

TERRA DE QUILOMBO: PROTEÇÃO AMBIENTAL E PRESERVAÇÃO DOS SABERES TRADICIONAIS DOS POVOS RIBEIRINHOS DE ABAETETUBA (PARÁ)**QUILOMBO LAND: ENVIRONMENTAL PROTECTION AND PRESERVATION OF THE TRADITIONAL KNOWLEDGE OF THE RIVERSIDE PEOPLES OF ABAETETUBA (PARÁ)****TIERRA DE QUILOMBOS: PROTECCIÓN AMBIENTAL Y PRESERVACIÓN DE LOS CONOCIMIENTOS TRADICIONALES DE LOS PUEBLOS RIBEREÑOS DE ABAETETUBA (PARÁ)**

10.56238/revgeov16n4-079

Eliomar Azevedo do Carmo

Mestre em Engenharia Elétrica

Instituição: Universidade Federal do Pará (UFPA)

E-mail: eliomar@gmail.com

Gerlane da Silva Ferreira

Doutoranda em Antropologia

Instituição: Universidade Federal do Pará (UFPA)

E-mail: gerlainesf@yahoo.com.br

Alex da Rocha Rodrigues

Graduando em Direito

Instituição: Centro Universitário do Estado do Pará (CESUPA)

E-mail: alexrochapa@yahoo.com.br

Jhonata da Silva Oliveira

Graduado em Educação Física

Instituição: Universidade do Norte do Paraná (Unopar)

E-mail: oliveirajhon2014@gmail.com

RESUMO

O presente artigo analisa a intersecção entre a proteção jurídica e ambiental e os saberes ancestrais da comunidade ribeirinha quilombola de Abaetetuba, na Amazônia paraense. Adotando uma perspectiva interdisciplinar e uma abordagem qualitativa, o estudo discute como o conhecimento tradicional transmitido intergeracionalmente é essencial para a conservação ambiental e serve como forma de resistência cultural frente ao avanço capitalista e predatório. A pesquisa qualitativa revela a falha estrutural na aplicação da legislação brasileira, incluindo a CF/88 e o Novo Código Florestal. Essa falha impede a integração efetiva dos saberes quilombolas na gestão territorial, transformando Áreas de Proteção Ambiental (APAs) em espaços de exclusão e agravando vulnerabilidades ambientais. O artigo propõe uma abordagem descolonial para superar o eurocentrismo jurídico, que requer o fortalecimento da cogestão participativa em unidades de conservação, conforme a Convenção 169 da OIT e a reforma institucional para garantir a titulação das terras e a repartição de benefícios da



biodiversidade. Desse modo, enfatizamos que a proteção dos saberes tradicionais não deve ser um apêndice, mas sim o cerne político e epistemológico da agenda ambiental para promover a emancipação e a justiça socioambiental.

Palavras-chave: Saberes Tradicionais. Proteção Ambiental. Povos Quilombolas. Direito Ambiental. Amazônia. Comunidade Ribeirinha.

ABSTRACT

This article analyzes the intersection between legal and environmental protection and the ancestral knowledge of the quilombola riverside community of Abaetetuba, in the Amazon region of Pará. Adopting an interdisciplinary perspective and a qualitative approach, the study discusses how traditional knowledge, passed down intergenerationally, is essential for environmental conservation and serves as a form of cultural resistance against capitalist and predatory expansion. The qualitative research reveals structural failures in the application of Brazilian legislation, including the 1988 Federal Constitution and the New Forest Code. These failures hinder the effective integration of quilombola knowledge into territorial management, transforming Environmental Protection Areas (APAs) into spaces of exclusion and exacerbating environmental vulnerabilities. The article proposes a decolonial approach to overcome legal Eurocentrism, which requires strengthening participatory co-management in conservation units, in line with ILO Convention 169, and institutional reforms to ensure land titling and the equitable sharing of biodiversity benefits. Thus, we emphasize that the protection of traditional knowledge should not be a mere appendix but rather the political and epistemological core of the environmental agenda to promote emancipation and socio-environmental justice.

Keywords: Traditional Knowledge. Environmental Protection. Quilombola Peoples. Environmental Law. Amazon. Riverside Community.

RESUMEN

El presente artículo analiza la intersección entre la protección jurídica y ambiental y los saberes ancestrales de la comunidad ribereña quilombola de Abaetetuba, en la Amazonía de Pará. Adoptando una perspectiva interdisciplinaria y un enfoque cualitativo, el estudio discute cómo el conocimiento tradicional, transmitido intergeneracionalmente, es esencial para la conservación ambiental y sirve como una forma de resistencia cultural frente al avance capitalista y depredador. La investigación cualitativa revela una falla estructural en la aplicación de la legislación brasileña, incluyendo la Constitución Federal de 1988 y el Nuevo Código Forestal. Esta falla impide la integración efectiva de los saberes quilombolas en la gestión territorial, transformando las Áreas de Protección Ambiental (APAs) en espacios de exclusión y agravando las vulnerabilidades ambientales. El artículo propone un enfoque descolonial para superar el eurocentrismo jurídico, que requiere el fortalecimiento de la cogestión participativa en unidades de conservación, conforme a la Convención 169 de la OIT, y una reforma institucional para garantizar la titulación de tierras y la repartición de beneficios de la biodiversidad. De este modo, enfatizamos que la protección de los saberes tradicionales no debe ser un apéndice, sino el núcleo político y epistemológico de la agenda ambiental para promover la emancipación y la justicia socioambiental.

Palabras-clave: Saberes Tradicionales. Protección Ambiental. Pueblos Quilombolas. Derecho Ambiental. Amazonía. Comunidad Ribereña.



1 INTRODUÇÃO

O interesse pela temática sobre proteção jurídica ambiental e de saberes tradicionais dos povos do campo, das águas e das florestas, surge de uma experiência vivenciada junto aos moradores e moradores das Ilhas de Abaetetuba¹, em especial, os quilombolas. Assim, compreendemos que os conhecimentos seculares transmitidos oralmente de geração em geração são essenciais para a proteção ambiental, especialmente na Amazônia, onde as populações tradicionais interagem de forma sustentável com o meio ambiente, produzindo modos de vida muito particulares. Essas comunidades, definidas como populações tradicionais por autores como Diegues (2000), habitam florestas, rios e igarapés, utilizando recursos naturais enquanto contribuem para sua conservação. A participação dessas populações na proteção ambiental é fundamental, mas elas também necessitam de salvaguardas para suas memórias e tradições, garantindo o direito à terra e à biodiversidade protegem essas populações e assegura a transmissão cultural às gerações futuras.

Na Amazônia, como observa Martins há uma "história lenta" (1994, p. 14), onde o tradicional e o moderno se entrelaçam, materializando-se na identidade coletiva através de discursos e práticas culturais na luta pela terra e na ocupação permanente do território. Essas populações, ligadas à ocupação territorial, enfrentam estratégias estatais que controlam suas lutas, esvaziando conteúdos culturais tradicionais. Assim, a organização camponesa reflete na produção e reprodução de relações sociais e econômicas, resistindo ao capitalismo predatório e buscando equilíbrio entre sociedade e natureza.

Reconhecendo o papel dos saberes tradicionais na conservação da biodiversidade, a valorização do conhecimento local promove desenvolvimento sustentável, melhorando a qualidade de vida sem degradar recursos naturais. Esta investigação é importante para compreender as dinâmicas amazônicas, na perspectiva do fortalecimento das identidades coletivas e preservação da biodiversidade. Assim, o presente artigo tem como objetivo analisar como aspectos jurídicos da proteção aos conhecimentos tradicionais da comunidade quilombola colaboram para a proteção ambiental em Abaetetuba, no estado do Pará, preservando saberes tradicionais e locais nas comunidades quilombolas.

Esta pesquisa adotou uma abordagem qualitativa, como eixo central de sua investigação, uma escolha na perspectiva que privilegia a exploração de significados, percepções e experiências humanas em profundidade. Bogdan e Biklen (1994) definem a pesquisa qualitativa como um processo investigativo que gera descrições detalhadas e vívidas de pessoas, lugares e objetos, filtradas pela perspectiva interpretativa do pesquisador. Essa ênfase na descrição imersiva não busca generalizações estatísticas, mas sim uma reconstrução empírica da realidade vivida, essencial para analisar como saberes tradicionais quilombolas se entrelaçam com práticas de preservação ambiental na Amazônia.

¹ Todos os autores são residentes no Município de Abaetetuba, no Estado do Pará.



Complementando essa visão, Minayo (1994) argumenta que a pesquisa qualitativa orbita um universo de significados, motivos, aspirações, crenças, valores e atitudes, demandando um engajamento profundo e reflexivo com os sujeitos. Nesse sentido, o método transcende a coleta de dados para envolver uma escuta ativa, que revela as tensões entre ancestralidade africana e pressões modernas, como o avanço capitalista sobre territórios tradicionais. Para Goldenberg (1997), a abordagem qualitativa vai além de um repertório técnico; trata-se de uma ontologia distinta para compreender o mundo, caracterizada por uma interação dialética entre teoria e prática. Essa dinâmica permite que hipóteses emergentes sejam refinadas em campo, adaptando-se às particularidades locais, por exemplo, ajustando entrevistas para captar narrativas orais sobre o manejo sustentável de igarapés. Por fim, conforme Gomes (2009), uma das maiores virtudes da pesquisa qualitativa reside em sua capacidade de amplificar vozes excluídas, permitindo que histórias e perspectivas subalternizadas sejam não apenas registradas, mas valorizadas como contribuições epistemológicas.

2 PROTEÇÃO AMBIENTAL E A PROTEÇÃO DE SABERES TRADICIONAIS

A legislação ambiental brasileira, com marcos como a Constituição Federal de 1988 e a Lei de Política Nacional do Meio Ambiente (Lei n. 6.938/1981), representa uma das principais estratégias institucionais para salvaguardar o equilíbrio ecológico, prometendo uma efetividade que transcenda o papel declaratório para ações concretas de conservação. No entanto, na prática, essa normatividade frequentemente falha em capturar as dinâmicas fluidas e complexas da sociedade, revelando-se insuficiente ou aquém das expectativas necessárias para sustentar o equilíbrio ambiental em que vivemos (Silveira, 2012).

O Código Florestal original, instituído pela Lei n. 4.771, de 15 de setembro de 1965, representou um marco inicial na regulamentação da proteção da vegetação nativa no Brasil, estabelecendo normas para o uso sustentável de florestas e matas. No entanto, ao longo das décadas, esse diploma sofreu significativas alterações, culminando na Lei n. 12.651/2012, que introduziu novas regras para modernizar o regime de preservação, como a definição de Áreas de Preservação Permanente (APPs) e Reservas Legais (RLs), adaptando-se a demandas contemporâneas de desenvolvimento agropecuário e conservação. Essa reforma, embora elogiada por sua abordagem integrada, tem sido criticada por ambientalistas por flexibilizar obrigações em detrimento da biodiversidade, especialmente em biomas frágeis como a Amazônia, onde comunidades tradicionais, como os quilombolas de Abaetetuba, enfrentam ambiguidades na titulação de terras.

Nesse mesmo eixo de transformações legislativas, sobre recursos hídricos, temos significativas as modificações sensíveis ocorridas a partir de 1997, com a promulgação da Lei n. 9.433/1997, a Lei das Águas, que instituiu a Política Nacional de Recursos Hídricos (PNRH). Essa legislação inovou ao adotar o modelo de bacia hidrográfica como unidade territorial de planejamento, promovendo a gestão



descentralizada e participativa, com comitês de bacias e cobrança pelo uso da água. Contudo, como podemos observar tais mudanças ainda carecem de mecanismos mais robustos para integrar saberes locais, revelando tensões entre eficiência técnica e equidade social, conforme ecoa a crítica de Sirvinkas (2007) à fragmentação entre políticas florestais e hídricas. Em contextos como Abaetetuba, essa evolução legislativa poderia ser fortalecida pela inclusão de práticas tradicionais de manejo de igarapés, alinhando conservação a direitos étnicos e ambientais (Benatti, 2011; Silveira, 2012).

A Constituição Federal de 1988 representa um marco na proteção ambiental, elevando o meio ambiente ecologicamente equilibrado a direito fundamental, como previsto no artigo 225. Antes dela, a Lei da Política Nacional do Meio Ambiente, Lei n. 6.938/1981, já estabelecia bases para a gestão ambiental. Sirvinkas (2007) divide a evolução da proteção ambiental brasileira em três períodos: do Descobrimento (1500) à vinda da Família Real (1808); da vinda da Família Real à Lei 6.938/1981; e pós1981, marcado por avanços como a Ação Civil Pública (Lei n. 7.347/1985) e a Lei de Crimes Ambientais (Lei n. 9.605/1998).

O Novo Código Florestal, a Lei n. 12.651/2012, dispõe sobre a proteção da vegetação nativa, alterando leis anteriores e revogando o Código Florestal de 1965. Para Sirvinkas (2007, p. 32) “*o bem ambiental é de uso comum do povo, essencial à sadia qualidade de vida*”. Piva (2000, p. 112/113) classifica o bem ambiental como bem difuso, transindividual e indivisível, ligado a interesses coletivos.

A função ecológica dos bens ambientais prevalece sobre a econômica, com consenso doutrinário sobre a tutela penal. Instrumentos institucionais incluem o Sistema Nacional do Meio Ambiente (SISNAMA), criado pela Lei 6.938/1981, composto por órgãos como CONAMA, Ministério do Meio Ambiente e IBAMA, responsáveis por implementação, fiscalização e preservação.

As Áreas de Proteção Ambiental (APAs) criadas sobre territórios tradicionais que abrangem um ou vários municípios, operam com base em princípios gerais e contam com um conselho gestor responsável por sua administração. Contudo, um problema recorrente reside na baixa intensidade de envolvimento da população local na participação ativa da gestão pública municipal, o que resulta em uma sobreposição às instâncias governamentais regionais e municipais. Embora o objetivo primordial seja promover o desenvolvimento sustentável, essa categoria de unidade de conservação ainda sofre de procedimentos mais claros e participativos, o que compromete sua efetividade.

Nesse contexto, a gestão da sociedade e suas interações com o meio ambiente não pode se restringir a uma abordagem meramente política estatal; ela deve incorporar dimensões econômicas e culturais, tal como a sustentabilidade transcende o âmbito ambiental para abarcar esferas sociais, políticas e culturais. Esse é o cerne do desafio inerente às APAs e a iniciativas afins, diretamente ligado à evolução da política ambiental brasileira contemporânea, marcada por tensões entre conservação e inclusão social. Assim,



O Direito ao desenvolvimento sustentável refere-se conjuntamente ao direito do ser humano de satisfazer suas necessidades, desenvolver-se e realizar as suas potencialidades, quer individual, quer socialmente e ao dever de assegurar a proteção ambiental para que as gerações posteriores tenham condições sociais, ecológicas e econômicas favoráveis. Três critérios fundamentais que estruturam tal conceito como concebido por Maurice Strong²³: 1) equidade social, 2) prudência ecológica e 3) eficiência econômica, inclusive mencionados na Declaração de Joanesburgo sobre Desenvolvimento Sustentável como “três pilares interdependentes e mutuamente apoiados do desenvolvimento sustentável desenvolvimento econômico, desenvolvimento social e proteção ambiental nos âmbitos local, nacional, regional e global (Silveira, 2012, p. 88).

Como consequência da implementação ineficiente de aparatos jurídicos que não contemplam adequadamente a diversidade cultural e étnica das comunidades tradicionais, emerge um processo de preconceito, conflitos identitários e distorções na valorização de seus saberes ancestrais e violação de direitos. Essa exclusão sociocultural não só perpetua desigualdades históricas, mas também agrava vulnerabilidades ambientais, ao ignorar contribuições locais para a conservação – como as práticas de manejo sustentável da biodiversidade observadas em comunidades quilombolas da Amazônia, conforme destacado por Rocha e Benatti (2017).

As demandas dos povos tradicionais por instrumentos específicos de acesso ao território foram fundamentais para compreender a insuficiência dos instrumentos do direito estatal brasileiro como o modelo tradicional de assentamento em lotes agrícolas padronizados, que desconsideram as especificidades ambientais e a diversidade do meio rural brasileiro e o amazônico (Rocha e Benatti, 2017, p.84)

Diante disso, compreendemos os dispositivos jurídicos não como abstrações formais, mas como instrumentos que devem operar sobre o ambiente sociocultural no qual são aplicados, refletindo a atenção e o significado que grupos ou indivíduos lhes atribuem. Entender, em vez de meramente interpretar, implica transcender suposições teóricas para imergir na prática vivida. Assim, os povos tradicionais não apenas devem compreender os mecanismos jurídicos e estatais, mas também se fazerem compreendidos neles, promovendo uma participação ativa que resgate sua agência. Em última análise, tal racionalidade poderia transformar APAs em espaços de co-gestão, onde saberes quilombolas contribuem para a sustentabilidade, mitigando conflitos e enriquecendo o tecido democrático brasileiro (Costa, 2019).

Ainda, apesar da legislação em vigor o direito ambiental apresenta uma distância entre o texto legal e sua aplicação concreta, isso decorre de diferentes fatores como a fragmentação administrativa e a influência de interesses econômicos, o que compromete a integração de perspectivas locais como os saberes tradicionais quilombolas na gestão territorial. Em contextos amazônicos, como Abaetetuba, essa ineficácia se manifesta na sobreposição de unidades de conservação sem participação comunitária, fomentando conflitos em vez de harmonia. Para superar esses limites, é imperativo uma abordagem descolonial, inspirada em que incorpore outras epistemologias em resposta ao eurocentrismo, garantindo que a lei não apenas regulamente o meio ambiente, mas também empodere populações



tradicionais na co-construção de sustentabilidade, alinhando proteção jurídica à justiça social e cultural.

2.1 PROTEÇÃO AOS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS E POVOS QUILOMBOLAS

A multiplicidade de reivindicações por reconhecimento das populações tradicionais, englobando desde comunidades quilombolas e indígenas até ribeirinhos e extrativistas, culminou na elaboração de um conjunto de procedimentos legais e administrativos destinados a assegurar o direito ao território, conforme delineado nas seções anteriores deste estudo. Esses mecanismos, inspirados na Constituição Federal de 1988 (art. 68 do ADCT), visam não apenas demarcar terras, mas também preservar saberes tradicionais e práticas sustentáveis, como o manejo coletivo de recursos em áreas amazônicas. Exemplos incluem o Decreto n. 4.887/2003 para titulação quilombola e a Portaria n. 1.420/1996 do INCRA para assentamentos extrativistas, que buscam mitigar o avanço capitalista sobre ecossistemas frágeis (Benatti, 2011).

Assim, diversos órgãos federais foram criados ou reestruturados para instrumentalizar essas demandas sociais, atuando como interfaces entre o Estado e as comunidades. O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA), ampliando em suas atribuições ambientais nos anos 1990, gerencia titulações rurais; o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), instituído em 2007, administra unidades de conservação com ênfase em participação local; e a Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), fundada em 1967 e reestruturada em 1991, coordena demarcações indígenas. Como pondera Benatti (2011), essa institucionalização, embora progressiva, ainda enfrenta desafios de burocracia e conflitos de jurisdição, especialmente em regiões na Amazônia, onde a sobreposição de competências pode diluir a efetividade na proteção de territórios quilombolas. Essa evolução reflete uma transição de políticas excludentes para inclusivas, alinhada à Convenção 169 da OIT (1989), mas demanda maior integração para superar o epistemicídio e promover a cogestão ambiental. Pois, é preciso compreender que

as populações tradicionais são coletividades que construíram sua história baseada em uma cultura própria, que foi transmitida e adaptada em cada geração. Os membros do grupo se identificaram entre si como pertencentes a esse grupo e compartilham certos elementos comuns, que, por sua vez, possibilitam uma identidade própria e que se identificam em um determinado território em comum (Benatti, 2011, p. 207).

Os conhecimentos tradicionais dessas populações estão vinculados à proteção ambiental e ao direito à terra. Benatti (1999) argumenta que unidades de conservação devem incluir populações tradicionais, com contratos que regulem o uso sustentável de recursos, sem contrariar objetivos ambientais. A Convenção 169 da OIT (1989), incorporada ao ordenamento brasileiro pelo Decreto 10.088/2019, garante consulta prévia a povos indígenas e tradicionais sobre medidas que os afetem.



Diegues (2000; 2001) enfatiza o papel dos saberes tradicionais na biodiversidade, argumentando que práticas artesanais de povos quilombolas e ribeirinhos promovem sustentabilidade. Silveira (2012) propõe a integração do direito ambiental à proteção cultural, destacando que a Convenção sobre Diversidade Biológica (CBD, 1992), ratificada pelo Brasil, reconhece a importância de conhecimentos tradicionais para conservação, exigindo repartição de benefícios. Viveiros de Castro (2002) aborda perspectivas indígenas na Amazônia, onde saberes tradicionais configuram cosmologias que equilibram humano e não-humano, resistindo à modernidade predatória.

3 ABAETETUBA: TERRA DE QUILOMBOS

O município de Abaetetuba, situado no estado do Pará, no coração da Amazônia brasileira, configura-se como uma localidade predominantemente rural, marcada por uma geografia insular entrelaçada de rios, igarapés e ilhas que moldam suas dinâmicas cotidianas., onde se entrelaçam modos de vida social, econômico e cultural profundamente enraizados na relação com a terra e a água. Essa formação territorial não apenas sustenta práticas tradicionais de subsistência como a agricultura em várzeas e a pesca artesanal, mas também infunde nos processos educativos uma pedagogia do campo, que valoriza os saberes locais como eixo para a conscientização e a transformação social. Assim, Abaetetuba emerge como um espaço de resistência e aprendizado, onde a educação dialoga com a ancestralidade quilombola e a preservação ambiental, preparando educadores para mediar as tensões entre tradição e modernidade em comunidades tradicionais.

O historiador local de Abaetetuba, Machado (2008), apresenta uma análise profunda da história social e econômica da Amazônia brasileira, ancorando o município em raízes indígenas que reverberam na identidade cultural contemporânea. Segundo o autor, o nome "Abaetetuba" carrega uma etimologia tupi que une "Abaeté" – termo que evoca figuras ancestrais de verdade e autenticidade – ao sufixo "tuba", significando "lugar de abundância". Assim, o município pode ser interpretado como o "*lugar abundante de mulheres e homens verdadeiros*" (Machado, 2008, p. 15), uma designação que não só reflete a fertilidade territorial das ilhas e rios paraenses, mas também simboliza a resiliência das populações tradicionais, incluindo remanescentes indígenas e quilombolas, em sua luta pela preservação de saberes e territórios.

Machado (2008) aprofunda essa narrativa ao identificar o distrito de Beja como o verdadeiro berço da colonização de Abaetetuba, marcando o início de uma interação complexa entre colonizadores europeus e povos autóctones. A freguesia de São Miguel de Beja emergiu das atividades missionárias dos frades capuchinhos de Santo Antônio, que, após fundarem o Convento do Una em Belém, em 1617, expandiram suas empreitadas religiosas pelas terras habitadas pelos remanescentes da tribo Potiguar. Esse processo de evangelização, entrelaçado com a expansão territorial portuguesa, ilustra as tensões iniciais da colonização amazônica entre imposição cultural e adaptações locais, ecoando análises de



Ribeiro (1995) sobre o sincretismo cultural e religiosos moldou as identidades culturais e diferentes modos de vida na região. Essa herança revela como a abundância territorial de Abaetetuba sustenta não apenas economias tradicionais, mas também narrativas de resistência que dialogam com a proteção ambiental e os direitos quilombolas hoje.

Essa realidade paraense ficou conhecida como "Terra de Quilombos" por meio de um movimento articulado pela Igreja Católica e pela CPT, culminando na fundação da Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos das Ilhas de Abaetetuba (ARQUIA), em 2001. Esse reconhecimento histórico remonta ao período colonial, quando a ilha serviu como refúgio para negros escravizados que fugiam dos engenhos de cana-de-açúcar predominantes na região. Com a decadência desses engenhos no século XIX, a estrutura produtiva evoluiu para olarias artesanais, que persistem até os dias atuais como símbolo de resistência econômica e cultural. Essa herança quilombola, enraizada na luta pela liberdade e na adaptação ao ambiente insular, produzindo os saberes tradicionais, tais como o manejo de solos várzeas e a extração sustentável de argila, que na prática cotidiana desta população contribuem para a conservação ambiental, esse reconhecimento do valor cultural dos saberes tradicionais alinhando-se aos princípios da Convenção 169 da OIT (1989) sobre direitos de povos tradicionais (Costa, 2019).

No Brasil colonial, desde as primeiras décadas da colonização portuguesa, as comunidades formadas por escravizados fugitivos foram inicialmente denominadas mocambos e, posteriormente, quilombos termos oriundos das línguas da África Central, que designavam acampamentos improvisados usados em contextos de guerra ou aprisionamento. Esses núcleos surgiam predominantemente a partir de fugas em massa de cativos, especialmente nos canaviais e engenhos do Nordeste, onde as primeiras relatos documentados de tais escapadas e a constituição de comunidades autônomas datam do século XVI. O primeiro registro conhecido de um mocambo ocorreu na Bahia, em 1575, marcando o início de uma resistência organizada que desafiava o sistema escravista.

A fuga dos escravizados agravou a crise de mão de obra nas plantações, tornando a situação dramática para os colonos, que se viam incapazes de conter as sucessivas evasões de seus cativos. Como argumentava o rei de Portugal no final do século XVI, essa perda contínua de mão de obra empobrecia progressivamente os proprietários, ameaçando a viabilidade econômica da colônia. A vivência nesses mocambos e quilombos englobava não apenas transgressões à ordem escravocrata, mas também um espectro complexo de experiências: dor e sofrimento impostos pela perseguição, encontros e desencontros entre fugitivos de origens diversas, alianças estratégicas para dispersão e sobrevivência, além da reconstrução de arranjos familiares, práticas de castigos internos, crenças religiosas ancestrais e cosmologias africanas adaptadas ao novo território. Como observa Ribeiro (1995) os quilombolas buscavam forjar uma nova forma de vida social, diametralmente oposta àquela



da qual fugiam uma alternativa que, embora não tenha amadurecido como uma ameaça estrutural ao poder colonial, chegou a abalá-lo em diversos momentos, como no caso do Quilombo dos Palmares.

O negro, sentindo-se aliviado da brutalidade que o mantinha trabalhando no eito, sob a mais dura repressão, inclusive as punições preventivas, que não castigavam culpas ou preguiças, mas só visavam dissuadir o negro de fugir, só queria a liberdade. Em consequência, os escravos abandonam as fazendas em que labutavam, ganham as estradas à procura de terrenos baldios em que pudessem acampar, para viverem livres como se estivessem nos quilombos, plantando milho e mandioca para comer (Ribeiro, 2005, p. 221).

Diante da resistência contra a escravidão de todas as formas surgiam as redes de solidariedade que se estendiam das senzalas aos comerciantes locais, facilitando a troca de informações e suprimentos, desenvolveu-se um aparato repressivo estatal para caçar os fugitivos. Alguns colonos mantinham interesses econômicos na perpetuação desses grupos: lucravam com o comércio de produtos agrícolas produzidos nos quilombos, como mandioca e milho, em troca de bens manufaturados indisponíveis no interior dessas comunidades isoladas.

No entanto, esse pragmatismo comercial não legitimou sua existência; ao contrário, a resistência quilombola intensificou o confronto com o sistema hegemônico, que respondeu com processos de marginalização sistemática. Essa estratégia desvirtuou o sentido original dos quilombos, desqualificando sua identidade cultural e política, e mobilizou o apoio da sociedade escravista contra o movimento. O ápice dessa exclusão ocorreu após a abolição da escravatura em 1888, quando os quilombos remanescentes foram ainda mais estigmatizados, perdendo visibilidade e direitos territoriais.

Esse debate histórico aponta que os quilombos não foram meros refúgios de fuga, mas laboratórios de resistência cultural e socioeconômica, cujos saberes desde técnicas agrícolas sustentáveis até cosmologias de equilíbrio com a natureza ecoam na preservação ambiental contemporânea da Amazônia, como defendido por autores como Cunha (2007) em sua análise das dissensões entre saberes tradicionais e narrativas hegemônicas colonizadoras. São formadoras as Identidade quilombola.

A afirmação que a identidade quilombola, enraizada na valorização da ancestralidade africana como uma memória viva e nas múltiplas manifestações dos saberes tradicionais, serve como eixo fundamental para guiar as interrelações culturais e o diálogo entre a pesquisa acadêmica e comunidades tradicionais. Essa perspectiva não é mero reconhecimento simbólico, mas uma ferramenta ativa de resistência e transformação social. Para compreender a identidade quilombola, é essencial explorar elementos que se entrelaçam com processos históricos de opressão colonial, influenciando diretamente o imaginário social brasileiro e os caminhos para a emancipação quilombola.

A identidade quilombola transcende uma mera herança étnica; ela é uma construção dinâmica, forjada na resistência contra o escravismo colonial e imperial. Como apontam estudos sobre



quilombos, essas comunidades surgiram como espaços de refúgio e autonomia para africanos escravizados e seus descendentes, representando formas de luta contra a opressão vivenciada ao longo da história brasileira. A ancestralidade africana, manifestada em rituais, narrativas orais, práticas agrícolas sustentáveis e cosmologias espirituais, mantém-se viva através da transmissão intergeracional, servindo como âncora para a coesão comunitária. Em comunidades como Abaeteuba, na Amazônia paraense, essa memória não é estática: ela dialoga com o território insular, marcado por rios e matas, onde saberes tradicionais sobre manejo de recursos naturais – como a extração de argila para olarias ou a pesca sazonal – preservam tanto a biodiversidade quanto a identidade cultural.

Munanga (2004) enfatiza que a identidade quilombola é moldada não apenas pela ancestralidade africana, mas por interações locais com o ambiente e outras etnias, criando uma hibridez que resiste à homogeneização colonial. Essa valorização da ancestralidade orienta interrelações culturais, promovendo diálogos horizontais na pesquisa. Por exemplo, em estudos etnográficos com quilombolas, o pesquisador não é um observador externo, mas um facilitador que co-constrói conhecimento, respeitando cosmologias afrobrasileiras que veem o território como "lugar de memória" um conceito que integra passado escravista, resistência e futuro sustentável.

O imaginário social brasileiro, moldado pelo colonialismo eurocêntrico, frequentemente retrata quilombolas como relíquias do passado ou marginais, perpetuando estereótipos que obscurecem sua agência contemporânea. Essa representação, enraizada na colonialidade do poder, conceito de Aníbal Quijano (2005) que descreve a persistência de hierarquias raciais e epistêmicas pós-coloniais, influencia diretamente a emancipação social, limitando acesso a direitos territoriais e culturais. No contexto brasileiro, o quilombo ganha novos significados no imaginário a partir do final do século XIX, passando de símbolo de rebelião para um espaço de invisibilidade pós-abolição, onde a narrativa oficial eurocêntrica silencia contribuições quilombolas para a nação.

Essa base ideológica de opressão étnica, racial, cultural e econômica manifesta-se em políticas que negam titulação de terras quilombolas, expondo comunidades a invasões e exploração capitalista, como observado em Abaetetuba. No entanto, a reafirmação da identidade quilombola desafia isso: movimentos como a CONAQ (Coordenação Nacional de Articulação das Comunidades Negras Rurais Quilombolas) ressignificam o território como conquista afrodescendente, promovendo etnogêneses – processos de (re)construção étnica que fortalecem a emancipação, usando estratégia de valorização de saberes tradicionais, como festas ancestrais e práticas de cura com ervas naturais entre outros, impulsiona lutas por direitos, contrapondo-se à opressão colonial ao reescrever narrativas no imaginário social.

Ademais, a territorialidade quilombola ressignifica o território brasileiro como um todo, integrando ancestralidade africana a demandas por justiça social e ambiental. E como processo de emancipação desconstruir o imaginário opressivo através de educação e políticas afirmativas, como a



titulação de terras prevista na Constituição de 1988, que reconhece direitos pelo usufruto e ocupação das terras pelos quilombolas.

Ao discutirmos que a identidade quilombola não é apenas cultural, mas política, apontamos como uma estratégia decolonial para dismantelar a colonialidade europeia, promovendo emancipação através da valorização de saberes ancestrais. Isso, também, implica pesquisas participativas que empoderem comunidades, transformando o imaginário social de opressão em um de reconhecimento e equidade social.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A discussão realizada sobre a proteção jurídica e ambiental dos saberes tradicionais da comunidade tradicionais, transcende uma análise meramente descritiva para revelar as camadas profundas de interseção entre direitos territoriais, preservação cultural e sustentabilidade ecológica na Amazônia. Ao longo do artigo, emergiu que os saberes tradicionais empíricos, orais e intergeracionais, englobando práticas como o manejo de várzeas para agricultura sustentável, a extração artesanal de argila em olarias e narrativas cosmológicas de equilíbrio com a natureza não são relíquias folclóricas, mas epistemologias vivas que diferem radicalmente dos paradigmas científicos ocidentais. Como elucidam Cunha (2007) e, essa distinção reside não na veracidade factual, mas na forma relacional: os saberes quilombolas constroem-se no diálogo contextual com o território insular de Abaetetuba, promovendo uma conservação endógena que resiste ao epistemicídio colonial, conforme o conceito de colonialidade do poder apresentada por Quijano (2005). Essa herança africana, forjada na resistência aos mocambos e quilombos do século XVI, que se materializa hoje em identidades híbridas que, segundo Hall (1996), forjaram alternativas sociais opostas ao escravismo, ecoando nas lutas contemporâneas pela titulação de terras.

Entretanto, o capitalismo predatório, com sua voracidade extrativista e imposição de um consumismo imediato, emerge como o antagonista primordial dessa dinâmica, ameaçando o equilíbrio homem-natureza ao induzir diásporas forçadas e migrações urbanas. Em Abaetetuba, essa pressão manifesta-se na fragmentação de comunidades quilombolas onde o avanço de atividades econômicas predatórias e sem a preservação dos ecossistemas eclode em processos de devastação do território amazônico e isso impacta diretamente a população ribeirinha de Abaetetuba, em especial os quilombos.

A legislação ambiental brasileira, apesar de marcos progressivos como a Constituição Federal de 1988 (art. 225), a Lei de Política Nacional do Meio Ambiente (Lei n. 6.938/1981), o Novo Código Florestal (Lei n. 12.651/2012) e a Política Nacional de Recursos Hídricos (Lei n. 9.433/1997), revela lacunas estruturais entre o texto normativo e sua efetivação prática. Sirvinkas (2007) destaca a classificação do bem ambiental como difuso e transindividual, mas a fragmentação administrativa, pela sobreposição de competências entre INCRA, ICMBio e FUNAI – e a influência de lobbies



econômicos perpetuam exclusões étnico-raciais, fomentando conflitos identitários e subestimando contribuições quilombolas para a biodiversidade. Como consequência, Áreas de Proteção Ambiental (APAs) frequentemente se tornam espaços de exclusão, ignorando a co-gestão participativa preconizada por Benatti (1999; 2011) e Diegues (2000; 2001), o que agrava vulnerabilidades climáticas e culturais em ecossistemas frágeis como os igarapés na Amazônia paraense.

Diante dessas tensões contemporâneas, nossa análise não se limita a um diagnóstico crítico da realidade dos povos tradicionais em Abaetetuba, mas é um discurso de resistência, afinal somos abaetetubenses e apontamos, nesta escrita tecida de muita esperança, caminhos transformadores ancorados em uma abordagem descolonial. Essa perspectiva pluriversal que reconhece a interdependência de pilares como equidade social, prudência ecológica e eficiência econômica. Silveira (2012) aponta para a superação do eurocentrismo jurídico para incorporar epistemologias outras subalternizadas pela lógica eurocêntrica. Com isso devem surgir propostas concretas como imperativos: (i) Fortalecimento de mecanismos participativos em unidades de conservação, ampliando consultas prévias para incluir conselhos gestores com paridade quilombola, transformando APAs em laboratórios de cogestão onde práticas tradicionais, como o manejo sazonal de recursos hídricos, informem planos de manejo; (ii) Reforma institucional e jurídica para titulação territorial, via INCRA e ICMBio, alinhando o Decreto n. 4.887/2003 à repartição de benefícios da Convenção sobre Diversidade Biológica, com incentivos fiscais para economias sustentáveis baseadas em olarias e agroecologia; (iii) Pesquisas ação e educação dialógica são fundamentais para a proteção dos saberes tradicionais, que apesar de não deve se constituir um apêndice à agenda ambiental, mas seu cerne político e epistemológico: um ato de justiça ecológica que desmantela hierarquias coloniais, resgatando a agenda quilombola como motor de sustentabilidade.

Para investigações futuras, sugere-se análises comparativas entre quilombos amazônicos e atlânticos, ou avaliações longitudinais do impacto de políticas afirmativas na resiliência socioambiental frente às mudanças climáticas. Em última instância, este estudo reafirma que a emancipação dos povos do campo, ancorada na desconstrução do imaginário opressivo (Munanga, 2004) e indissociável da agenda global de desenvolvimento sustentável, convocando Estado, academia e sociedade a posicionarem-se não como protetores paternalistas, mas como aliados em uma ecologia plural, equânime e transformadora, onde as vozes de Itacuruçá ecoem como faróis para um futuro amazônico soberano.



REFERÊNCIAS

BENATTI, José Heder. Das terras tradicionalmente ocupadas ao reconhecimento da diversidade social e de posse das populações tradicionais na Amazônia. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará (UFPA), 2011.

BENATTI, José Heder. Internacionalização da Amazônia e a questão ambiental: o direito das populações tradicionais e indígenas à terra. Revista Amazônia Legal de estudos sóciojurídicoambientais, Cuiabá, Ano 1, n. 1, p. 2339, jan.jun. 2007. Disponível em: http://www.amazonialegal.org.br/revistas/revista01/rev1_art2.pdf.

BENATTI, José Heder. Unidades de conservação e as populações tradicionais. Novos Cadernos NAEA, Belém, vol. 2, n. 2, dez. 1999. Disponível em: <http://www.periodicos.ufpa.br/index.php/ncn/article/viewFile/111/174>.

BOGDAN, Robert; BIKLEN, Sari Knopp. Investigação qualitativa em educação: uma introdução à teoria e aos métodos. Portugal: Porto Editora, 1994.

CONVENÇÃO 169 DA ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL DO TRABALHO (OIT). Sobre Povos Indígenas e Tribais. 1989. Promulgada pelo Decreto Presidencial n. 10.088, de 5 de novembro de 2019.

CONVENÇÃO SOBRE DIVERSIDADE BIOLÓGICA (1992). Rio de Janeiro: Nações Unidas, 1992.

COSTA, Laercio Farias da. Saberes tradicionais, memória e cultura: uma análise das práticas culturais da comunidade remanescente de quilombo do Itacuruçá (Abaetetuba/Pará). 2019. 147 f. Dissertação (Mestrado em Educação e Cultura) – Programa de PósGraduação em Educação e Cultura, Universidade Federal do Pará, Campus Cametá, Cametá, 2019.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. Revista USP, São Paulo, n. 75, p. 7884, set./nov. 2007. Disponível em: <http://www.usp.br/revistausp/75/08manuelacarneiro.pdf>. Acesso em: 03 jan. 2018.

DIEGUES, Antonio Carlos; ARRUDA, Rinaldo S. V. (orgs.). Saberes tradicionais e biodiversidade no Brasil. Brasília: Ministério do Meio Ambiente; São Paulo: USP, 2001.

DIEGUES, Antonio Carlos. O mito moderno da natureza intocada. 4. ed. São Paulo: Hucitec, 2004.

DIEGUES, Antonio Carlos Santana (org.). Os saberes tradicionais e a biodiversidade no Brasil. São Paulo: NUPAUBUSP; PROBIOMMA; CNPq, 2000.

GODOY, A. S. Introdução a pesquisa qualitativa e suas possibilidades. Revista de Administração de Empresas, São Paulo, v. 35, n. 2, mar./abr. 1995.

GOLDENBERG, Mirian. A arte de pesquisar: como fazer pesquisa qualitativa em Ciências Sociais. 1. ed. Rio de Janeiro: Record, 1997.

GOMES, Romeu. Análise e interpretação de dados de pesquisa qualitativa. In: MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). Pesquisa social: teoria, método e criatividade. [Indicar número da edição, ex.: 28. ed.]. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. p. 79108.

LEITE, José Rubens Morato. Direito ambiental contemporâneo. São Paulo: Saraiva, 2012.



- MACHADO, Jorge. O Município de Abaetetuba: geografia física e dados estatísticos. Abaetetuba: Alquimia, 2008.
- MARTINS, José de Souza. A sociabilidade do homem simples: Cotidiano e história na modernidade anômala. São Paulo: Editora Hucitec, 1999.
- MARTINS, José de Souza. O mito moderno da natureza intocada. 4. ed. São Paulo: Hucitec, 2004.
- MARTINS, José de Souza. O poder do atraso: ensaios de sociologia da história lenta. 2. ed. São Paulo: Hucitec, 2000.
- MARTINS, José de Souza. Reforma agrária: o impossível diálogo sobre a História possível. Tempo Social: Revista de Sociologia da USP, São Paulo, 11(2): 97-128, out. 1999 [editado em fev. 2000].
- MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). Pesquisa social: teoria, método e criatividade. Petrópolis: Vozes, 1994.
- MUNANGA, Kabengele (Org.). História do negro no Brasil. São Paulo: Fundação Cultural Palmares, 2004.
- PIVA, Rui Carvalho. Bem ambiental. São Paulo: Max Limonad, 2000.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas africanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 201-246. (Coleção Pensamento Crítico Latinoamericano; v. 7).
- RIBEIRO, Darcy. O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- RICHARDSON, R. J. et al. Pesquisa Social: métodos e Técnicas. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2008.
- ROCHA, Ana Luisa Santos; BENATTI, José Heder. Política Nacional de Reforma Agrária e seus diferentes instrumentos fundiários. Revista de Direito Agrário e Agroambiental, Brasília, v. 3, n. 1, p. 78-96, jan./jun. 2017.
- SILVEIRA, Clóvis Eduardo Malinverni da (Org.). Princípios do direito ambiental [recurso eletrônico]: atualidades. Caxias do Sul, RS: Educs, 2012.
- SIRVINSKAS, Luís Paulo. Manual de Direito Ambiental. 5. ed. ver. e atual. São Paulo: Saraiva, 2007.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A inconstância da alma selvagem. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

