanência quilombola nos espaços institucionais. Para ela, “a conquista de uma vaga no magistério não era apenas um emprego, mas uma vitória coletiva do quilombo” (Rodrigues, 2024). A perspectiva de Nilda reforça a noção de que a educação, no contexto quilombola, não se restringe à esfera individual, mas assume caráter de projeto coletivo (Gonzalez, 1988b).

Nesse mesmo horizonte, o relato da jovem Estefânia Rodrigues, aprovada em medicina pelas cotas raciais, revela a tensão entre orgulho identitário e invisibilidade social. Ela afirma: “Na escola ninguém fala de quilombo. Quando falo que sou do Umarizal, muitos nem sabem o que é. Precisamos de educação que conte nossa história” (Rodrigues, 2024). Sua fala aponta para a persistência do racismo ambiental e educacional, que silencia as histórias quilombolas nos currículos oficiais (Achselrad, 2009), ao mesmo tempo em que ressalta a potência das políticas de ação afirmativa como mecanismos de reparação histórica.

Portanto, os relatos analisados convergem para a compreensão de que a migração quilombola para Novo Repartimento não pode ser reduzida a um deslocamento geográfico. Trata-se de um processo de reinvenção identitária, política e educacional, no qual os sujeitos quilombolas reafirmam sua presença, ainda que em um contexto urbano marcado por desigualdades e apagamentos históricos. Como sintetiza Everaldo, “a cidade não vai apagar isso” (Santos, 2024), frase que traduz o compromisso coletivo com a memória, a educação e a resistência.

Conforme aponta Gomes (2005), a negação da história afro-brasileira nas instituições de ensino contribui para a desvalorização das trajetórias coletivas desses sujeitos, reforçando práticas de exclusão simbólica. A crítica feita por Rosilene ressoa com a necessidade de implementação efetiva da Lei 10.639/2003 (Brasil, 2003a), que torna obrigatório o ensino da história e cultura africana e afro-brasileira nas escolas. Para Santos (2011), o reconhecimento e a valorização das narrativas quilombolas no ambiente escolar são essenciais não apenas para a afirmação da identidade desses sujeitos, mas também para a construção de uma educação plural, democrática e antirracista.

As condições de vida no novo território, entretanto, não superam por completo os desafios enfrentados anteriormente. Em resposta à pergunta 2, a maioria dos entrevistados apontou a ambivalência do ambiente urbano. Por um lado, há maior acesso a serviços básicos, por outro, enfrentam-se situações de discriminação, insegurança e exclusão social. “Aqui tem posto de saúde perto, mas o povo olha pra gente como se a gente não tivesse lugar. A gente ainda é de lá, sabe?”, expressou um dos entrevistados.

As mudanças na identidade quilombola, tema da pergunta 3, foram sentidas por muitos como uma tensão entre continuidade e perda. Para alguns, a cidade representa um afastamento das práticas culturais do quilombo, como o cultivo coletivo, os rituais religiosos e os laços intergeracionais. No entanto, também emergem estratégias de revalorização e reinvenção dessa identidade, como expresso na fala de um dos entrevistados: “Aqui a gente tenta manter a comida, o jeito de falar, o respeito pelos mais velhos. Mas os meninos já não sabem tudo como era no Umarizal”.

Ao serem questionados sobre os desafios enfrentados na cidade (pergunta 4), os entrevistados mencionaram o racismo institucional, a falta de reconhecimento da comunidade enquanto quilombola e a ausência de regularização fundiária urbana. Essas questões refletem o que Moura (1999) descreve como a reprodução da exclusão racial em múltiplas escalas da vida social brasileira.

A organização comunitária no Bairro Aparecida é marcada por iniciativas locais que buscam promover a solidariedade e a cultura. Concernente a pergunta 5 “Quais iniciativas ou associações existem no Bairro de Aparecida para apoiar a comunidade quilombola?” (Objetivo: Verificar a organização da comunidade e a existência de políticas públicas), alguns entrevistados citaram a criação de um grupo de mulheres quilombolas e a atuação de lideranças comunitárias que articulam demandas junto à prefeitura e à assistência social. Um deles relatou: “Tem uma senhora que fala por nós, ela vai na prefeitura, cobra as coisas”.

No entanto, a percepção de representação política ainda é frágil. De acordo com as respostas à pergunta 6 “Você se sente representado nas políticas públicas voltadas para as comunidades quilombolas? Por quê?” (Objetivo: Compreender a percepção de representação e inclusão nas políticas), percebe-se que não se sentem contemplados pelas políticas públicas locais voltadas aos quilombolas. Entre as falas destaco esta: “Aqui não tem nada pra quilombola. Parece que a gente deixou de ser porque saiu de lá”.

Apesar disso, há forte consciência sobre os elementos culturais que precisam ser preservados (pergunta 7). Alimentação tradicional, músicas, danças, a oralidade entre gerações e as festas religiosas foram os mais citados. Essas práticas tornam-se estratégias de

resistência cultural no ambiente urbano, conforme salienta Abdias do Nascimento (1980), ao afirmar que a memória é um campo de batalha.

Os conflitos com a população urbana, abordados na pergunta 8, foram relatados com cautela. Há relatos de discriminação racial e disputa por espaço em equipamentos públicos. Ainda assim, a comunidade tem buscado estratégias de convivência pacífica e fortalecimento interno. “Teve gente que chamou a gente de ‘povo do mato’. A gente só quer viver em paz, igual todo mundo”, afirmou um dos informantes.

A urbanização afetou as relações familiares e comunitárias, conforme aponta a pergunta 9. O cotidiano urbano impõe um ritmo diferente, onde o tempo coletivo cede espaço à individualização. As tarefas comunitárias, como a roça conjunta e o preparo de alimentos em mutirão, foram substituídas por relações mais fragmentadas. No entanto, um dos entrevistados afirma: “a gente ainda se junta nos finais de semana, pra fazer comida, conversar. É diferente, mas a gente tenta manter”.

A solidariedade interna ainda é uma marca da comunidade. Segundo a pergunta 10, as famílias compartilham alimentos, cuidam dos filhos umas das outras e apoiam-se mutuamente em situações de vulnerabilidade. Essas redes informais são cruciais para a sobrevivência e para a manutenção do sentimento de pertencimento. Entre os relatos trago esta fala: “Quando alguém adoce, todo mundo ajuda, vai junto no hospital. Ninguém aqui fica sozinho”.

Ao tratar das iniciativas de preservação cultural (pergunta 11), os entrevistados mencionaram eventos culturais organizados por grupos de mulheres, oficinas de dança, encontros para celebrar datas tradicionais e a articulação com coletivos negros do município. Essas ações funcionam como reterritorializações simbólicas, nos termos de Almeida (2008), expressando a permanência de práticas e saberes ancestrais no espaço urbano.

Por fim, ao serem convidados a falar sobre o futuro da comunidade quilombola em Novo Repartimento (pergunta 12), muitos expressaram esperança, mas também preocupação. “A gente quer um lugar nosso, reconhecido. Queremos respeito e espaço pra ser quem somos”, expressou um dos entrevistados. Essas aspirações indicam o desejo por reconhecimento formal, por políticas públicas específicas e pela valorização da memória coletiva.

## **7.6 Territorialidade tensões e resistência**

A Amazônia constitui-se historicamente como um território estratégico de intensas disputas econômicas, políticas e fundiárias, marcadas por processos de ocupação que

privilegiam interesses externos em detrimento das populações locais. No município de Novo Repartimento, situado na região da Transamazônica, essas dinâmicas se expressam de forma contundente, já que a abertura de estradas, a expansão da fronteira agrícola e a concentração fundiária configuram um espaço de tensão permanente entre projetos desenvolvimentistas e as necessidades sociais da população.

Essa forma de ocupação, pautada pela lógica da exploração e pela ausência de planejamento inclusivo, produz cenários de vulnerabilidade que colocam as comunidades migrantes, tradicionais e urbanas em condição de precariedade, tornando-as dependentes de políticas públicas em múltiplas dimensões, desde saúde, educação e moradia até segurança alimentar e regularização fundiária. Assim, Novo Repartimento exemplifica como a disputa pela terra e pelos recursos amazônicos se traduz em desafios cotidianos de sobrevivência e cidadania.

Segundo Almeida (2008), o território deve ser compreendido como uma construção social, permeada por experiências históricas, vínculos afetivos e lutas políticas. Para os quilombolas de Umarizal, o deslocamento territorial não significou uma ruptura completa, mas sim uma tentativa de continuidade das suas práticas de vida em novas condições. A migração para o Bairro Aparecida, na área urbana de Novo Repartimento, deu-se de maneira gradual e familiar. Mulheres, jovens e idosos foram deslocando-se em diferentes momentos, estabelecendo redes de apoio, compartilhamento de moradia e práticas alimentares típicas de seu território original.

Durante os trabalhos de campo realizados entre 2023 e 2024, observou-se que essa migração carrega marcas de tensão e exclusão. Muitas famílias enfrentam a informalidade da posse do solo urbano, a precariedade das moradias e a ausência de saneamento básico. Como apontado por Becker (2001), a Amazônia urbana contemporânea reproduz a lógica da ocupação desordenada, fruto de políticas públicas fragmentadas e excludentes. Em entrevistas com lideranças quilombolas, uma das mulheres relatou: “Aqui na Aparecida a gente está por conta, ninguém olha por nós. A gente vem do Umarizal, mas a luta é a mesma. Lá era a seca e a distância, aqui é o abandono” (Entrevista, Aparecida, novembro de 2023).

As tensões também se expressam no campo simbólico. Os quilombolas relataram situações de preconceito e invisibilização por parte de moradores antigos do bairro e de órgãos públicos. A identidade quilombola, quando deslocada do território rural, parece perder legitimidade institucional, o que dificulta o acesso a políticas específicas como o reconhecimento de comunidade remanescente de quilombo. Isso evidencia o que Clóvis Moura (1999) nomeia como marginalização histórica do povo negro, reforçada no espaço

urbano por meio do racismo ambiental: “a exclusão do negro da terra é parte de um processo de negação mais amplo, que se estende à cidade, à escola, ao trabalho” (Moura, 1999, p. 61).

Por outro lado, os vínculos comunitários persistem e revelam uma força de socialidade que se adapta às novas condições. Mulheres quilombolas organizam mutirões para reformas de casas, partilham alimentos trazidos do interior, como farinha, tucupi e pescado, e mantêm práticas religiosas como o carimbó e o culto a santos populares. Essas práticas fortalecem a memória coletiva e a sensação de pertencimento, mesmo em um espaço de exclusão. Como lembra Charles Wagley (1977), “a solidariedade cultural nas comunidades negras é muitas vezes o fator mais importante de coesão e resistência, especialmente em contextos de deslocamento forçado” (Wagley, 1977, p. 140).

A juventude também desempenha um papel central na construção de novas formas de sociabilidade urbana. Jovens quilombolas de origem umarizalense criaram redes de articulação com outros coletivos negros e periféricos da cidade, promovendo debates sobre racismo, educação e direitos. Esses espaços de mobilização, muitas vezes informais, representam formas de agência. Conforme Molefi Kete Asante (2003), o conceito de agência se refere a um ser humano que é capaz de agir de forma independente e em função dos seus próprios interesses.

Asante (2003) define a agência em oposição à “desagência”, sendo a capacidade de um indivíduo de ser o centro das suas próprias ações, em contraste com ser um mero instrumento ou objeto de outros poderes, que desafiam a invisibilidade e o silenciamento. Abdias do Nascimento (1980) já destacava a importância da juventude negra como protagonista de processos de ressignificação territorial: “os jovens negros são a continuidade da memória e o fio condutor da insurgência” (Nascimento, 1980, p. 92).

A experiência vivida pelas famílias quilombolas migrantes revela, portanto, que o território não é apenas o chão físico onde se vive, mas um espaço de disputas, afetos e reconstrução de identidades. Em Novo Repartimento, os territórios quilombolas urbanos, embora não oficialmente reconhecidos, configuram-se como territórios em resistência, nos quais a memória, a solidariedade e a cultura negra se articulam como instrumentos de luta.

A presença dessas famílias no Bairro Aparecida também lança luz sobre a urgência de políticas públicas interseccionais que articulem o direito à cidade com o reconhecimento étnico-racial. A migração quilombola, nesse sentido, não é apenas um deslocamento geográfico, mas uma travessia que implica reivindicação de dignidade, reterritorialização e afirmação de um pertencimento coletivo.

Essa migração, no entanto, não se deu de forma pacífica. As tensões territoriais

emergem da sobreposição de projetos desenvolvimentistas com os modos de vida tradicionais. Becker (2001) aponta que a Amazônia tem sido historicamente tratada como “fronteira de recursos”, invisibilizando as populações tradicionais e suas formas de apropriação do espaço (Becker, 2001). Em Novo Repartimento, as comunidades quilombolas vivenciam cotidianamente essas fricções. A noção de “fricção interétnica”, desenvolvida por Roberto Cardoso de Oliveira, busca analisar as relações entre grupos indígenas e a sociedade nacional brasileira. Em um dos textos fundacionais do conceito, Estudo de áreas de fricção interétnica do Brasil, o autor Oliveira (1972) define a fricção interétnica da seguinte forma:

Chamamos fricção interétnica o contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, caracterizados por seus aspectos competitivos e, no mais das vezes, conflituais, assumindo esse contato muitas vezes proporções ‘totais’, i.e., envolvendo toda a conduta tribal e não tribal que passa a ser moldada pela situação de fricção interétnica (Oliveira, 1972, p. 86).

Além dos conflitos fundiários, observam-se tensões sociais expressas na dificuldade de acesso à educação, saúde e infraestrutura básica. Essas desigualdades estruturais, conforme argumenta Clóvis Moura (1999), são resquícios de um racismo estrutural que nega às populações negras e quilombolas o direito à cidadania plena. Moura (1999, p. 57) afirma que “a marginalização do negro é um processo contínuo de expropriação simbólica e material”, o que se expressa nos baixos investimentos estatais em territórios racializados.

Contudo, as socialidades também emergem como estratégias de resistência e reconstrução de pertencimentos. A migração quilombola para Novo Repartimento não significou a perda total dos laços comunitários. Ao contrário, foi a partir da recriação de redes de parentesco, do cultivo das práticas religiosas afro-brasileiras e da memória coletiva que esses grupos vêm tecendo novas formas de territorialidade. Wagley (1977) destaca que, mesmo em contextos de dispersão forçada, as comunidades negras mantêm elementos de coesão social baseados na solidariedade e na cultura.

Ademais, como lembra Abdias do Nascimento (1980), o território negro é também um território de luta, de re-existência. Para ele, “a terra é parte da alma coletiva do povo negro, e sua negação é uma forma de genocídio cultural” (Nascimento, 1980, p. 84). Nesse sentido, os quilombolas de Novo Repartimento não apenas reivindicam terra, mas o direito à vida digna, à ancestralidade e à continuidade de seus modos de existir.

Assim, é possível afirmar que o município de Novo Repartimento se tornou palco de uma complexa teia de tensões e socialidades, onde os quilombolas migrantes constroem novas territorialidades ao mesmo tempo em que enfrentam os efeitos persistentes do racismo

ambiental e estrutural. A leitura desses territórios exige uma abordagem interseccional que considere a raça, a história, a cultura e os conflitos socioambientais que os atravessam.

O Bairro de Aparecida torna-se, portanto, um novo território de luta. A territorialidade quilombola, como propõe Haesbaert (2004), não se limita ao espaço físico, mas inclui os laços simbólicos e sociais que mantêm a coesão do grupo, ele afirma: “O território é também um território de pertencimento e identidade, de lutas e simbolismos” (Haesbaert, 2004, p. 113).

A luta por território, no caso dos quilombolas de Aparecida, revela uma dinâmica de resistência simbólica e política que transcende a simples posse da terra. Para Haesbaert (2004), o território deve ser compreendido não apenas como um espaço delimitado fisicamente, mas como um espaço vivido, carregado de significados, afetos e identidades. No contexto das comunidades quilombolas urbanizadas, o território é reconstruído na prática cotidiana, em gestos de ancestralidade, cultivo, solidariedade e celebração. A permanência desses vínculos reforça o conceito de multiterritorialidade, no qual diferentes dimensões espaciais e simbólicas coexistem e se sobrepõem.

Segundo Little (2002b), o território é também palco de conflitos e disputas históricas, especialmente quando se trata de populações tradicionalmente marginalizadas. O deslocamento de grupos quilombolas para áreas periféricas urbanas não apaga suas memórias territoriais; ao contrário, fortalece uma territorialidade insurgente, que reivindica reconhecimento, pertencimento e políticas públicas específicas. Essas comunidades lutam para afirmar que o território quilombola não termina na zona rural: ele resiste e se adapta aos espaços urbanos precarizados, desafiando as lógicas de exclusão e invisibilidade.

Além disso, a resistência quilombola urbana se articula por meio de estratégias comunitárias de sobrevivência e afirmação cultural. Como aponta Arruti (2006b), a identidade quilombola se expressa nas práticas sociais, no uso do espaço e na mobilização coletiva, mesmo em contextos de deslocamento e vulnerabilidade. Essa forma de territorialidade é essencialmente política, pois envolve o direito à memória, à diferença e à permanência. Assim, o Bairro de Aparecida pode ser entendido como território de resistência, não apenas lugar de moradia, mas espaço de reinvenção da cultura, da ancestralidade e da luta por dignidade.

## **8. FORMAS DE DEVOLUTIVA DE CONHECIMENTOS PRODUZIDOS PARA A COMUNIDADE: CONTRIBUIÇÕES PARA SUA MEMÓRIA E IDENTIDADE**

A produção de conhecimento em contextos de comunidades tradicionais, como os quilombos da região da Transamazônica, deve ser orientada por uma perspectiva ética, política e epistemológica que reconheça a legitimidade dos saberes locais e a importância da devolução dos resultados da pesquisa. Neste sentido, a devolução não representa uma etapa complementar ou secundária da pesquisa acadêmica, mas constitui-se como parte integrante do processo de construção do conhecimento com base nas epistemologias do Sul.

Autores decoloniais vêm enfatizando que a pesquisa social deve estar comprometida com a justiça cognitiva, o reconhecimento da diversidade epistêmica e a valorização das vozes historicamente silenciadas. Santos (2010, p. 47) destaca que “não há justiça social global sem justiça cognitiva”, o que implica não apenas a inclusão dos saberes subalternizados nos espaços científicos, mas também a restituição desses saberes às comunidades de origem, fortalecendo sua memória, identidade e autonomia.

A devolução do conhecimento, portanto, deve ser compreendida como uma prática de reexistência, como propõe Walsh (2009), ao afirmar que “o pensamento decolonial é um pensamento que nasce e se constrói nos corpos-territórios insurgentes, nas lutas e nos saberes que resistem e recriam a vida frente à colonialidade” (Walsh, 2009, p. 26). Assim, devolver os resultados da pesquisa à comunidade significa promover um movimento circular de saberes, em que os dados e análises retornam transformados em instrumentos que possam servir à própria comunidade.

No caso da comunidade quilombola de Novo Repartimento (PA), composta por migrantes oriundos de outras regiões do Pará, como Baião e Cametá, foi possível observar, durante a pesquisa de campo, uma preocupação constante com o apagamento de suas memórias de origem e com a dificuldade de transmissão intergeracional das histórias de luta, das práticas culturais e dos vínculos territoriais. A essa realidade soma-se a ausência de políticas públicas eficazes voltadas à educação diferenciada, à comunicação comunitária e ao reconhecimento identitário.

Diante disso, as formas de devolução do conhecimento precisam considerar estratégias acessíveis, pedagógicas e coletivas. Um exemplo concreto adotado durante esta pesquisa foi a realização de uma roda de conversa intergeracional, reunindo jovens, mulheres e idosos para socializar os principais achados do estudo em linguagem oral, com uso de fotografias, mapas e registros sonoros. Além disso, foi proposta a construção de um painel comunitário de memória, com uma linha do tempo da migração quilombola local, elaborada com base nos relatos orais e organizada com a participação dos alunos da escola municipal

local.

Outra iniciativa em curso é a elaboração de uma cartilha ilustrada, com linguagem acessível e conteúdo educativo sobre a história dos quilombolas migrantes, sua contribuição para o território de Novo Repartimento e a importância da autodeclaração étnico-racial. Esta cartilha será distribuída nas escolas da região, associações comunitárias e grupos de juventude, como forma de fortalecer o sentimento de pertencimento e valorizar os saberes locais.

Essas práticas dialogam com a crítica de Smith (2018), pesquisadora maori, que denuncia o histórico de violência epistemológica sofrida pelos povos indígenas e comunidades tradicionais por parte da pesquisa acadêmica. Para ela, “a pesquisa tem sido uma das palavras mais sujas no vocabulário do mundo indígena” (Smith, 2018, p. 1), uma vez que frequentemente representou extração de conhecimento sem retorno. Assim, ela defende metodologias participativas e processos de devolução como parte da reparação e do empoderamento dos sujeitos pesquisados.

No mesmo sentido, Assunção (2021, p. 86) observa que “a academia deve devolver os sentidos e os sentidos devolvidos devem ser coerentes com os corpos que os criaram”. Isso significa que as formas de devolução devem respeitar os modos de saber, narrar e comunicar das comunidades, evitando tecnicismos e priorizando linguagens orais, visuais e coletivas. A produção de vídeos com narrativas de mulheres quilombolas mais velhas, por exemplo, pode ser uma ferramenta poderosa para educação patrimonial e fortalecimento identitário.

Por fim, é importante destacar que estas ações estão em consonância com as diretrizes do Plano Nacional de Gestão Territorial e Ambiental Quilombola (PNGTAQ), especialmente no que se refere ao eixo da valorização cultural, da educação quilombola e do acesso à informação. As devolutivas aqui descritas buscam, portanto, contribuir não apenas com o retorno ético da pesquisa, mas também com os processos de autoafirmação e resistência cultural das comunidades quilombolas na Amazônia.

## **9. CONSIDERAÇÕES FINAIS E PROPOSTAS DE POLÍTICAS PÚBLICAS**

A presente dissertação analisou o fenômeno da migração quilombola no município de Novo Repartimento (PA), com ênfase nas transformações territoriais, nas socialidades emergentes e nas estratégias de resistência adotadas por quilombolas em contextos urbanos. O estudo evidenciou que a migração não significa ruptura com o pertencimento étnico-racial

ou a descontinuidade das práticas culturais, mas sim a atualização das formas de ser quilombola frente aos desafios da cidade, da marginalização e do racismo estrutural.

Nesse sentido, a categoria quilombismo, proposta por Abdias Nascimento (1980), revelou-se fundamental para a compreensão dessas dinâmicas. Para o autor, o quilombismo é uma ideologia de libertação fundamentada na memória coletiva dos quilombos históricos, cujos princípios permanecem vivos na luta por território, dignidade e autonomia. Como afirma Nascimento: “O quilombismo é o movimento de organização autônoma do povo negro no Brasil, através do qual ele pode exercer sua cidadania plena e lutar por seu espaço na sociedade” (Nascimento, 1980, p. 56).

A migração dos quilombolas do território de Umarizal (município de Baião) para bairros urbanos de Novo Repartimento, como Aparecida, revela múltiplas formas de vulnerabilidade, mas também estratégias de reterritorialização que envolvem a oralidade, a religiosidade, a construção de redes de parentesco e solidariedade e a presença de lideranças comunitárias negras. Esses elementos permitem identificar uma continuidade da resistência quilombola, mesmo fora dos limites geográficos tradicionais. Como destaca Almeida (2018, p. 227), “os quilombos são experiências políticas e territoriais que se reinventam a partir da agência dos sujeitos negros sobre sua própria história e futuro”.

A presença dos quilombolas de Umarizal no Bairro de Aparecida revela a complexa articulação entre racismo ambiental e identidade em contextos urbanos. Ainda que afastados de seu território original, os quilombolas resistem e constroem novas formas de viver sua ancestralidade, enfrentando a precariedade com estratégias culturais e políticas de afirmação. Contudo, as políticas públicas ainda não reconhecem plenamente a existência dos quilombolas em contextos urbanos. Sua invisibilidade nos censos, cadastros sociais e planos de desenvolvimento territorial compromete o acesso a direitos básicos.

Com base nas observações realizadas durante a pesquisa de campo, foi possível identificar uma série de demandas fundamentais à efetivação de direitos e à valorização da identidade quilombola em contexto urbano. Entre as sugestões de políticas públicas idealizadas para essa realidade, destaca-se o que prevê a Lei nº 14.021/2020, que dispõe sobre medidas de proteção social para povos e comunidades tradicionais: “É dever do Estado garantir o acesso prioritário à regularização fundiária, à saúde, à educação e à infraestrutura básica às comunidades quilombolas” (Brasil, 2020). Nesse sentido, recomenda-se o reconhecimento oficial do Bairro de Aparecida como território quilombola urbano, conforme os princípios estabelecidos pelo Decreto nº 4.887/2003, que regulamenta a identificação, reconhecimento e demarcação de territórios remanescentes de quilombos no Brasil (Brasil,

2003b). Tal reconhecimento é fundamental para assegurar direitos territoriais e promover a efetivação da cidadania.

Torna-se fundamental o reconhecimento jurídico de territórios quilombolas urbanos, não apenas com base em critérios espaciais, mas a partir do pertencimento coletivo e da continuidade das práticas culturais. De acordo com Almeida (2008), as comunidades quilombolas constroem reterritorializações simbólicas, por meio da manutenção de rituais, da oralidade e dos saberes ancestrais, mesmo quando deslocadas para áreas urbanas. O Decreto nº 4.887/2003 estabelece que o reconhecimento das comunidades deve considerar sua autodefinição e os vínculos históricos e culturais com o território (Brasil, 2003b).

Outra proposta consiste na ampliação do Programa Brasil Quilombola (PBQ) e do Plano Nacional de Gestão Territorial e Ambiental Quilombola (PNGTAQ) para o contexto urbano. Ambos os programas foram concebidos para promover o acesso das comunidades quilombolas a infraestrutura, saúde, educação, segurança alimentar, moradia e saneamento, porém ainda se concentram majoritariamente nas áreas rurais (Brasil, 2009). Como ressalta o IPEA (2011), a efetividade dessas políticas depende da adaptação de seus eixos de atuação à diversidade dos territórios quilombolas, incluindo os urbanos.

Também se torna necessário a criação de um cadastro nacional específico para quilombolas urbanos, o que permitiria não apenas a visibilidade estatística desse segmento, mas também sua inclusão sistemática nos programas sociais. Segundo Cavalcanti (2016), a invisibilidade institucional das comunidades quilombolas urbanos compromete seu acesso a políticas públicas, sendo urgente sua identificação formal e territorial.

A pesquisa também evidenciou a urgência no fortalecimento da educação quilombola urbana, por meio da adoção de currículos diferenciados e da formação continuada de professores com ênfase na cultura afro-brasileira. A Lei nº 10.639/2003 alterou a LDB para tornar obrigatório o ensino da história e cultura afro-brasileira nas escolas, representando um marco na valorização da identidade negra no Brasil (Brasil, 2003a). Como reforça Gomes (2012), a escola quilombola precisa dialogar com os saberes tradicionais, promovendo um ambiente pedagógico enraizado na realidade comunitária e na ancestralidade.

Por fim, recomenda-se o fomento à participação política dessas comunidades, com a criação de conselhos municipais específicos para comunidades quilombolas urbanas e o incentivo à atuação em espaços intersetoriais. Arruti (2006a) destaca que a luta por direitos quilombolas está intrinsecamente ligada à organização política das comunidades e à sua capacidade de interlocução com o Estado.

Essas ações devem ser elaboradas em diálogo com as organizações quilombolas locais e nacionais, como a Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ), cuja atuação tem sido central na luta por visibilidade e efetivação dos direitos quilombolas. Reconhecer a presença e a luta dos quilombolas urbanos é reafirmar o compromisso com a equidade racial e com a efetivação da Constituição Federal de 1988, que garante o direito à diferença e à autodeterminação dos povos e comunidades tradicionais (Brasil, 1988).

Assim, esta dissertação contribui para o fortalecimento de uma agenda de pesquisa e de ação voltada à compreensão do quilombismo como prática política viva na Amazônia contemporânea, tanto em áreas rurais quanto urbanas, onde o território se constitui na travessia, na memória e na luta coletiva.

## REFERÊNCIAS

ACSELRAD, Henri. Percepção de riscos e desigualdades ambientais: elementos para políticas públicas. *Ciência & Saúde Coletiva*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 6, p. 2143–2154, 2009.

ANDRADE, Manuel Correia. *Migração e desenvolvimento regional na Amazônia*. Belém: Editora UFPA, 1994.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Territórios Quilombolas e Política de Regularização Fundiária*. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, 2006.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terras de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faxinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PPGAS-UFAM, 2008.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Territórios Quilombolas e Gestão de Recursos Naturais*. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, 2010.

ALMEIDA, L. F. *Culturas e identidades no Brasil: o caso dos imigrantes no Norte*. São Paulo: Editora Universitária, 2010.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Quilombos e as novas etnicidades*. Manaus: UEA Edições, 2011.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Terras de Quilombos, Territórios de Negros: processos de territorialização e movimentos sociais*. Manaus: UEA Edições, 2018.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Cartografia Social e Dinâmica Territorial Quilombola*. Manaus: UEA Edições, 2019.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. *Racismo estrutural*. São Paulo: Pólen, 2019.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Cartografia social e direitos territoriais*. Rio de Janeiro: Garamond, 2021.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. *Quilombos: geografia africana, cartografia étnica, territórios tradicionais*. Brasília: Mapas Editora & Consultoria, 2006.

ARRUTI, José Maurício. Muitas terras nas mãos de poucos: os conflitos fundiários e territoriais entre negros quilombolas e fazendeiros no Brasil contemporâneo. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 21, n. 61, p. 83–96, 2006a.

ARRUTI, José Maurício. *Mocambo: antropologia e história do processo de formação quilombola*. São Paulo: Edusc, 2006b.

ASANTE, Molefi Kete. *The Afrocentric Idea*. Rev. ed. Philadelphia: Temple University Press, 2003.

ASSUNÇÃO, Ana Valéria. “Quilombo urbano”, **Liberdade, Camboa e Fé em Deus: identidade, festas, mobilização política e visibilidade na cidade de São Luís, Maranhão**. 2017. Dissertação (Mestrado em Cartografia Social) – Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2017.

ASSUNÇÃO, Amaral. *Epistemologias do corpo-território: entre saberes e práticas insurgentes*. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2021.

BAENINGER, Rosana. **Região, metrópole e interior: espaços ganhadores e espaços perdedores nas migrações recentes – Brasil 1980–1996. 1999**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999.

BAIÃO. **Projeto de Lei n.º 001/1993, de 23 de abril de 1993**. Cria o distrito de Umarizal. Baião: Câmara Municipal, 1993.

BAUMAN, Zygmunt. *Identidade*. Tradução de Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

BECKER, Bertha K. *Amazônia: geopolítica na virada do milênio*. Rio de Janeiro: Garamond, 1990.

BECKER, Bertha K. Geopolítica da Amazônia. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 19, n. 53, p. 71–86, 2001.

BENJAMIN, Walter. *Iluminations*. New York: Schocken Books, 1985.

BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 5. ed. São Paulo: Brasiliense. p. 197–221, 1994.

BENTES, A. Rituais migratórios e práticas culturais: uma reflexão sobre famílias ribeirinhas. *Antropologia em Primeira Pessoa*, 2011.

BERSA, Aline. **A cultura ancestral da comunidade quilombola da vila de Umarizal. É do Pará – Programação TV Liberal**, 2025. Disponível em: <https://redeglobo.globo.com/pa/tvliberal/edopara/noticia/a-cultura-ancestral-da-comunidade-quilombola-da-vila-de-umarizal.ghtml>. Acesso em: 13 jun. 2025.

BEZERRA NETO, José Maia. **A escravidão negra na Amazônia: mercado, conflitos e controle social**. Belém: CEJUP, 2000.

BEZERRA NETO, José Maia. **Africanos livres na Amazônia portuguesa: escravidão, liberdade e mobilidade de africanos libertos (séculos XVIII–XIX)**. Belém: UFPA, 2012.  
BISPO, Antônio (Nego). **Colonialismo e quilombos: reflorestamento do pensamento**. São Paulo: Oralituras, 2021.

BONINI, C. S.; PESSOA, M. S. P.; SEABRA JUNIOR, S. T. Faces da produção agrícola na Amazônia mato-grossense: tipos de exploração, origem dos agricultores e impactos na conservação ambiental em Alta Floresta (MT). **Novos Cadernos NAEA**, Belém, v. 16, n. 2, p. 25–50, jul./dez. 2013.

BORGES, Juliana Silva; SANTANA, Alex da Silva. Quilombo Urbano Jardim Cascata: direitos sociais e cidadania. **Revista Cerrados**, Montes Claros, v. 19, n. 2, p. 47–62, jul./dez. 2017.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Reflexões sobre como fazer trabalho de campo. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 10, n. 1, p. 11–27, 2007.

BRASIL. **Lei de 7 de novembro de 1831 (Lei Feijó)**. *Diário Oficial da União*, 1831.

BRASIL. **Lei n. 581, de 4 de setembro de 1850 (Eusébio de Queirós)**. *Diário Oficial da União*, 1850.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

BRASIL. **Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003**. Altera a Lei nº 9.394/96, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira”. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, 10 jan. 2003a.

BRASIL. **Decreto nº 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. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, 21 nov. 2003b.

BRASIL. **Lei nº 11.645, de 10 de março de 2008**. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, 11 mar. 2008.

BRASIL. Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial. **Programa Brasil Quilombola**. Brasília, 2009.

BRASIL. Ministério da Educação. *Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação Escolar Quilombola*. Brasília: MEC, 2012.

BRASIL. **Lei nº 14.021, de 7 de julho de 2020**. Dispõe sobre medidas de proteção social para prevenção do contágio e da disseminação da Covid-19 nos territórios indígenas e quilombolas. *Diário Oficial da União*: seção 1, Brasília, DF, 8 jul. 2020.

BULLARD, R. D. **Confronting environmental racism**: voices from the grassroots. Boston: South End Press, 1993.

BULLARD, Robert D. *The Quest for Environmental Justice: human rights and the politics of pollution*. San Francisco: Sierra Club Books, 2005.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. A presença do autor e a pós-modernidade em antropologia. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 21, p. 133–157, jul. 1988.

CANTO, Sidney. **360 anos: Grão-Pará é separado do Maranhão**. *Jeso Carneiro*, 2012. Disponível em: <https://www.jesocarneiro.com.br/memoria/360-anos-grao-para-e-separado-do-maranhao.html>. Acesso em: 11 jun. 2025.

CARNEIRO, Sueli. *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. São Paulo: PUC-SP, 2005.

CASTLES, Stephen; MILLER, Mark J. *The Age of Migration: international population movements in the modern world*. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

CASTRO, Hebe Maria Mattos de. *Escravidão e cidadania no Brasil monárquico*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

CAVALCANTI, Lana Lima. A geografia dos territórios tradicionais: quilombos e a luta pela terra no Brasil. *Revista Geografares*, Vitória, n. 21, p. 24–40, jan./jun. 2016.

CESE – Coordenadoria Ecumênica de Serviço. **O papel das comunidades quilombolas na conservação ambiental e no enfrentamento às mudanças climáticas**. Salvador: CESE, 2024. Disponível em: <https://cese.org.br/quilombos-e-conservacao/>. Acesso em: 10 jun. 2025.

CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e estética na contemporaneidade*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

COLLINS, Patricia Hill. *Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento*. São Paulo: Boitempo, 2019.

CONCEIÇÃO, Fabrícia Carlos da. Ser quilombola: identidade e territorialidade a partir de um estudo de caso na comunidade do Alegre. In: SIMPÓSIO INTERNACIONAL DE GEOGRAFIA AGRÁRIA, 8.; SIMPÓSIO NACIONAL DE GEOGRAFIA AGRÁRIA, 9., 2017. **Anais [...]**. 2017.

CORRÊA, Josielem Ribeiro. **Origem da comunidade quilombola de Umarizal a partir da**

**oralidade local.** 2021. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Antropologia) – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Marabá, 2021.

COSTA, Emília Viotti da. *Da senzala à colônia*. São Paulo: UNESP, 2007.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo: Companhia das Letras, 1985.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Negros, estrangeiros: os quilombolas e o Estado*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.

DIAS, Gustavo. Mobilidade migratória: uma leitura crítica para além de metáforas hidráulicas. REMHU. *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana, Brasília*, v. 27, n. 57, p. 61-78, dez. 2019.

FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Tradução de Antônio Houaiss. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.

FARIAS, Nilton Lopes de. *As políticas especiais de acesso de quilombolas às universidades/institutos técnicos superiores: Caso do Quilombo de Umarizal*. 2021. Dissertação (Mestrado) — Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais – FLACSO, São Paulo/Belém, 2021.

FEARNSIDE, Philip M. Desmatamento na Amazônia: causas, consequências e políticas. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 15, n. 44, p. 157-172, 2001.

FERNANDES, Darlene da Silva. *Territorialidade, história, condições de vida e saúde em comunidades quilombolas amazônicas: o caso de Umarizal Beira, Baião, Pará*. 2022. 150 f. Dissertação (Mestrado em Saúde na Amazônia) – Instituto de Ciências da Saúde, Universidade Federal do Pará, Belém, 2022.

FERREIRA, Jorge. *O Brasil e a escravidão: história e historiografia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

FERREIRA, J. N.; COSTA, L. L. Dos grupos de imigrantes europeus, as maiores representatividades foram de portugueses, espanhóis e italianos. *Research, Society and Development*, Fortaleza, v. 11, n. 5, e42811528399, 2022.

FILGUEIRAS, Mônica Cavalcante; SILVA, Jamille Rodrigues da. Socioecologia e saúde de populações quilombolas do Pará, Amazônia, Brasil. *Saúde em Debate*, Rio de Janeiro, v. 44, n. 126, p. 840–851, jul./set. 2020.

GEERTZ, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GERBER, Raquel; RATTTS, Alex (Orgs.). *Uma história feita por mãos negras*. 2. ed. São

Paulo: Companhia das Letras, 2021.

GLEDHILL, Helen Sabrina. *Travessias racialistas no Atlântico Negro: reflexões sobre Booker T. Washington e Manuel R. Querino*. 2014. 302 f. Tese (Doutorado em Estudos Étnicos e Africanos) – Programa Multidisciplinar de Estudos Étnicos e Africanos, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Centro de Estudos Afro-Orientais, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2014.

GOHN, Maria da Glória. *Indivíduo, sociedade e movimentos sociais*. São Paulo: Cortez, 1997.

GOLDMAN, Márcio. *Razão e diferença: afetividade, racionalidade e relativismo no pensamento de Lévy-Bruhl*. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.

GOLGHER, A. B. *Fundamentos da migração*. Belo Horizonte: Cedeplar/UFMG, maio 2004.

GOMES, Nilma Lino. *Educação e identidade negra: pesquisa e experiências de trabalho com professores/as das redes públicas*. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

GOMES, Fábio. Práticas tradicionais e sustentabilidade: o caso das comunidades quilombolas. *Revista de Estudos Afro-Brasileiros*, v. 4, n. 1, p. 58–72, 2012.

GOMES, Nilma Lino. *Direitos humanos e relações raciais*. Brasília: Câmara dos Deputados, 2014.

GOMES, Flávio dos Santos; SCHWARCZ, Lilia Moritz (orgs.). *Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos*. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

GONZALEZ, Lélia. **A categoria político-cultural de amefricanidade**. *Tempo Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 92-93, p. 69–82, jan./jun. 1988a.

GONZALEZ, Lélia. *Lugar de Negro*. São Paulo: Selo Negro, 1988b.

GOOGLE EARTH. **Imagens de mapas em 3D para o estudo em 2025**.

Disponível em:

<https://earth.google.com/web/search/Munic%C3%ADpio+de+Bai%C3%A3o+-+Par%C3%A1+e+comunidade+quilombola+de+Umarizal/...> Acesso em: 13 jun. 2025.

GOOGLE MAPS. **Imagens de mapa em 3D para o estudo em 2025**.

Disponível em:

<https://www.google.com/maps/dir/Novo+Repartimento/Umarizal+-+Umarizal+do+Tocantins,+Bai%C3%A3o+-+PA/...> Acesso em: 14 jun. 2025.

HAESBAERT, Rogério. *O mito da desterritorialização: do "fim dos territórios" à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HAGUETTE, M. F. *Metodologias qualitativas na Sociologia*. 12. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 7. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Tradução de Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HARVEY, David. *Social justice and the city*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973.

IANNI, Octávio. A GLOBALIZAÇÃO DO MOVIMENTO OPERÁRIO. *Revista Novos Rumos*, n. 22, 2012.

IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. *Políticas públicas para as comunidades quilombolas: avanços e desafios*. Brasília: IPEA, 2011.

ISPAN – Instituto Sociedade, População e Natureza. *Comunidades quilombolas na Amazônia*. [s.l.]: ISPAN, [s.d.]. Disponível em: <https://ispan.org.br/quilombolas-na-amazonia/>. Acesso em: 10 jun. 2025.

JUNIOR, Henrique Cunha. Bairros negros: a forma urbana das populações negras no Brasil. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, v. 11, n. Ed. Especi, p. 65-86, 2019.

KILOMBA, Grada. *Memórias da Plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LEFEBVRE, Henri. *The production of space Cornwall*: T.J. Press, 1991.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Territórios quilombolas: políticas públicas, luta e resistência*. São Paulo: EdUSP, 2015.

LITTLE, P. E. Ecologia política e mudanças socioambientais na Amazônia brasileira. *Estudos Sociedade e Agricultura*, Rio de Janeiro, n. 18, p. 57–80, 2002a.

LITTLE, Paul E. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. *Série Antropologia*. Brasília: UnB, 2002b.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. *Cultura Amazônica: uma poética do imaginário*. Belém: Cejup, 1995.

MALINOWSKI, Bronislaw. Ethnology and the Study of Society. *Economica*, n. 6, p. 208-219, 1922.

MALTHUS, Thomas Robert. *An Essay on the Principle of Population*. London: J. Johnson, 1798.

MARTINS, José de Souza. *Amazônia: os desafios da integração regional*. São Paulo: Hucitec, 1997.

MAGALHÃES, Sônia Barbosa et al. *Transformações sociais e territoriais no*

**ambiente rural da Amazônia oriental.** In: VI Encontro Nacional da Anppas - Transformações Sociais e Territoriais no Ambiente Rural da Amazônia Oriental, 2012.

MEDEIROS, Monique; SIQUEIRA, Patrícia Benedita Leão de; TECCHIO, Andréia. Juventude quilombola e associativismo na Amazônia. *Revista Brasileira de Desenvolvimento Regional*, v. 10, n. 1, p. 163–185, 2022.

MENDONÇA, Maria Lucia de Castro. *Segurança e desenvolvimento na Amazônia: o papel do Exército na Guerra Fria*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2011.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. 14. ed. São Paulo: Hucitec, 2014.

MIRANDA, José Pedro. Projeto de colonização de Novo Repartimento e assentamentos ao longo da Transamazônica. *Novos Cadernos NAEA*, v. 25, n. 2, p. 297–321, maio/ago. 2022.

MOCBEL, Edson Luiz Martins; FARIAS, Nilton Lopes de. *O Pequeno Lavrador Nativo*. Cametá: CFCH/UFPA, 1992.

MORAES JÚNIOR, Henrique de. *Educação escolar indígena “Itaputyr” Tembé Tenetehara e o Ensino de Filosofia: olhar decolonial e intercultural na Amazônia Paraense*. 2021. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade do Estado do Pará, Belém, 2021.

MOURA, Clóvis. *Quilombo: resistência ao escravismo*. São Paulo: Editora Anita Garibaldi, 1993.

MOURA, Clóvis. *Sociologia do Negro Brasileiro*. São Paulo: Ática, 1999.

MUNANGA, Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: identidade nacional versus identidade negra**. Autêntica Editora, 2019.

NASCIMENTO, Abdias do. *O Quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. Rio de Janeiro: Fundação Palmares, 1980.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. *Revista Afrodiáspora*, v. 3, n. 6-7, p. 41-49, 1985.

NASCIMENTO, Abdias do. *O quilombismo*. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

NASCIMENTO, Beatriz. **O conceito de quilombo e a resistência cultural**. RATTs, Alex. Eu sou Atlântica: sobre trajetória de vida de Beatriz Nascimento. Instituto Kuanza–Imprensa oficial: São Paulo, 2006.

NASCIMENTO, Elisa Larkin. *Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora*. São Paulo: Selo Negro, 2013.

NASCIMENTO, Beatriz. **Eu sou Atlântica**. In: GERBER, Raquel; RATTs, Alex (Orgs.). Uma história feita por mãos negras. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

NUNES, Renato Santos. Sustentabilidade e práticas ancestrais em comunidades quilombolas. *Revista Brasileira de Agroecologia*, v. 11, n. 2, p. 45–60, jul./dez. 2016.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1972.

OLIVEIRA, F. A reconquista da Amazônia. In: D'INCÃO, M. A.; SILVEIRA, I. M. da (orgs.). *A Amazônia e a crise da modernização*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 1994.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *Ensaaios em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1994.

OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. Geopolítica da Amazônia. In: OLIVEIRA, Ariovaldo U. de; RIBEIRO, Wagner C. (orgs.). *Geografia política do Brasil*. São Paulo: Contexto. p. 95-115, 2006.

OLIVEIRA, Marcus Antônio de. *Comunidades tradicionais do Baixo Tocantins: trajetórias históricas e desafios atuais*. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Pará, Belém, 2018.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL PARA AS MIGRAÇÕES (OIM). *Migration and Forced Displacement: Global Overview*. Genebra: OIM, 2006.

PEREIRA, José Carlos Matos. *Amazônia: a fala do desenvolvimento e os modos de vida na cidade*. Rio de Janeiro: Mauad X, 2019.

PEREIRA, D. M.; ARAÚJO, S. O que são mudanças climáticas? In: BELMONT, M. (Org.). *Racismo ambiental e emergências climáticas no Brasil*. [livro eletrônico] São Paulo: Instituto de Referência Negra Peregum; Oralituras, 2023.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. *Nas veredas da sobrevivência: memória, gênero e símbolos de poder feminino em povoados amazônicos*. Belém: Paka-Tatu, 2004.

RAMALHO, Anderson Ijawari. *Análise do uso e ocupação do solo em territórios quilombolas da região do Baixo Tocantins*. 2024. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará, Marabá, 2024.

REIS, João José. *Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês em 1835*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIBEIRO, Djamila. *Quem tem medo do feminismo negro?*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornelia. *Etnografia de rua: estudos de antropologia urbana*. Porto Alegre: UFRGS, 2010.

ROCHA, Ana Luiza Carvalho da; ECKERT, Cornelia (orgs.). *Etnografia de rua: estudos de antropologia urbana*. Porto Alegre: UFRGS, 2013.

ROSÁRIO, Giselle do. *Ser Quilombo*. Comunidade Quilombola Jacaré Quara, Acará-PA; Fundação Palmares, [s.d.]. Disponível em: <https://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2010/11/Ser-quilombo.pdf>. Acesso em: 13 jun. 2025.

SALLES, Vicente. *O negro no Pará sob o regime da escravidão*. 3. ed. rev. ampl. Belém: IAP, Programa Raízes, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Descolonizar o saber, reinventar o poder*. São Paulo: Boitempo, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *Epistemologias do Sul: justiça cognitiva e emancipação*. São Paulo: Cortez, 2009.

SANTOS, Maria Aparecida da Silva. A Lei 10.639/03 e a inserção da história e cultura afro-brasileira no currículo escolar: desafios e perspectivas. *Cadernos de Pesquisa*, v. 41, n. 143, p. 94–112, 2011.

SANTOS, Maria Aparecida. *Territórios negros e racismo ambiental urbano na Amazônia: exclusão e resistência em Belém do Pará*. Belém: Paka-Tatu, 2021.

SANTOS, Milton. *A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção*. 4. ed. São Paulo: Hucitec, 1996.

SAYAD, Abdelmalek. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: Edusp, 1998.

SCHMINK, Marianne; WOOD, Charles H. *Contested frontiers in Amazonia*. New York: Columbia University Press, 1992.

SCHMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília Manzoli; CARVALHO, Maria Celina Pereira. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. *Ambiente & Sociedade*, Campinas, v. 10, n. 1, p. 129–136, 2002.

SILVA, Ketno Lucas Santiago; SMITH JÚNIOR, Francisco Pereira. Migração negra interna e identidade cultural no Quilombo do América. *EDUCA Amazônia*, Humaitá, v. 22, n. 1, p. 255–273, 2019.

SOUZA, César Augusto Martins. **Migração e (Re)construção de Territorialidades na Transamazônica (1970-1990)**. In: BRITO, Adilson Júnior Ishihara; ROMANI, Carlos; BASTOS, Carlos Augusto (org.). *Limites fluentes: fronteiras e identidades na Amazônia Latina (século XVIII-XXI)*. Curitiba: CRV, 2013.

SOUZA, José Henrique Santos de; SILVA, Claudiana; COSTA, Mayara. Os instrumentos tecnológicos digitais e sua contribuição para o desenvolvimento da juventude da comunidade quilombola de Lagoinha. *Revista Semiárido De Visu*, v. 9, n. 1, p. 27–44, 2021.

SOUZA, Ana Carolina de. Comunidades quilombolas em contexto urbano:

reconhecimento de identidade e acesso à terra. *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, Brasília, v. 33, n. 2, p. 223–239, 2024.

SMITH, Linda Tuhiwai. *Decolonizing methodologies: research and indigenous peoples*. 3. ed. London: Zed Books, 2018.

TAVARES, João P. *Conflitos socioambientais na Amazônia: entre a proteção e a exploração*. Belém: EDUFPA, 2015.

TELLES, Vera da Silva; CABANES, Robert (org.). *Nas tramas da cidade: trajetórias urbanas e seus territórios*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2006.

TOURAINÉ, Alain. *Crítica da modernidade*. Tradução de Miguel Serras Pereira. Petrópolis: Vozes, 1997.

TRINDADE JÚNIOR, Sérgio da Mata. **Urbanização e rede urbana na Amazônia: condicionantes e tendências**. In: CORRÊA, Roberto Lobato (org.). *Regiões e redes: território, escala e redes*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil. p. 155–178, 1998.

URIARTE, Urpi Montoya. A pesquisa etnográfica. *Cadernos de Gênero e Diversidade*, Salvador, NEIM/UFBA, n. 2, 2011.

URIARTE, Urpi Montoya. **Etnografia e experiência feminista: dilemas, afetos e deslocamentos**. In: LINS, Daniela; AGUIAR, Neuma (org.). *Feminismos e metodologias: contribuições para as ciências sociais*. Recife: Ed. UFPE. p. 13–31, 2014.

URRY, John. *Mobilities*. Cambridge: Polity Press, 2007.

VEIGA, Joaquim de Souza. *Repartimentos sua História e os impactos ambientais, sociais e ecológicos da Barragem de Tucuruí*. Belém: Ponto Press, 2014.

WAGLEY, Charles. *Os negros no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época**. In: WALSH, Catherine (org.). *Interculturalidad, Estado, Sociedad*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar, p. 15–42, 2009.

WILKERSON, Isabel. *The warmth of other suns: the epic story of America's great migration*. New York: Random House, 2010.

WILLIAMS, Raymond. *Marxismo e literatura*. Tradução de Valter Siqueira. São Paulo: UNESP, 2011.

## **APÊNDICE A — ROTEIRO DE ENTREVISTAS**

Esse questionário visa coletar informações abrangentes, permitindo que a pesquisa explore as dimensões da migração quilombola, a urbanização e a manutenção da identidade cultural em um novo contexto. Sinta-se à vontade para adaptar ou adicionar perguntas conforme necessário para atender aos objetivos da sua dissertação!

### **Questionário para Entrevista**

Dados do Entrevistado:

- Nome (opcional):
- Idade:
- Tempo de residência em Novo Repartimento:
- Tempo que habitou o quilombo de Umarizal:

Perguntas

1. Quais foram as principais razões que levaram você ou sua família a migrar de Umarizal para o Bairro de Aparecida em Novo Repartimento? Objetivo: Identificar os fatores que impulsionam a migração.
  
2. Como você caracterizaria as condições de vida no quilombo em comparação com a vida urbana em Novo Repartimento? Objetivo: Analisar as diferenças nas experiências de vida.
  
3. Você percebe mudanças em sua identidade quilombola desde a migração? Quais são essas mudanças? Objetivo: Compreender a percepção sobre a preservação da identidade cultural.
  
4. Em sua opinião, quais são os desafios enfrentados pela comunidade quilombola em um ambiente urbano? Objetivo: Identificar os obstáculos que a comunidade enfrenta na cidade.
  
5. Quais iniciativas ou associações existem no Bairro de Aparecida para apoiar a comunidade quilombola? Objetivo: Verificar a organização da comunidade e a existência de políticas públicas.

6. Você se sente representado nas políticas públicas voltadas para as comunidades quilombolas? Por quê? Objetivo: Compreender a percepção de representação e inclusão nas políticas.

7. Quais elementos da cultura quilombola você considera mais importantes para manter a memória e a identidade da comunidade? Objetivo: Identificar práticas culturais significativas para os entrevistados.

8. Como sua comunidade lida com os conflitos que surgem na convivência com a população urbana? Objetivo: Analisar as relações sociais e conflitos no novo contexto.

9. Na sua opinião, como a urbanização afetou as relações familiares e comunitárias entre os quilombolas que migraram? Objetivo: Compreender as mudanças nas dinâmicas familiares e comunitárias.

10. Há algum tipo de apoio ou solidariedade entre os quilombolas que vivem no Bairro de Aparecida? Se sim, como isso se manifesta? Objetivo: Identificar a rede de apoio entre os membros da comunidade.

11. Você poderia citar exemplos de iniciativas que sua comunidade tomou para preservar a cultura quilombola no novo ambiente urbano? Objetivo: Examinar estratégias de resistência cultural.

12. Quais são suas expectativas para o futuro da comunidade quilombola em Novo Repartimento? O que você gostaria de ver mudado ou mantido? Objetivo: Captar as esperanças e visões dos entrevistados sobre o futuro da comunidade.

## **APÊNDICE B — TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO — TCLE**

### **TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO**

Você está sendo convidado a participar de uma pesquisa. Por favor, leia este documento com bastante atenção antes de assiná-lo. Caso haja alguma palavra ou frase que você não consiga entender, converse com a pesquisadora responsável pelo estudo ou com um membro da equipe desta pesquisa para esclarecê-los.

A proposta deste Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) é explicar tudo sobre o estudo e solicitar a sua permissão para participar do mesmo.

O objetivo geral desta pesquisa compreender o processo de construção da identidade étnica na comunidade quilombola de Umarizal, localizada no bairro de Aparecida, no município de Novo Repartimento, com foco nas relações de socialidade, conflitos e acordos que influenciam como um quilombo urbano.

Se você aceitar participar da pesquisa, os procedimentos envolvidos em sua participação são os seguintes: responder a questões feitas pelo pesquisador responsável através de uma entrevista semiestruturada. A entrevista abordará a compreensão dos participantes sobre a problemática investigada, relatando suas experiências pessoais no período antes, durante e após a mudança da comunidade de Umarizal para o Novo Repartimento. As respostas serão gravadas e transcritas, além do registrado de fotos e de outros detalhes pertinentes no caderno de campo da pesquisadora. As fotos, áudios e voz serão armazenadas em nuvem, dentro do período do estudo, apenas para fins de pesquisa.

O roteiro que norteará a entrevista possui 4 perguntas pessoais e 12 questões relacionadas ao percurso de deslocamento até chegada em Novo Repartimento, bem como o apoio recebido e a relação ao chegar no novo território. Quais as dificuldades? Quais os estranhamentos? Identidades? Há ainda questões relacionadas às próprias atitudes dos moradores de Novo Repartimento em relação aos quilombolas de Umarizal que residente em Novo Repartimento.

Para participar deste estudo é necessário que você seja ex morador da Comunidade Quilombola de Umarizal e atual morador da comunidade Novo Repartimento. Serão excluídos do estudo pessoas que não comparecerem as entrevistas ou se recusarem a responder as

perguntas realizadas.

Toda pesquisa com seres humanos envolve algum tipo de risco. Destacamos que há riscos mínimos em relação ao vazamento de dados. No entanto, procuramos zelar pela integridade dos participantes utilizando computadores protegidos com senha, armazenamento em nuvem com acesso restrito à pesquisadora, bem como a limpeza e destruição total dos dados 5 (cinco) anos após a defesa dissertação.

Outro risco a ser destacado é o desconforto psicológico ao decorrer das conversas, entrevistas ou questões levantadas, que podem gerar gatilhos emocionais ou trazer à tona memória desconfortáveis e sensíveis. Para isso, teremos um roteiro de entrevista flexível e respeitoso sobre as questões que os participantes se sentirão emocionalmente estáveis para falarem sobre o assunto, podendo parar de falar ou responder a qualquer momento. Caso algum dano psicológico seja causado, teremos o suporte da Superintendência de Assistência Estudantil (Saest/UFPA).

Como benefícios, a sua participação ajudará no conhecimento e divulgação dos fatos históricos ocorridos na migração dos povos de Umarizal para Novo Repartimento. Além disso, contribuirá na compreensão da importância desses saberes históricos e auxiliará na elaboração de estratégias de cuidado, valorização, proteção e preservação da cultura tradicional quilombola. Por fim, destacamos a importância do trabalho para o meio científico e social, como forma de valorização das populações amazônicas, como foco de produções científicas.

A participação nesta pesquisa não lhe traz complicações legais e, em qualquer ocasião, você poderá expor suas dúvidas que a pesquisadora irá esclarecer. A pesquisa não lhe obriga os realizar qualquer tipo de ação, por isso, você é livre para desistir, a qualquer momento e sem prejuízo, da participação no estudo. Os procedimentos adotados nesta pesquisa obedecem aos Critérios da Ética em Pesquisa com Seres Humanos conforme Resolução nº. 196/96 do Conselho Nacional de Saúde. Nenhum dos procedimentos usados oferece riscos à dignidade.

Caso ocorra algum problema ou dano com você., resultante de sua participação na pesquisa, você. receberá todo o atendimento necessário, sem nenhum custo pessoal e garantimos indenização diante de eventuais fatos comprovados, com nexos causal com a pesquisa.

Solicitamos também sua autorização para apresentar os resultados deste estudo em eventos da área de educação e publicar em revista científica nacional e/ou internacional. Por ocasião da publicação dos resultados, seu nome será mantido em sigilo absoluto, bem como em todas fases da pesquisa. É assegurada a assistência durante toda pesquisa, bem como é garantido a você., o livre acesso a todas as informações e esclarecimentos adicionais sobre o estudo e suas consequências, enfim, tudo o que você. queira saber antes, durante e depois da sua participação.

Caso você tenha dúvidas, poderá entrar em contato com o pesquisador responsável GILBERTO TEIXEIRA LIMA pelo telefone (91) 8113-1951, ou com o Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos, Instituto de Ciências da Saúde, Universidade Federal do Pará (CEP- ICS/UFPA). Rua Augusto Corrêa, nº 01, Campus do Guamá. UFPA, Faculdade de Enfermagem do ICS, sala 13, 2º andar. CEP: 66.075-110, Belém-Pará com email: cepccs@ufpa, telefone para contato: (91)3201-7735. Esse Termo é assinado em duas vias, sendo uma sua. e a outra para os pesquisadores.

### DECLARAÇÃO DE CONSENTIMENTO

Concordo em participar do estudo intitulado: **Migração quilombola na transamazônica: um caso no município de novo repartimento (PA)**

|   |                      |
|---|----------------------|
| <p>_____<br/>Nome do participante ou responsável</p> <p>_____<br/>Assinatura do participante ou responsável</p> | <p>Data:<br/>/ /</p> |
|---|----------------------|

Eu, GILBERTO TEIXEIRA LIMA, declaro cumprir as exigências contidas na Lei 14.874/2024.

|  |                      |
|--|----------------------|
| <p>_____<br/>Assinatura e carimbo do Pesquisador</p> | <p>Data:<br/>/ /</p> |
|--|----------------------|

**APÊNDICE C — TERMO DE CONSENTIMENTO PARA USO DE IMAGEM,  
NOME E VOZ**

Neste ato, \_\_\_\_\_ de identidade RG nº\_\_\_\_, inscrito (a) no CPF sob nº\_\_\_\_, residente à \_\_\_\_\_, nº\_\_\_\_, município de \_\_\_\_\_ /\_\_\_\_, por este instrumento, em atendimento ao art. 7º, inciso I, da Lei ° 13.709, de 14 de agosto de 2018 (Lei Geral de Proteção de Dados – LGPD), **MANIFESTO CONSENTIMENTO** para que \_\_\_\_\_ utilize minha imagem, nome e/ou voz captadas durante \_\_\_\_\_ minha participação no evento/projeto intitulado “ \_\_\_\_\_ ” a ocorrer nos dias \_\_\_\_\_ na modalidade presencial, em materiais audiovisuais diversos de interesse científico e sem fins lucrativos, sendo estes destinados à divulgação junto à comunidade acadêmica e ao público em geral.

O presente Termo de Consentimento é concedido a título gratuito e indeterminado, abrangendo o uso da imagem, nome e/ou voz acima mencionados em todo território nacional, em qualquer formato de mídia escrita, eletrônica ou audiovisual, incluindo divulgação ou utilização nas seguintes peças promocionais: (I) fotos e vídeos; (II) folders, folhetos, cartazes, malas diretas e outros materiais promocionais de eventos; (III) anúncios em revistas e jornais em geral; (IV) radiodifusão de som e imagem; (V) website da instituição; (VI) redes sociais da instituição, incluindo transmissão ao vivo e disponibilização de vídeo (YouTube); (VII) e outros formatos de armazenamento de mídia.

Este Termo de Consentimento poderá ser revogado a qualquer tempo, mediante manifestação expressa do titular, por meio de e-mail, e de forma gratuita, nos termos do §5º do art. 7º da LGPD.

Por esta ser a expressão da minha vontade declaro que manifesto consentimento para o uso acima descrito sem que nada haja a ser reclamado a título de direitos conexos à minha imagem ou a qualquer outro, e assino a presente autorização.

Cidade/Estado, \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

---

Nome Completo/Assinatura