

História dos Movimentos Quilombolas no Tocantins: a migração como forma de resistência nos períodos pré e pós abolição da escravidão^a

Cláudia Borges dos Santos

Resumo: Este artigo aborda como as migrações, nos períodos pré e pós abolição da escravidão no Brasil, foram um dos principais modos de resistência e formação das comunidades quilombolas no Tocantins. Processos que ocorreram seja por fatores de perdas materiais seja por aspectos positivos e de esperança. Reforçando a não aplicabilidade do marco temporal sobre os territórios quilombolas, conforme julgado pelo STF, em 2018, na Ação Direta de Inconstitucionalidade 3239. Para isso, buscou-se subverter os silêncios impostos pelas produções históricas hegemônicas, adotando abordagem que considerou o entendimento que as lideranças quilombolas entrevistadas apresentaram sobre as construções políticas desse segmento. As informações apresentadas derivam de pesquisa qualitativa sob perspectiva comparativa entre os períodos pré e pós abolição e entre os processos de ocupação geográfica que originaram as comunidades estudadas. Sendo utilizados relatos orais oriundos de pesquisa de campo ou de publicações dos movimentos quilombolas do Tocantins, assim como dados de produções acadêmicas.

Palavras-chave: Quilombolas, Tocantins, Migrações, História, ADI 3239.

O fragmento da pesquisa que dá origem a este texto foi desenvolvido de forma qualitativa sob perspectiva comparativa entre os períodos pré e pós abolição e entre os processos de ocupação geográfica que

^a Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais-Estudos Comparados sobre as Américas (UnB). Email: santos.claudia@aluno.unb.br. Orcid: 0000-0002-4242-2370.

originaram as comunidades quilombolas nas regiões leste do Tocantins e do Bico do Papagaio. Foram entrevistadas oito lideranças dos movimentos quilombolas do Tocantins e um membro de entidade de articulação política que atua junto aos movimentos sociais do campo, no referido estado. A escolha por esses interlocutores e interlocutoras foi por serem algumas das pessoas chave para a rememoração de uma ‘história dos movimentos quilombolas no Tocantins’, assim como por serem protagonistas na construção desse movimento, no presente. Ainda, ocorreu pesquisa de campo em reuniões políticas compostas pelos movimentos quilombolas do Tocantins e também na comunidade Malhadinha, em Brejinho de Nazaré-TO.

E ao falar sobre a história dos movimentos quilombolas¹ no estado do Tocantins, optei por fazer uma abordagem considerando o entendimento que as próprias lideranças quilombolas entrevistadas apresentaram sobre até onde vão, no tempo e no espaço, as construções políticas desse segmento. Assim, o relato sobre as origens das comunidades quilombolas no Tocantins se deve a essas lideranças entenderem que o movimento quilombola no estado tem início com a formação desses quilombos. Exemplo é uma conversa informal minha com a liderança quilombola tocantinense Ana Cláudia Matos da Silva², em 2017, durante uma das manifestações dos movimentos quilombolas em frente ao Supremo Tribunal Federal – STF, contra a ADI 3.239. Na ocasião, quando comentei com ela que os movimentos sociais quilombolas no Tocantins seriam de formação recente – vindo a ocorrer apenas na década de 1980, com a influência da Comissão Pastoral da Terra-CPT e do movimento negro no Tocantins, Ana Cláudia considerou que a origem de tal movimento social seria mais antigo e remontaria ao período de formação das comunidades quilombolas. Com isso, a escolha narrativa adotada neste texto buscou subverter os silêncios impostos pelas produções históricas hegemônicas, que por longo tempo tornaram os relatos dessas comunidades quilombolas e movimentos sociais ausentes dos documentos e livros oficiais, dos materiais didáticos, das notícias de jornal. Uma vez que

os silêncios presentes nas construções da história estão relacionados “ao desnível de poder na produção de fontes, arquivos e narrativas” (Trouillot 2016:58). Um exemplo desse apagamento é a informação presente na dissertação de mestrado de Ana Mumbuca sobre ela ter realizado pesquisas em cartórios, paróquias dos estados da Bahia, Tocantins e Goiás e no arquivo ultramarino e não ter encontrado documentos referentes a comunidade dela, que Ana acredita existir há pelo menos oito gerações no território do Jalapão (Silva 2019:36).

Assim, as diversas vozes dos integrantes dos movimentos quilombolas presentes no decorrer do texto são entendidos como expressões de “sujeitos consequentes, conscientes” (Trouillot 2016:54) de seus posicionamentos. E, portanto, devem ser tratadas tanto pelo aspecto de quem vive os processos sócio-históricos, quanto de quem contribui para que esses processos sejam narrados (Trouillot 2016:55).

Com isso, cada uma das comunidades quilombolas no estado tem sua própria trajetória histórica e social de formação. Almeida (2008) define como territorialidades específicas as territorialidades “resultantes de diferentes processos sociais de territorialização e como delimitando dinamicamente terras de pertencimento coletivo que convergem para um território” (Almeida 2008:29). Comumente, são formas de uso comum dos recursos naturais que se desenvolvem a partir de situações de conflito e encontraram na Constituição Federal de 1988 reconhecimento legal. Alguns desses modos de territorialização, conforme o autor, são as “terras de preto”, “terras de santo”, “terras de santíssima” e “terras de herdeiros” (Almeida 2008:51-52).

Assim, o Decreto 4.887/2003 (que regulamenta o Art. 68 do ADCT da Constituição Federal de 1988) veio estabelecer que as territorialidades das comunidades quilombolas são constituídas de modo que garantam sua reprodução física, cultural, social e econômica e tem seus critérios de definição indicados pelas próprias comunidades, considerando suas trajetórias históricas próprias. Desse modo, no Tocantins, apesar das particularidades na formação de cada comunidade, é possível perceber que muitas delas, conforme a região do esta-

do, apresentam elementos comuns em sua constituição. Os relatos de vários quilombolas sobre a formação de suas comunidades, tanto no leste quanto no norte do estado, estão permeados de memórias sobre migrações vindas de outras localidades, além das próprias memórias da escravidão. Talvez por essas duas regiões do Tocantins, conforme a bibliografia sobre as histórias de seu povoamento, não terem sido foco da exploração econômica pela Coroa Portuguesa (diferente das comunidades da Região do Ciclo do Ouro no Tocantins).

Para Wissenbach (2006:56-57), a estrutura escravocrata no Brasil Colonial e Imperial criou uma população com grande tradição de mobilidade que se deslocava constantemente no interior de uma mesma área ou para outras regiões do país. Essa mobilidade de pessoas livres e pobres, que viviam de forma marginal na sociedade e sob um aproveitamento residual, era intensificada pelo monopólio da terra e a exploração do trabalho escravo. A dominação patriarcal e personalista, os alistamentos forçados, as secas que causaram deslocamentos do nordeste do país rumo à Amazônia também se somam às causas das correntes migratórias. E com a abolição da escravidão no Brasil, novos homens e mulheres livres aumentaram esse fluxo de pessoas.

Com isso, Guillen (2001:2) entende que migrar tem um sentido ambíguo, uma vez que deriva de imposições econômicas, sociais ou ambientais, mas também não deixa de ser uma escolha contra a miséria e a pobreza. Assim, mesmo sem querer mascarar a precariedade que o modo de vida migratório muitas vezes impõe a esses indivíduos, ela afirma que “migrar é, em última instância, dizer não à situação em que se vive, é pegar o destino com as próprias mãos, resgatar sonhos e esperanças de vida melhor ou mesmo diferente” (Guillen 2001:2). É o que pode ser visto também em Costa (2015:102), ao explicar que, por muito tempo, as migrações no pós-escravidão foram entendidas apenas como perdas sofridas pelos ex-cativos. Assim como eram vistas de forma negativa, geradoras de problemas para os destinos de migração. A exemplo do Rio de Janeiro, em que as favelas e guetos foram dados como ‘mazelas’ resultantes das migrações de ex-escravos e seus

descendentes provenientes do Vale do Paraíba. No entanto, o autor considera importante enfatizar a ‘agência’ desses indivíduos. Pois eles “tomaram a migração como um ato consciente e com significado próprio e não apenas como uma consequência da perda material” (Costa 2015:102).

E no Tocantins, podemos entender que as migrações foram um dos principais modos de formação das comunidades quilombolas existentes na região do Jalapão e na região norte do estado, especialmente na microrregião do Bico do Papagaio. No primeiro caso, muitas das comunidades tiveram sua composição principalmente a partir de migrações vindas dos estados da Bahia e Piauí, aparentemente em momentos diferentes: algumas na primeira metade do século XX e outras há cerca de 150 anos ou mais. Já na região norte, várias comunidades derivam de migrações vindas do Pará e Maranhão, especialmente na primeira metade do século XX.

Desse modo, como poderá ser percebido adiante, as territorialidades específicas desenvolvidas pelas várias comunidades apresentadas neste texto sofreram influências dos deslocamentos praticados por esses sujeitos, no decorrer de muitas décadas, para onde atualmente é o estado do Tocantins. Migrações que ocorreram seja por fatores de perdas materiais, como secas, enchentes e fome, seja por aspectos positivos e de esperança nas vidas desses sujeitos, tal como o encontro de parentes ou as romarias em busca de Bandeiras Verdes. Com isso, os processos migratórios que, ao longo de décadas, compõem as histórias dessas comunidades são mais alguns dos elementos que reforçam a tese vencedora da não aplicabilidade do marco temporal sobre o direito aos territórios quilombolas, conforme julgado pelo Supremo Tribunal Federal (STF), em 08 de fevereiro de 2018, na Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 3239.

Migrações para o Jalapão

Os relatos de moradores das comunidades quilombolas Riachão, Mata Verde, Rio Novo e Rio Preto; comunidade Mumbuca e comu-

nidades Carrapato, Formiga e Ambrósio, situadas no município de Mateiros – TO (a cerca de 300 km da capital do Tocantins) e da comunidade Povoado do Prata, localizada em São Félix do Tocantins (a aproximadamente 250 km de Palmas-TO)³, indicam que as formações de tais localidades derivam de migrações vindas principalmente da Bahia e Piauí, ocorridas nos períodos pré e pós abolição da escravidão. Exemplo é o relato da liderança quilombola Maria Aparecida Ribeiro de Sousa⁴, 29 anos, da comunidade Povoado do Prata, que afirma ter conhecimento de que os primeiros moradores do local vieram do município de Santa Rita de Cássia – no oeste da Bahia – e do Piauí (não soube precisar de onde). Também teriam vindo algumas pessoas do Maranhão. Sobre o período em que ocorreram essas migrações, ela responde:

Eu acho que minha comunidade tem quase uns 200 anos. Porque as pessoas mais velhas que conheceram meu bisavô, quando eu pergunto, elas falam isso: “acho que aqui tem mais de 200 anos”. Porque lá tem uns pés de manga bem grandes que [...] oh.. tem muito tempo, muito tempo [...] (Maria Aparecida estala os dedos no sentido de muito antigo). Tem pessoas que viveram 90 anos e já faz tempo que morreram. Meu bisavô, foi com 86, e nasceu lá. Então tem muito tempo!

Ainda sobre a comunidade Povoado do Prata, a senhora Aureliana Rodrigues de Sousa (conhecida por Mãe Preta) diz que sua mãe era baiana e seu pai era piauiense. Ela afirma que seus pais, já tendo vários filhos, chegaram ao Povoado do Prata em 1932. Teriam saído de um lugar chamado Pequi para “vaqueirar” na fazenda do tio-avô de seu pai (Almeida, Martins & Marin 2016:18).

O senhor Adão Ribeiro Cunha, da comunidade Boa Esperança, em Mateiros-TO, também relata que sua comunidade teria cerca de 180 anos, mas que o Jalapão “foi levantado tava em torno de 220 anos” (Almeida, Martins & Marin 2016:9). Ele diz que seus antepassados vieram de Corrente, no Piauí, e do município de Santa Rita⁵, na Bahia. Também o senhor Teomenilton Almeida dos Santos (conhecido por Toxa), das comunidades Riachão, Mata Verde, Rio Novo e

Rio Preto, relata que as mesmas têm cerca de 200 anos. Mas que sua avó e seu pai – que tinha apenas cinco anos na época - teriam vindo para o Jalapão apenas no ano de 1925, oriundos da Bahia. E que, ao chegarem na região, já existiam outros parentes deles. O senhor Teomenilton disse ainda que, nas referidas comunidades, quase toda pessoa tem o sobrenome Ribeiro da Silva, que é uma família “que veio de lá, dos escravizados, dos senhores seus lá e foram povoando aqui, então assim, muita gente desses escravos chegaram aqui existiam bastante índio [...]” (Almeida, Martins & Marin 2016:4).

Enquanto na comunidade Mumbuca, a senhora Noeme Ribeiro da Silva (conhecida como Doutora)⁶ afirma que seus bisavós vieram de Santa Rita de Cássia, na Bahia (Almeida, Martins & Marin 2016:12). Informação que é acrescentada por Ana Cláudia Matos da Silva, 31 anos:

Nós sabemos que viemos da Bahia, no final do século XVIII. Nós temos uns séculos de existência lá no território do Jalapão. Nós somos descendentes de negros, que vieram à procura de liberdade, construindo seu quilombo. Encontramos povos indígenas no Jalapão. Não sabemos qual é a etnia, mas houve esse encontro. Então nós temos miscigenação dos indígenas também. Não podemos negar essa miscigenação. Mas a que ficou forte mesmo foi a quilombola, a negra. A Jacinta era a indígena que foi ‘pegada a laço’ pelo negro Rufino. E os descendentes desses dois [...] e de outros negros também que vieram.

Já a senhora Diva Gonçalves, das comunidades Carrapato, Formiga e Ambrósio, afirma que:

“Os primeiros que vieram para cá, para essa região aqui, foi meu avô, Lasdilau, a minha avó chama Guardina e o meu bisavô é Emídio. Vieram para cá e formaram a comunidade, os pais de meu sogro e os filhos nasceram aqui. O meu pai ainda é vivo mais a minha mãe faleceu, ele tem oitenta e quatro anos” (Almeida, Martins & Marin 2016:21).

Migrações pré-abolição

A partir das informações apresentadas, é possível deduzir que houve duas principais correntes migratórias de quilombolas para o

Jalapão: vindas do oeste da Bahia – especialmente do município de Santa Rita de Cássia – e do sudoeste do Piauí. A primeira teria ocorrido entre 150 e 200 anos⁷ (estimo que entre 1830 e 1870), conforme as narrações acima. Talvez fugindo não só da escravidão, mas também das secas e da fome que assolaram o sertão nordestino no decorrer do século XIX. Segundo Pires (2003:98-99), nesse período, a escravidão foi sendo reduzida devido ao aumento das revoltas e da legislação do Império e, no sertão, as secas ocorridas nas décadas de 1830, 1860 e 1890 causaram fome e morte. Sendo que na Bahia, “aproximadamente no ano de 1886, verificou-se a emigração dos sertões para o litoral, mas há indícios de que também buscaram a chapada Diamantina como destino” (Pires 2003:99). Assim, talvez a região do Jalapão, com sua abundância hídrica e baixa população não indígena, pode ter sido destino de muitos escravos fugidos ou homens e mulheres livres, nesse período. Também se considerarmos que o município de Santa Rita de Cássia está a cerca de 250 km do município de Mateiros-TO e a aproximadamente 300 km do município de São Félix do Tocantins-TO, distâncias que são relativamente curtas.

A ideia de que as secas no sertão nordestino – além da própria escravidão – foram dos principais influenciadores das migrações que formaram as comunidades quilombolas do Jalapão, no século XIX, é reforçada por Pereira que, em sua tese sobre a comunidade Mumbuca, afirma: “No contexto de fuga do trabalho escravo, uma das lideranças nos conta a origem da comunidade: ‘[...] dizemos que nosso antepassado veio da Bahia correndo da seca, da fome, da escravidão mesmo’ (Liderança 1,57 anos)” (2012:82). Ao tempo que a senhora Josefa Chaves⁸ – das comunidades Riachão, Mata Verde, Rio Novo e Rio Preto – também faz um relato sobre a fome, que talvez esteja associada às secas: “Minha bisavó, meu bisavô que ele chamava Antonio Fogo, ele é enterrado aí, tem mais de cento e tantos anos, a minha bisavó, a mãe do meu pai que é a minha avó, tudo enterrada aqui. Foi muito sofrido quando eles chegaram

corrido da fome e de outras coisas da Bahia” (Almeida, Martins & Marin 2016:6).

Já no Piauí, Corrente é um dos municípios apontados como local de origem de migrantes para o Jalapão. E segundo dados da Prefeitura (2018:2-4) do referido município, foi fundado a partir da fazenda Corrente de Cima, concedida inicialmente a João Fernandes, em 1727. Já em 1889, tal município tinha 107 fazendas de criação de gado, com 13.398 cabeças. Outro município indicado como sendo uma das origens desses migrantes é Jerumenha (na zona do Alto Parnaíba), situado a mais de 600 km de São Félix-TO. Tal município também surge a partir da instalação de uma fazenda de gado quando, “em 1676, o governo de Pernambuco concedeu ao português Francisco Dias D’Ávila uma extensa faixa de terra denominada de sesmaria, onde hoje é o município” (IBGE 2018:1).

Com isso, uma das atividades principais que deveria ser exercida pelos escravizados negros naquelas localidades originárias das migrações para o Jalapão era a lida com o gado no campo. Especialmente porque a pecuária definiu a estrutura econômica e social do Piauí, “tendo como núcleo de poder as fazendas de gado com mão de obra escrava” (Oliveira Filho 2014:218). Assim, pode-se entender que, também no sertão do Piauí, as secas ocorridas no século XIX teriam influenciado nesses processos migratórios. Uma vez que no período da Seca de 1877-79, conforme o jornal piauiense *A Imprensa*, houve a perda de rebanhos e a desvalorização da terra (De Carli 2004:7). E essa grande seca causou a escassez de alimentos em grande parte do sertão nordestino, inclusive refletindo no abastecimento dos mercados. Desse modo, foram registrados

“[...] casos de fuga de escravos para se juntar a grupos de saqueadores. Sendo assim, a desordem social ocasionada pelas levadas de retirantes que cercavam as propriedades da elite senhorial sertaneja, muitas vezes organizadas em bandos de saqueadores, irá alterar, em alguns casos, a relação de propriedade entre o senhor e o escravo nessa região” (De Carli 2004:8).

Migrações pós-abolição

Conforme as narrações dos membros das comunidades quilombolas citados anteriormente, alguns de seus ocupantes migraram para tais localidades também no início do século XX, como podemos lembrar da afirmação do senhor Teomenilton – das comunidades Riachão, Mata Verde, Rio Novo e Rio Preto – de que sua avó e seu pai chegaram da Bahia em 1925. Assim como da integrante da comunidade Povoador do Prata, senhora Aureliana, de que seus pais chegaram à localidade em 1932, vindos de um lugar chamado Pequi, também na Bahia.

Fraga Filho (2009:98) explica que nos dias imediatos após a abolição da escravidão no Brasil, em 13 de maio de 1888, foi grande a movimentação de homens e mulheres egressos do cativeiro, dirigindo-se do campo para a cidade ou vice-versa, a fim de rever parentes ou estabelecer moradia. E que na Bahia, segundo o autor, a região do Recôncavo foi exemplo disso. Afinal, Rebecca Scott (*apud* Fraga Filho 2009:101) observou que, em todo o mundo pós-escravista, os libertos entendiam que a mobilidade era um dos componentes que definiam a liberdade. Mas para os que adquiriram a liberdade com alguma posse de bens, era maior a tendência em permanecer nos locais em que foram cativos. Enquanto os que emergiram da escravidão apenas com a força de seus corpos, a migração era uma questão de necessidade (Fraga Filho 2009:7-98). E as migrações de ex-escravos e seus descendentes diretos e indiretos continuaram a acontecer durante várias décadas pós-abolição. Como nos deslocamentos do Vale do Paraíba para a região Metropolitana do Rio de Janeiro, em que a migração em massa não aconteceu logo após a Lei Áurea, mas principalmente no final da década de 1930 (Costa 2015:121).

Dessa forma, eram essas movimentações que davam aos brancos pobres, mestiços e forros a “maleabilidade necessária para escapar da penúria da fome, da violência que se entrelaça ao mandonismo local e aos recrutamentos forçados, que permitiam que fosse contornada

a posse desigual das terras, dos latifúndios, fugir das intempéries que inviabilizavam o sobreviver” (Wissenbach 2006:59). Sendo que, conforme Fazito (2005), os processos de migração são sociais e coletivos e não partem apenas de decisões individuais, além de que os laços de sangue e de afinidade e o caráter de rede das composições familiares são determinantes nos fluxos migratórios. Ele explica, ainda, que “estudos diversos têm mostrado como as famílias podem atuar na difusão do apoio social, na orientação das tomadas de decisão individuais e na organização da ação coletiva” (2005:6), especialmente nas situações em que essas pessoas estão em alguma situação de risco, como vivendo em condições desestruturadas ou com idosos desamparados. Além disso, Machado (2014:34) afirma que as decisões de migrar estão profundamente ligadas aos processos de fissão e fusão dos núcleos familiares, com a movimentação de fronteiras entre pessoas de uma família.

E no Jalapão, as relações de parentesco também podem ser percebidas como um dos aspectos que influenciaram nas movimentações que formaram as comunidades quilombolas. Seja na vontade de estar próximo dos parentes e amigos ou na rede de apoio de familiares que já estavam na região e recebem aqueles que chegam, com a oferta de segurança e trabalho. Destacando que nas comunidades quilombolas, de modo geral, as relações de parentesco estão na base das organizações sociais, assim como a identidade, o território e a história (Leite 1999). Exemplo é o caso do pai e da avó do senhor Teomenilton, que chegaram ao Jalapão em busca de parentes já estabelecidos no local, como se pode ver: “quando a minha avó, que é a mãe do meu pai, chegou aqui, já tinha outros parentes deles já morando aqui, agora não sei quanto tempo, mas, já existia as pessoas, certamente vindo da Bahia, é por que meu pai é da Bahia” (Almeida, Martins & Marin 2016:4). Assim como na comunidade Povoado do Prata, que também se pode perceber a existência de uma rede social que influenciou no deslocamento dos pais da senhora Aureliana Rodrigues de Sousa, uma vez que saíram de um lugar chamado Pequi para ‘vaqueirar’ na fazenda do tio-avô do pai dela, conforme citado anteriormente.

Migrações para a região norte

Na região norte do estado do Tocantins, existem nove comunidades quilombolas reconhecidas pela Fundação Palmares (2021): Projeto da Baviera e Pé do Morro, no município de Aragominas; Dona Juscelina, em Muricilândia; Cocalinho, em Santa Fé do Araguaia; Grotão, em Filadélfia; Ilha de São Vicente, em Araguatins; Carrapiché, Ciríaco e Prachata, no município de Esperantina. Sendo que estas quatro últimas comunidades estão localizadas na microrregião do Bico do Papagaio, no extremo norte do estado.

Dessas nove comunidades quilombolas, oito tem suas histórias relacionadas aos processos migratórios, sendo sete de formação no período posterior a abolição da escravidão e uma no pré-abolição. Esta última situação é o caso da comunidade Grotão que, segundo Farias (2016:2), originou-se na década de 1860 a partir do encontro de dois grupos de pessoas negras escravizadas em engenhos que, em momentos distintos, conseguiram fugir. Essas pessoas vieram de regiões onde, hoje, são os estados do Piauí e do Maranhão. Ocorrendo dessas duas turmas se encontrarem ou durante a longa e perigosa viagem até o local onde vieram a se estabelecer ou na própria região do Grotão. Com isso, foi constituída a comunidade quilombola, levantando suas casas e fazendo suas primeiras roças nas proximidades do Córrego do Garimpo (Farias 2016:2-3).

Enquanto sobre os quilombos constituídos depois de 1888, os relatos de integrantes das comunidades Carrapiché, Ciríaco e Prachata, no município de Esperantina, na região do Bico do Papagaio, apontam para o povoamento relacionado a migrações vindas principalmente da região de Marabá – PA, que parecem estar associadas ao Ciclo da Borracha e à Frente Extrativista da Castanha (Velho 2009:42), naquele estado. Esses relatos indicam também que a formação das comunidades pode estar relacionada às grandes inundações ocorridas naquela região.

A senhora Nazaré (Almeida & Marín 2014a:4), da comunidade Ciríaco, não soube precisar quando seu pai, Ciríaco Alves de Sousa,

chegou ao local. Mas informou que ele se casou em 1930 e já chegou casado à comunidade, sendo que, antes, moravam em um lugar chamado Landi, próximo a Marabá. Nazaré acrescentou que o avô dela tinha chegado primeiro ao local, o que demonstra que também nesse caso o parentesco está presente nas motivações para os deslocamentos que deram origem à comunidade. “O meu pai catava era com os filhos mesmos e meu avô também era com os filhos. Ele (meu pai) era um catador de castanha do Pará. Cortava castanha três meses” (Almeida & Marín 2014a:5). A senhora Nazaré disse ainda que, dos irmãos mais velhos, só quem nasceu na comunidade foi ela, no ano de 1947. O que me leva a supor que sua família tenha se mudado para o local no referido ano.

Já Luzinete Rodrigues de Jesus (Almeida & Marín 2014a:2), da comunidade Prachata, diz que a mãe dela nasceu em Marabá, em 1926, mesmo ano em que sua família chegou ao local onde hoje é a comunidade. Segundo Luzinete, seu avô se chamava José Prachata e trabalhava no batelão⁹ com negócio de castanha do Pará. “A mãe disse que ele passava, até três meses aqui e voltava para lá de novo [...] só sei que eles chegaram e habitaram nessa área aí” (Almeida & Marín 2014a:2). Claudiane¹⁰, que é da mesma comunidade, afirma que o tataravô dela, a esposa e a filha, fugiram de uma fazenda em Minas Gerais, na qual eram escravos, por volta de 1880. E que teriam habitado na região, trabalhando nos batelões e na extração da castanha do Pará. Disse também que Manoel Prachata e José Prachata começaram a viver no local da comunidade em 1926. Sendo que José e Manoel, conforme Maria Prachata, eram irmãos.

Na comunidade Carrapiché, o senhor José Antônio Sousa (conhecido por José Preto) afirma que a origem de seus habitantes é Caxias-MA. Eles teriam saído daquela localidade em direção ao município de Marabá-PA e só depois foram para onde é, hoje, a comunidade Carrapiché. José Preto acredita que o pai de Antônio Mendes da Silva (conhecido por Carrapiché) pode ter sido escravo. E na atualidade, as pessoas da comunidade trabalham de roça e pesca,

mas antes trabalhavam na extração da borracha e, findando esse ciclo, começaram a trabalhar com a extração da castanha do Pará (Marcos & Sulo 2012). Ele explica que o senhor Carrapiché:

“[...] passava uma parte do tempo no Pará e outra aqui, a castanha era na época de inverno né, castanha começa de dezembro pra frente, quando ela está caindo é tempo que o castanheiro tá apanhando, até mês de abril, mais ou menos. Agora a borracha, eu acho que é de verão a borracha, faz muito tempo que acabou aqui no Pará” (Almeida & Marín 2014a:9).

“Raquel, da mesma comunidade, disse que os documentos de seu avô (Carrapiché) informavam que ele nasceu em Marabá, em 8 de julho de 1911. Além disso, segundo a quilombola Virgília, ele pilotava a embarcação chamada motor, fazendo viagens na região” (Almeida & Marín 2014a:9).

Conforme Velho (2009:35-38), a descoberta do caucho na região de Marabá, no final do século XIX, atraiu multidões vindas principalmente do Maranhão, norte de Goiás, Piauí, Ceará, Paraíba, Bahia e Pernambuco. E desde o início foi surgindo a figura do comerciante, que se tornava poderosa por interferir em dois momentos: na venda (geralmente feita a crédito) do material necessário para o indivíduo entrar na mata, durante semanas ou meses, e na compra da matéria-prima coletada. Com isso, o trabalhador se via obrigado a entregar a goma a esse mesmo comerciante. Assim, o município prosperou rapidamente, dando importância extra-local aos seus comerciantes. Mas em 1919, inicia a queda do preço da borracha e a produção dessa mercadoria também passa a cair. (Velho 2009:40). Já em 1920, a castanha assume o foco da exploração comercial de Marabá. Ocorrendo de, no final da década de 1920, ser o maior exportador da castanha. E a maioria das pessoas que coletavam esse produto (chamados de castanheiros) não fixavam residência no referido município, indo para a região apenas no período da safra. Assim, lembro que as comunidades quilombolas Carrapiché, Ciriaco e Prachata foram formadas por migrantes vindos de Marabá (mesmo que seus antepassados sejam oriundos de outras localidades) e que desenvolveram ofícios relacio-

nados ao Ciclo da Borracha ou à coleta da castanha do Pará. Por isso é importante destacar que, conforme Fonseca (2011:3-11), a partir de 1870, cerca de meio milhão de nordestinos migrou para a região amazônica a fim de atender a demanda de mão de obra no Ciclo da Borracha. Uma “população onde a herança negra já estava, na genética e na cultura, instalada por três séculos de processo histórico, que encontrou na Amazônia uma população negra remanescente do período colonial. Vale ressaltar que esses migrantes aqui chegam na condição de homens livres” (Fonseca 2011:3). Liberdade que parece ter sido a condição das pessoas que originaram as comunidades Carrapiché, Ciriaco e Prachata, tendo em conta seus constantes deslocamentos relacionados ao extrativismo da castanha e borracha.

Outro fator importante a ser colocado é que Marabá, que está na confluência entre os rios Tocantins e Itacaiúnas, tem também a característica de ser afetada por enchentes anuais desses dois rios. Lembrando que o rio Araguaia encontra o Tocantins um pouco acima de Marabá. Assim, ocorria que palhoças a beira-rio eram destruídas e precisavam ser refeitas, após cada cheia (Velho 2009:38).

“[...] pois afora as enchentes anuais que inundam a beira-rio, de vinte em vinte anos, aproximadamente, coincidem as cheias do Itacaiúnas, do Tocantins e do Araguaia. Nessas ocasiões, ocorrem grandes enchentes, de que não se livram, mesmo hoje, os bairros mais afastados. As piores enchentes se deram em 1926 e 1947, provocando inclusive relatórios governamentais” (Velho 2009:38).

Com isso, pode-se inferir que os locais onde estão situadas as comunidades Prachata e Ciriaco foram os destinos desses migrantes devido, também, às grandes cheias que afetavam Marabá. Uma vez que, conforme relatado por Luzinete Rodrigues de Jesus, a família Prachata chegou ao local da comunidade em 1926. E a comunidade Ciriaco, como argumentado anteriormente, acredito ter sido formada em 1947. As mesmas datas que, de acordo com a citação acima, Velho afirmou ter acontecido fortes enchentes em Marabá.

Sobre as comunidades quilombolas Pé do Morro, Dona Juscelina, Projeto da Baviera e Cocalinho, que ficam na Microrregião de Araguaína, tentarei sintetizar a longa e complexa história relatada por Luís Guilherme Resende de Assis (2017:2-3). O autor considera que essas quatro comunidades surgiram a partir de uma romaria negra popular que seria resultante do encontro das frentes de expansão com o messianismo, na década de 1950. E que as mesmas seriam uma unidade sociológica, uma vez que “eles se reconhecem como unidade” (Assis 2017:2).

Assis, baseado em Velho (2017:205), entende que essa romaria se deu no contexto de duas frentes de expansão: uma viria de Goiás com destino ao Araguaia-Tocantins, enquanto a outra partiria do Maranhão rumo ao Baixo Mearim, Pindaré e Tocantins. E em relação ao messianismo, a mulher negra e maranhense Dona Antônia Barros de Souza é quem fez a interlocução com o guia espiritual da romaria: Padre Cícero. Dele viria o vocabulário ‘bandeiras verdes’¹¹ utilizado por integrantes das comunidades, que seria uma metáfora para antigas bandeiras colonizadoras. Com isso, Dona Antônia e seus seguidores deveriam encontrar um tal “Morro do Cruzeiro”, que impediria a “submissão dos miseráveis migrantes ao urbano” (Assis 2017:205).

Araguaína estava próxima da emancipação política quando Dona Antônia – que habitava o ‘Brejinho’, perto do rio Lontra – teve a ‘visão’ que deu início à romaria. E assim foi:

“Mata densa, revisão da toada. A técnica expedicionária consistia em montar rancho e enviar, adiante, ‘uma meia dúzia’ de batedores. Permaneceriam uma quinzena abrindo trilhas capilares em busca do Morro, antes do regresso. O Extremo norte de Goiás, logo de Tocantins, ganhava para si a humanidade romeira negra de Padre Cícero. Somente o suficiente era desmatado. Ainda assim, houve desperdício. É que, vez por outra, os batedores erravam o caminho, deveras desconhecido. Sabedor do trajeto, Ciço ficava no acampamento, junto à aparelhagem humana acessível. Regressando os ‘pica-deiros’, Dona Antônia acusava o erro. Nunca errava[m]. Disse[ram] que passariam em uma cachoeira semelhante a um véu; passaram. Mandou[aram] deixar a cachoeira à esquerda. Informou[aram] que

encontrariam uma pedra onde deitava vegetação específica; assim foi. A cada orientação do híbrido messiânico, novo ponto georeferencial emergia na territorialidade romeira – hoje, quilombola.

Sem avistar morro algum, os ‘picadeiros’ cederam ao cansaço e descrença. Dona Antônia os revigorava: ‘estão perto’, mas erraram o caminho ao passar por três morrinhos. O correto será dobrar à direita, não o contrário, como fizeram; relata Raimundo, à época com ‘vinte-e-poucos’ anos. A próxima picada será a última. Esperançosos, voltaram ao destino e seguiram as instruções. Encontraram um morro esbelto, ladeado de outro, com menor estatura. Em 27 de julho dormiram no topo. Cruzeiro algum. Regressaram para as cinquenta e sete pessoas arranchadas. Há morro sem Cruzeiro, é a notícia. ‘Vocês estão pensando que o Cruzeiro é grande, né?’, disseram Cícero-Antônia.

Que todos se aprontassem: subiriam em procissão e veriam o pequeno Cruzeiro Santo ‘entre duas águas’. Todo aquele que quisesse deveria ir de branco [sic]. [...] Não se sabe como, mas a grande maioria conseguiu roupa branca. Traços finos, cabelos presos, sempre com véu. A Velha subiu o Morro muitíssimo íngreme. Subida de dificuldade moderada, avaliaria um montanhista. Subitamente a fila indiana encabeçada pelo véu parou. Cabelos despídos, Dona Antônia declarou: ‘lá está o Santo Cruzeiro’. Era uma peça de madeira azul, com três pontas de metal amarelas e uma faixa cor-de-rosa. Foi ao Cruzeiro e de seu véu, fez-se teto. ‘A partir de hoje o Santo Cruzeiro não pode mais pegar nem chuva e nem sol’, completou. Rojões pipocaram” (Assis 2017:207-208)

Com isso, vinte e duas famílias de maranhenses, piauienses e uma única cearense levantaram barracos, uma capela dedicada a Padre Cícero e deram início a suas roças, criando a comunidade Pé do Morro. E Dona Antônia disse que ao fazerem as roças, apareceriam dois bois encantados de Padre Cícero. Quem quisesse poderia colocar um curral com cocho para oferecer sal para os bois, assim como podia tirar o leite. Mas jamais a carne! E assim aconteceu! Porém, dois moradores do Pé do Morro, que ficaram chateados por não terem conseguido carne através da caça, depararam-se com o boi e um deles o matou, mesmo que o outro discordasse. Desse modo, a morte do boi teria ‘excomungado a terra’, causando desentendimentos, exploração e cercamento da terra. E devido à desobediência, aconteceria com a

comunidade todas as coisas das quais haviam fugido quando iniciaram a romaria. Assim, em 1954, chegaram ao local novos migrantes, adensando a população ao redor do Morro. E dentre as pessoas que chegavam, vieram também os fazendeiros, que pagavam pelas terras e colocavam cercas.

Observo que a narrativa dos bois de Padre Cícero e a determinação de Dona Antônia para que tais animais encantados pudessem ser cuidados por todos e seu leite consumido por quem quisesse, mas que a carne não fosse tocada, remete ao pensamento de Antônio Bispo dos Santos (2015:82-85) quando trata da Biointeração como um modo de organização dos quilombos. Santos informa que nesse tipo de relação social e econômica, trabalhos como a pesca, a produção de farinha ou de rapadura ocorrem de forma coletiva e coordenada, e que o acúmulo de recursos e produtos é desestimulado. Uma vez que o melhor lugar para guardar “os peixes é nos rios, onde eles continuam crescendo e se reproduzindo”, assim como o melhor lugar para “guardar a mandioca é na terra”. Além disso, segundo ele, o melhor modo de guardar os produtos das “expressões produtivas” das pessoas da comunidade é distribuindo tais produções entre a vizinhança, afinal, tudo que é produzido na comunidade é resultado da “energia orgânica” e que, por isso, tais produtos devem ser reintegrados “a essa mesma energia”. E sobre as relações com a terra, ele explica que seu uso é “demarcado pelas práticas e cultivos. Isso era tão forte entre nós que, apesar das pessoas mais velhas possuírem alguns documentos de propriedade, esses só tinham valor para o Estado” (Santos 2015:81).

Posto isso, tendo como base o pensamento de Santos (2015), é possível entender o relato dos bois de Padre Cícero como um ensinamento de práticas ‘contra coloniais’¹², de manutenção dos ‘modos de vida praticados nesses territórios’ quilombolas, em que a biointeração em relação a lida com os bois encantados mantinha afastados os desentendimentos, a lógica da propriedade privada e os cercamentos da terra. Mas com a morte do boi para satisfazer interesse individual (e ocorrendo a consequente ‘excomunhão da terra’), foi dada abertura

para o avanço da ação colonizadora dos fazendeiros. Dando fim aos usos da terra demarcados pelas ‘práticas e cultivos’, como diria Santos, ou o fim das terras para a garantia da ‘reprodução física, social, econômica e cultural’ das comunidades quilombolas, nas palavras do Decreto 4.887/2003. Sendo que Santos compreende colonização como “todos os processos etnocêntricos e invasão, expropriação, etnocídio, subjugação e até de substituição de uma cultura pela outra, independentemente do território físico geográfico em que essa cultura se encontra” (2015:47 e 48).

E assim, João Paulino e João Francisco ficaram desgostosos com a ambição pela terra e pediram a benção de Dona Antônia para buscarem outro local para viverem com mais oito famílias. Os homens abriram picada até encontrarem um ribeirão cercado de pés de murici, onde decidiram estabelecer morada. Esse local, posteriormente, seria chamado comunidade Dona Juscelina. A partir daí também seria criado o município Muricilândia que, com a prosperidade, atraiu parentes de Dona Antônia. E quando ela, já doente, os visitou, disse que logo chegaria seu sucessor, e com isso também a morte dela. Foi quando, em 1957, chegou de Juazeiro o romeiro e pregador maranhense Manoel Borges dos Santos. Ele se recuperava de uma doença mental, quando teve a ‘visão’ de rumar para Goiás a fim de encontrar o Morro da Velha. E ao chegar em Muricilândia para ver Dona Antônia, ela pediu benção a ele e ele disse que ela era Nossa Senhora. Depois, Manoel Borges partiu rumo ao rio Araguaia, vivendo em uma constante peregrinação entre o Morro da Velha e o rio Araguaia (sempre indo e voltando). E, no caminho, teve a visão de que Dona Antônia havia falecido. Sendo que a mesma foi enterrada em Muricilândia. Já na década de 1960, chegou ao local a maranhense Dona Juscelina¹³, que era romeira, parteira e herdeira da dança Rebolado, que comemora a abolição da escravidão pela princesa Isabel. Devido a Dona Juscelina e o seu Rebolado, a comunidade que fica em Muricilândia terá o seu nome.

Manoel Borges foi o líder religioso que liderou a construção da capela no Morro da Velha. Seus seguidores também foram criando

ocupações ao longo da rota feita por ele. Assim, mais e mais romeiros iam chegando e um deles era o maranhense Zé Gomes da Silva, que vinha do município de Colinas – fugindo da miséria – para trabalhar com mineração na região entre Pé do Morro e Araguaína. Mas Zé Gomes não gostou desse trabalho e, ouvindo o conselho de Manoel Borges, seguiu para um local chamado São José, onde encontraria Bandeiras Verdes que o livraria de uma seca profetizada para chegar. E em São José, Zé Gomes – e outros romeiros de Manoel Borges – começou a trabalhar com babaçu. Os romeiros, porém, seguiram para o Araguaia, enquanto Zé Gomes se fixou no local. Com isso, nessa região passaram a habitar seis famílias, que tinham mobilidade para colocar roça em um lugar e morar em outro. Assim, quando mudavam o local da roça, também mudavam o lugar da casa. “E mediante a circularidade, o grupo de Zé Gomes transitava, construindo seu modo típico de territorialidade” (Assis 2017:210). Desse modo surgiu Cocalinho, no município de Santa Fé do Araguaia. Mas na década de 1970, novos parentes vieram do Maranhão, porém não agradaram os que já estavam no local. A exceção foi Zé Preto, que cativou a todos por sua fé, por saber ‘cantar divindade’ e por sua simpatia. A casa de Zé Preto passou a ser referência, de modo que o grupo de Zé Gomes – que havia ficado isolada geograficamente – mudou-se para onde vivia Zé Preto, tornando-se a atual Vila Cocalinho.

E voltando a falar de Pé do Morro, as primeiras gerações dessa comunidade não sabiam o que era escassez de terra, havendo cercas só para protegerem a roça contra o gado. Assim eles viveram até a década de 1960, quando mais pessoas chegaram desmatando e fazendo roça, avançando sobre a mata virgem. E agrimensores ‘ricos’ vindos de avião de Goiânia chegaram e intimidaram as pessoas. O prefeito de Araguaína, então, prometeu glebas de terras para alguns moradores. Porém, a terra tinha sido conquistada pelos romeiros, que

“abriram no machado a senda até lá, e, depois, mais ou menos na mesma época, as vias políticas da emancipação de Muricilândia. Ora, a ordem normal – e moral – da história, na visão romeira, seria

eles, não outros, conseguirem terras. Afinal eram seus donos de fato. No entanto, de direito, o estado nomeava outros” (Assis 2017:228).

E da abundância de terras, os romeiros passaram a viver em áreas pequenas. Além disso, a abertura da estrada que é, hoje, a TO – 222 faria aumentar a pressão demográfica na região, trazendo mineradores, paulistas, mineiros e americanos.

Em 1967, o centro de povoamento não era mais a antiga Vila Pé do Morro, mas a casa do também romeiro Gregório Libânio, que foi um dos que mais ganhou terras do Governo. O genro dele, Manoel ‘do Bruno’, igualmente conseguiu escritura, assim como outros. Mas os que não requisitaram terras – pois para eles a legalização da propriedade da terra era desmedido – ficaram à mercê do fluxo imposto pelos proprietários forasteiros.

Em meados dos anos 1980, o romeiro Manoel Borges dos Santos falece e é enterrado no alto do Morro, intensificando um refluxo de romeiros. E, em Muricilândia, esse refluxo voltou para suas antigas terras, que haviam sido reclamadas por um deputado Miranda, o qual nunca esteve na região. Então, passa a ocorrer um constante empobrecimento dos romeiros, o que inevitavelmente causaria novas migrações. Porém, em 1996, é criado um assentamento de reforma agrária no município de Aragominas, que ao mesmo tempo ficaria a cerca de 40 km de Cocalinho. E para lá partiram esses despossuídos, que levaram consigo um pouco do Pé do Morro. Dessa forma surgiu o Projeto da Baviera, lugar que para os romeiros não criou vínculo, já que seu cemitério tem apenas três sepulturas. Alguns querem retornar para Pé do Morro quando a comunidade tiver sua terra quilombola demarcada.

Sobre o movimento Bandeiras Verdes¹⁴ do qual fez parte os fundadores das comunidades Pé do Morro, Dona Juscelina, Cocalinho e Projeto da Baviera, Azevedo (*apud* Vieira 2001:145) entende que a experiência bandeirante faz distinção entre terra e território. Enquanto o primeiro estaria relacionado a uma sociedade monocultora

e escravocrata, o segundo teria na mobilidade, no tráfego permanente da sociedade bandeirante a criação do processo de espacialização. Com isso, segundo Vieira (2001:146), as Bandeiras Verdes trazem os elementos da ocupação territorial e do aspecto religioso, uma vez que as ocupações de novos espaços são protegidas e indicadas por ordens espirituais. E:

“[...] este lugar de natureza, inexplorado e fértil, é também entendido como um lugar social possível para os que *não têm lugar*, que deixam as *terras de dono*, a *terra medida* e saem a procura de *matarias para trabalhar*. Neste sentido é concebido como um território livre, espaço passível de apropriação, lugar de proteção e *sossego*” (Vieira 2001:151).

Assim, os romeiros negros que deram início às referidas comunidades tomaram seus destinos nas mãos (guiados por Padre Cícero), abrindo trilhas ‘no machado’, deixando para trás as secas profetizadas, a miséria, a exploração e o ‘cercamento de terra’, conforme relatado anteriormente. Integraram um movimento migratório por liberdade, por ‘sossego’, que tinha nessa mesma liberdade a matriz de seu enraizamento territorial. Como em Cocalinho, com sua mobilidade de mudar o lugar da casa sempre que era mudado o local da roça ou o ir e vir de Manoel Borges e seus romeiros entre o Pé do Morro e o rio Araguaia.

Considerações finais

Como foi exposto neste artigo, os processos migratórios influenciaram fortemente na formação de várias comunidades quilombolas no Tocantins, especialmente no período pós abolição da escravidão. Essas pessoas, vindas em grande parte dos estados da Bahia, Piauí, Maranhão e Pará, chegaram à região fugindo das secas, da fome, das enchentes, das ‘terras medidas e de donos’, assim como vieram em busca do reencontro com parentes e da conquista dos sonhos das Bandeiras Verdes, desenvolvendo coletivamente suas territorialidades específicas. Comunidades como Mumbuca, Povoado do Prata e Boa

Esperança, na região do Jalapão, assim como as comunidades Dona Juscelina, Pé do Morro, Grotão e Carrapiché, no norte do Tocantins, decorrem da resistência às injustiças econômicas e sociais e de dificuldades ambientais enfrentadas pelos homens e mulheres que deram início a esses quilombos. Ao mesmo tempo que são demonstrações do protagonismo desses sujeitos, que escolheram lutar por uma vida melhor e o fortalecimento dos laços familiares, diante dos históricos processos de exclusão da população negra no Brasil.

E a importância desses processos migratórios (ocorridos nos períodos pré e pós 1888) na formação de quilombos do Tocantins reforça a tese da não aplicabilidade do marco temporal sobre o direito aos territórios quilombolas, conforme julgado pelo Supremo Tribunal Federal (STF), em 08 de fevereiro de 2018, na Ação Direta de Inconstitucionalidade (ADI) 3239. Dado que, conforme o próprio Decreto, ser quilombola presume uma ancestralidade negra relacionada ‘com a resistência à opressão histórica sofrida’. Resistência demonstrada pelos tantos relatos de migrações que deram origem a relações territoriais específicas das comunidades quilombolas aqui tratadas e pelas várias situações de opressão, que perduram até a atualidade.

Pois como argumenta o ministro Edson Fachin (Brasil 2019:1-2) sobre tal questão, o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais e Transitórias (ADCT) não pode ser interpretado sem considerar os Arts. 215 e 216 da Constituição Federal, pois, do contrário, as comunidades quilombolas estariam sendo colocadas à margem do ordenamento jurídico. Desse modo, em se tratando de um direito fundamental, deve-se conferir a maior eficácia possível ao Art. 68, sem extrair dele mais ou menos do que o necessário para sua efetividade.

Assim, Fachin afirma que seria sensível a aplicação do conceito do marco temporal às comunidades quilombolas, uma vez que até pouco tempo atrás elas eram totalmente desconhecidas e invisíveis ao poder público. E a inexistência de regulação precedente a 1988 faz com que seja praticamente impossível provar a ocupação das comunidades quilombolas em seus territórios, anteriormente ao referido ano. Ainda

mais se for considerado que, até 1888, a formação de quilombos era considerada crime e, após a abolição, houve norma para a destruição de dados referentes a escravidão.

Já o ministro Luiz Fux (Brasil 2019:4-5), que também se posicionou contrário ao marco temporal, apresentou como fundamento o princípio da solidariedade social presente na Constituição Federal. Alegou não haver lugar para a aplicabilidade do marco temporal ou outras condicionantes, uma vez que não há menção no texto constitucional de datas ou delimitações de marcos temporais. E que qualquer condicionante que se tente impor para afastar ou restringir o direito previsto pelo Art. 68 seria inconstitucional. Acrescentou também que impor aos remanescentes de quilombos a produção de provas para o acesso a esse direito é um ônus demasiado, tendo em vista a discriminação, inclusive institucional, historicamente sofrida pelos quilombolas.

Com isso, ao conhecermos algumas histórias de formação das comunidades quilombolas no Tocantins a partir de processos migratórios, pode-se perceber que para grande parte desses sujeitos, a mobilidade (assim como a territorialização) foi, no decorrer da história do País, uma importante ferramenta de resistência aos processos de opressão das populações negras brasileiras e de protagonismo nos rumos de suas próprias histórias. Sobretudo após a abolição formal da escravidão no Brasil, em que tantos homens e mulheres negros foram propositadamente colocados à margem do acesso à cidadania. E a não aplicabilidade do marco temporal ou outras condicionantes às comunidades quilombolas contribui para mitigar os efeitos dos processos de invisibilização e discriminação ainda por elas sofridos.

Notas:

¹ A opção por adotar o termo no plural ‘movimentos quilombolas no Tocantins’ decorre das lideranças quilombolas entrevistadas entenderem que cada comunidade quilombola do estado já era um movimento social, a partir de sua constituição.

Mesmo que, na atualidade, também desenvolvam lutas articuladas com outros quilombos e movimentos sociais.

² Além desse momento de conversa com Ana Cláudia, também foi realizada com ela entrevista que aconteceu em duas etapas devido a incompatibilidades de agenda dela e minha. Ana Cláudia é da comunidade Mumbuca, no município de Mateiros-TO, formada em Serviço Social pela Universidade Luterana do Brasil e, naquele período, estudante do Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais da Universidade de Brasília (UnB). Devido a ela preferir ser chamada de Ana Mambuca, passarei a me referir a ela desse modo, no decorrer do texto.

³ Os dois municípios estão no Jalapão, na região leste do Tocantins.

⁴ Entrevista concedida a Cláudia Borges dos Santos, em 17 de abril de 2018, na sede da COEQTO. Ela é da comunidade Povoado do Prata, no Jalapão. E naquele período, era coordenadora administrativa da COEQTO e coordenadora da Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas (CONAQ). Também cursava o 7º período de Pedagogia na Universidade Federal do Tocantins – UFT.

⁵ Acredito que seja o município Santa Rita de Cássia, no extremo oeste da Bahia. Já o município de Corrente fica no sudoeste piauiense.

⁶ A idade da senhora da senhora Aureliana, do senhor Adão, do senhor Teomilton e da senhora Noeme não foram informadas pela publicação.

⁷ No caso da Comunidade Mumbuca, Pereira (2012:82) se apoia na árvore genealógica das pessoas da comunidade para considerar que a mesma foi originada há cerca de 140 anos, no final do século XIX. Já sobre a comunidade Povoado do Prata, a dissertação de Rosa (2013:70-71) explica que Luiza, uma das fundadoras da comunidade, nasceu em aproximadamente 1869, na cidade de São Félix do Tocantins (na época pertencia a Goiás). Mas que os pais dela devem ter migrado do município de Jerumenha – PI para São Félix em meados do século XIX. Enquanto Ana Mumbuca, como relatado na introdução deste artigo, acredita que a comunidade existe no Jalapão há pelo menos oito gerações (Silva 2019:36)

⁸ A idade da senhora Josefa Chaves não foi informada pela publicação.

⁹ Embarcações impulsionadas por remos com cabo longo ou por varas, nas partes mais rasas dos rios, “[...] os batelões, porém de pequeno porte, entre 3 e 5 toneladas e 2 e 4 remadores e um piloto. Eram abertos com uma pequena cobertura na parte central. Os batelões faziam pequenos percursos entre cidades ribeirinhas, não mais que 20 a 30 léguas”. (Maranhão *apud* Carvalho 2009:112)

¹⁰ As idades da senhora Nazaré, Luzinete e Claudiane não foram informadas na publicação.

¹¹ “A profecia atribuída a Padre Cícero foi o alento de muitas famílias que migraram para a região, elemento reforçador da esperança, atribuidor de sentido ao deslocamento. Muitos lavradores da região sul do Pará, do Tocantins, Maranhão e Mato Grosso afirmam terem vindo para a Amazônia à procura da Bandeira Verde”. (Vieira 2001:146-147) / “Não há como afirmar que o Padre Cícero tenha efetivamente falado das Bandeiras Verdes. Segundo Monsenhor Augusto, que vivia

em Conceição do Araguaia desde 1933, o padre Cícero, por volta de 1908-10, no período da borracha, instruía seus romeiros para que fossem para a bandeira verde, atravessando o Araguaia, para escapar dos jagunços. (Vieira 2001:148) / “Os significados das Bandeiras Verdes expresso nas matas: virgem, farta e livre – que se localiza a oeste – parecem opor-se ao terreno esgotado à seca e fome e à terra medida e de dono característicos dos locais de origem, especialmente do Nordeste ” (Vieira 2001:151).

¹² “E vamos compreender por contra colonização todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios” Santos (2015:48).

¹³ Dona Lucelina Gomes dos Santos, conhecida como Dona Juscelina (ou Dona Jucelina), faleceu em 03 de julho de 2021, em Muricilândia-TO. Em fevereiro de 2021, havia recebido o título de Doutora Honoris Causa pela Universidade Federal do Tocantins – UFT (Macedo 2021).

¹⁴ Segundo Vieira (2001), elas estão no imaginário popular de Estados como o Piauí, Maranhão, Tocantins e Pará.

Referências:

- ALMEIDA, Alfredo W. 2008. *Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livre”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PGSCA; UFAM.
- ALMEIDA, A. & MARIN, R. 2014a. *Comunidades quilombolas do município de Esperantina. Caderno nova cartografia mapeamento social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação: processo de capacitação de povos e comunidades e comunidades tradicionais*. Manaus: UEA Edições.
- ALMEIDA, A. & MARIN, R. 2014b. *Quilombolas da Ilha de São Vicente. Caderno nova cartografia mapeamento social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação: processo de capacitação de povos e comunidades e comunidades tradicionais*. Manaus: UEA Edições.
- ALMEIDA, A., MARTINS, C. & MARIN, R. 2016. *Comunidades quilombolas do Jalapão: os territórios quilombolas e os conflitos com as unidades de conservação. Boletim cartografia da cartografia social: uma síntese das experiências*. Manaus: UEA Edições.
- ALMEIDA, José J. 2011. “Os riscos naturais e a história: o caso das enchentes em Marabá (PA)”. *Tempos Históricos*, 15(2):205-238.
- ARAÚJO, Johny. 2015. “O Piauí no processo de independência: contribuição para construção do império em 1823”. *CLIO – Revista De Pesquisa Histórica*, 33(2):29-48.

- ASSIS, Luís. 2017. “Da romaria negra popular às comunidades quilombolas do norte do Tocantins”. *Áltera – Revista de Antropologia*, 1(4):205-235.
- ASSUNÇÃO, Matthias R. 2010. *A memória do tempo de cativo no Maranhão*. Niterói: Tempo.
- BRASIL. Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. 2003. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Brasília. (www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm; acesso em 03/12/18).
- COSTA, Carlos. 2015. “Migrações negras no pós-abolição do sudeste cafeeiro (1888-1940)”. *Topoi*, 16(30):101-126. (www.revistatopoi.org; acesso em 06/11/18).
- DE CARLI, Caetano. 2004. *Seca, sertão, escravidão: o impacto da seca de 1877-79 no escravismo sertanejo*. (https://slidex.tips/queue/seca-sertao-escravidao-o-impacto-da-seca-de-no-escravismo-sertanejo-caetano-de-c?&queue_id=-1&v=1559104693&u=MTM4LjE4Ni45NC4xODk=; acesso em 18/10/2018).
- FARIAS, Sandra M. 2016. *Comunidade quilombola do Grotão*. Belo Horizonte: FAFICH.
- FAZITO, Dimitri. 2005. A configuração estrutural dos arranjos familiares nos processos migratórios: a força dos laços fortes para a intermediação. (https://scholar.google.com.br/citations?view_op=view_citation&hl=en&user=AjV4Zs0AAAAJ&citation_for_view=AjV4Zs0AAAAJ:TQgYirikUcIC; acesso em 18/10/2018).
- FRAGA FILHO, Walter. 2009. “Migrações, itinerários e esperanças de mobilidade social no recôncavo baiano após a abolição”. *Cad. AEL*, 14(26):95-130.
- FONSECA, Dante R. 2011. “O trabalho do escravo de origem africana na Amazônia 1”. *Revista Veredas Amazônicas*, 1(1):1-14.
- FUNDAÇÃO PALMARES. 2021. Certidões expedidas às comunidades remanescentes de quilombos (CRQS) publicada no dou de 15/06/2021. Brasília. (www.palmares.gov.br/sites/mapa/crqs-estados/crqs-to-15062021.pdf; acesso em 01/07/2021).
- FURTADO, Celso. 2005. *Formação Econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- GUILLEN, Isabel. 2001. “Seca e migração no nordeste: reflexões sobre o processo de banalização de sua dimensão histórica”. *Trabalhos para Discussão*, 111:1-8.
- IBGE. 2018. Jerumenha. (<https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/dtbs/piaui/jerumenha.pdf>; acesso em 13/10/2020).
- IBGE. 2020. Araguaína. (<https://cidades.ibge.gov.br/brasil/to/araguaina>; acesso em 29/06/2020).

- LEITE, Ilka B. 1999. "Quilombos e quilombolas: cidadania ou folclorização?". *Horizontes Antropológicos*, 5(10):123-149.
- MACEDO, Poliana. 2021. Nota de Falecimento: Doutora Honoris Causa Dona Juscelina. Palmas, TO, 4 jul. 2021. (www2.uft.edu.br/index.php/ultimas-noticias/29756-nota-de-falecimento-doutora-honoris-causa-dona-juscelina; aAcesso em 28/09/2021).
- MACHADO, Igor R. 2014. "Movimentos e parentesco: sobre as especificidades dos deslocamentos". *Campos - Revista de Antropologia Social*, 15(2):27-42.
- MARCOS, A. & SULO, F. 2012. *Carrapixé comunidade quilombola de Esperantina Tocantins*. [S.l.: s.n.]. Video, 7min44seg. (www.youtube.com/watch?v=t9McKG70qBY; acesso em 31/10/2018).
- OLIVEIRA FILHO, Francisco. 2014. "Cativos Urbanos na Vila de Peripery, 1844-1888". In EUGÊNIO, J. (ed.): *Escravidão Negra no Piauí e temas conexos*, pp. 211-236. Teresina: EDUFPI.
- PEREIRA, Ana Lúcia. 2012. *Famílias quilombolas: história, resistência e luta contra a vulnerabilidade social, insegurança alimentar e nutricional na Comunidade Mumbuca - estado do Tocantins*. Tese de Doutorado. Araraquara: Universidade Estadual Paulista.
- PIRES, Maria de Fátima. 2003. *O crime da cor: escravos e forros no alto do sertão da Bahia (1830-1888)*. São Paulo: Annablume; Fapesp.
- ROSA, Raoni. 2013. *"Eu moro no Prata, no Ouro e no Bronze": processos de territorialidade e etnicidade no Quilombo Povoado do Prata-TO*. Dissertação de Mestrado. Brasília: Universidade de Brasília.
- SANTOS, Antônio B. 2015. *Colonização, quilombos: modos e significações*. Brasília: INCT/UnB.
- SANTOS, Cláudia. 2019. *"De fraco a forte": estratégias políticas dos movimentos quilombolas no Tocantins*. 2019. Dissertação de Mestrado. Brasília: Universidade de Brasília.
- SILVA, Ana Claudia. 2019. *Uma escrita contra-colonialista do quilombo Mumbuca Jalapão-TO*. Dissertação de Mestrado. Brasília: Universidade de Brasília.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. 2016. *Silenciando o passado: poder e a produção da história*. Curitiba: Huya.
- VELHO, Otávio. 2009. *Frente de expansão e estrutura agrária: estudo do processo de penetração numa área da Transamazônia*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais.
- VIEIRA, M. A. C. 2001. *À procura das bandeiras verdes: viagem, missão e romaria: movimentos sócio-religiosos na Amazônia Oriental*. 2001. Tese de Doutorado. São Paulo: Universidade Estadual de Campinas.
- WISSENBACH, Maria Cristina. 2006. "Da escravidão à liberdade: dimensões de uma privacidade possível". In SEVCENKO, N. (ed.): *História da vida privada no Brasil: República: Da Belle Époque à Era do Rádio*, pp. 49-130. São Paulo: Companhia das Letras.

History of Quilombola Movements in Tocantins: migration as a form of resistance in the pre and post abolition periods of slavery

Abstract: This article discusses how the migratory processes, in the periods before and after the abolition of slavery in Brazil, were one of the main ways of resistance and formation of *quilombola* communities in the state of Tocantins, especially in the east and north of the state. Migrations that occurred either because of material loss factors, such as drought and hunger, or because of positive aspects and hope, such as the meeting of relatives or pilgrimages in search of Green Flags. This reinforces the non-applicability of the time frame on *quilombola* territories, as judged by the Supreme Court, in 2018, in the Direct Action of Unconstitutionality (ADI) 3239. For this, we sought to subvert the silences imposed by hegemonic historical productions, adopting an approach that took into account the understanding that the *quilombola* leaders interviewed presented about how far, in time and space, the political constructions of this segment. The information presented was obtained from qualitative research under a comparative perspective between the pre- and post-abolition periods and between the processes of geographic occupation that gave rise to the communities studied here. Oral reports recorded in interviews conducted during field research or in publications produced by the Tocantins *quilombola* movements are used, as well as data from academic productions.

Keywords: *Quilombolas*, Tocantins, Migrations, History, ADI 3239.

Recebido em dezembro de 2021.

Aprovado em julho de 2022.