

LES ASPECTS SOCIOCULTURELS ET HISTORIQUES DE LA COMMUNAUTÉ QUILOMBOLA DE SANTA FÉ DO GUAPORÉ DANS LA RÉGION AMAZONE

Sociocultural and historical aspects of the quilombola community of Santa Fé do Guaporé in the Amazon region

Aspectos socioculturales e históricos de la comunidad quilombola de Santa Fé do Guaporé en la región Amazónica

Diego Alves Lus¹
Cássio Alves Lus²

RÉSUMÉ

Cet article a comme axe directeur d'analyse la compréhension des aspects socioculturels et historiques de la communauté de Santa Fé do Guaporé en Amazonie, qui ont été décisifs pour l'émergence du patrimoine historique et culturel de la communauté quilombola dans le contexte de la formation sociale de l'Amazonie. Il vise à analyser la formation et la situation actuelle de cette population à travers des recherches documentaires (rapport anthropologique de l'Institut national de la colonisation et de la réforme agraire), des recherches bibliographiques et des recherches de terrain menées dans la communauté. Ainsi, la contextualisation historique de l'occupation, de la colonisation, de l'exploitation et des conflits qui restent présents dans les relations sociales existantes dans la communauté sera recherchée.

Mots-clés : Amazonie ; Culture ; Patrimoine historique.

ABSTRACT

This article aims to demonstrate the historical factors that were determinant for the emergence of the historical cultural patrimony of the quilombola community of Santa Fé do Guaporé in the context of the social formation of the Amazon. In this way a discussion about the history, culture and identity of the quilombola community of Santa Fé do Guaporé. It is intended to analyze in a historical-cultural perspective the formation and the current situation of this population through documentary research (anthropological report of the National Institute of Colonization and Agrarian Reform), bibliographical research and field research conducted in the community. Thus, the historical contextualization of occupation, colonization, exploitation and conflicts that remain present in the social relations existing in the community will be sought.

Keywords: Amazon; Culture; Historical Patrimony.

¹Doctorant dans le programme de maîtrise et de doctorat en géographie de la Fondation de l'Université fédérale de Rondônia. E-mail: diegodelus@hotmail.com

²Diplômée en Sciences Sociales de l'Université Fédérale de Rondônia (2010). Il est actuellement professeur de sociologie dans l'enseignement fondamental, technique et technologique à l'Institut fédéral de l'éducation, des sciences et de la technologie de Rondônia - IFRO. E-mail: cassio.lus@ifro.edu.br

RESUMEN

Este artículo tiene como eje rector de análisis la comprensión de los aspectos socioculturales e históricos de la comunidad de Santa Fé do Guaporé en la Amazonía, los cuales fueron decisivos para el surgimiento del patrimonio histórico y cultural de la comunidad quilombola en el contexto de formación red social de la Amazonía. Tiene como objetivo analizar la formación y situación actual de esta población a través de la investigación documental (informe antropológico del Instituto Nacional de Colonización y Reforma Agraria), investigaciones bibliográficas e investigaciones de campo realizadas en la comunidad. Así, se buscará la contextualización histórica de la ocupación, colonización, explotación y conflictos que permanecen presentes en las relaciones sociales existentes en la comunidad.

Palabras clave: Amazonia; Cultura; Patrimonio histórico.

INTRODUCTION

L'expression "vestiges des communautés quilombos" est utilisée à l'article 68 de la loi sur les dispositions transitoires de la Constitution fédérale de 1988, pour définir les collectivités humaines qui ont droit à la reconnaissance et à la titularisation de leurs terres.

Cette définition a provoqué d'intenses débats dans les universités, entre les groupes politiques et médiatiques, car le terme "quilombola" nous renvoie à des communautés d'outsiders noirs et d'insurgés contre le système esclavagiste du passé, et cette vision stéréotypée a rendu difficile la compréhension de ce phénomène et a créé plusieurs préjugés sur ces communautés dans l'imaginaire social des Brésiliens

Il est nécessaire de réfléchir sur un terme qui a été consacré par les études d'anthropologie moderne pour les communautés de noirs ruraux, qui adopte le concept de populations reliques de quilombos, ou quilombolas, qui impliquent dans une vision du présent par rapport à ces communautés et qui renforcent les liens de ces groupes sociaux avec les anciennes communautés noires de résistance à l'esclavage, produisant une réinterprétation du terme dans sa conception définie par le Conseil portugais d'outre-mer de 1740.

Historiquement, la situation n'a été rediscutée que depuis la promulgation de la Constitution fédérale de 1988, qui dans ses dispositions transitoires, à l'article 68, établit que les restes des communautés des quilombos qui occupent leurs terres sont reconnus la propriété définitive, et l'Etat de leur délivrer les titres respectifs.

RÉFÉRENCE THÉORIQUE : ENJEUX CONCEPTUELS.

Il est important dans cet article d'aborder le problème lié à la discussion sur les bases conceptuelles des quilombos, les communautés restantes de quilombo, l'identité collective, le territoire et la territorialité.

Le terme quilombo a été l'un des premiers problèmes à être résolu par les spécialistes du sujet. C'est le Conseil d'outre-mer du Portugal, qui a créé le premier concept de quilombo en 1740, s'adressant au roi du Portugal, a publié la définition suivante, affirmant que quilombo est : « chaque habitation de noirs fugitifs, qui passent de cinq, en partie dépeuplée, bien ils n'ont pas de ranchs élevés et aucun pylône n'y est trouvé.

Ce concept s'est perpétué comme définition classique jusqu'aux années 1970, influençant divers chercheurs. Cette interprétation encodait l'interprétation donnée au mot quilombo. Il y a eu peu de progrès dans sa discussion jusqu'aux années 1980, lorsque la nouvelle charte constitutionnelle a été promulguée.

Selon Almeida (1999), le concept du Conseil d'outre-mer se composait essentiellement de cinq éléments :

- 1) L'évasion;
- 2) Un nombre minimum d'échappements ;
- 3) L'isolement géographique, dans des lieux d'accès difficile et plus proche d'une « nature sauvage » que la soi-disant civilisation ;
- 4) Alojamento habitual, referido no termo "rancho";
- 5) Autoconsommation et capacité de reproduction, symbolisées à l'image du pilon à riz.

Ces éléments témoignaient des quilombos en tant que communautés rurales noires, éloignées des établissements coloniaux et disposant du soutien et des conditions nécessaires pour assurer la perpétuation de ces groupes sociaux.

Cette conception associait le terme quilombo à la question de la résistance armée contre l'esclavage immédiat. Ce point de vue a été construit en fonction des études superficielles sur le sujet, centrées sur le cas «Quilombo dos Palmares », qui était : « un symbole de résistance noire,

popularisé par les médias, mais qui en réalité ne constituait qu'une modalité de quilombo » (REIS, SANTOS, 1996, apud ANDRADE, TRECCANI, 2000).

La question centrale de cette discussion conceptuelle est dans l'identification de ce qu'est un quilombo et de qui est le quilombola. Schimitt, Turatti et Carvalho (2002) affirment que:

“Le sentiment d'appartenance à un groupe et à une terre qui rend une communauté capable d'autodétermination, en tant que forme d'expression de l'identité ethnique et de la territorialité, toujours construit en relation avec les autres groupes avec lesquels les quilombolas sont confrontés et liés. Pour ces auteurs, donc, l'identité ethnique et la territorialité sont les éléments qui fondent la compréhension des communautés reliques des quilombos”.

Le Décret N°. 4887 établit en outre que la caractérisation des restes des communautés quilombos sera confirmée par la propre "auto-définition" de la communauté, utilisant ainsi le critère d'auto-attribution, aux fins d'identification ethnique, qui est utilisé par la convention 169 de l'International Labour (OIT) sur les peuples indigènes et tribaux "(SANTILLI, 2007, p.169). L'accent mis sur ces critères d'auto-définition et d'auto-attribution a été fondamental dans la lutte politique pour la défense des droits des quilombolas.

Cette mise à jour du concept de restes de quilombos a provoqué des tensions au sein de nombreuses communautés d'ascendance africaine au Brésil, car d'une certaine manière, pour garantir le droit au titre de leurs territoires, ces communautés doivent s'adapter au concept de restes de communautés quilombos, comme tels, bien qu'ils ne soient pas considérés comme des « restes ni comme des « quilombolas ».

Le concept de “reste de quilombo” inscrit dans la Constitution de 1988 est remis en cause par l'anthropologue Almeida, puisque « ce qui reste est reconnu, ce qui est vu comme résidu, ce qui reste, c'est-à-dire ce qui est déjà accepté » (2002, p. 53).

C'est une vision qui ne contemple que le passé lointain. Dès lors, l'auteur propose “qu'au contraire, on travaille avec le concept de quilombo en considérant ce qu'il est au présent. Historiquement” (ALMEIDA, 2002, p. 53). Il précise en outre que:

C'est une inconvenance de traiter ce processus comme une "survie", comme un "reste", comme un reste ou un résidu, car il suggère que c'est exactement le contraire : c'est ce qui a réalisé une reproduction, c'est ce qui est resté le plus préservé, c'est ce qui maintenait le tableau à l'état naturel dans de meilleures conditions d'utilisation et c'est ce qui garantissait à ces groupes sociaux les conditions de vivre indépendamment des faveurs et avantages de l'État (2002, p.77).

Dans cette perspective théorique, l'Association brésilienne d'anthropologie (1994) établit des lignes directrices pour le thème, sur la définition des "restes des quilombos" et définit que:

Les aspects socioculturels et historiques de la communauté quilombola de Santa Fé do Guapore dans la région
Amazone

Diego Alves Lus; Cássio Alves Lus

“Le terme ne fait pas référence à des vestiges archéologiques ou à des vestiges d'occupation temporelle ou à des preuves biologiques. Ce ne sont pas non plus des groupes isolés ou une population strictement homogène. En ce sens, ils constituent des groupes ethniques définis conceptuellement par l'anthropologie comme un type d'organisation qui confère l'appartenance à travers des normes et des moyens employés pour indiquer l'affiliation ou l'exclusion”.

Aujourd'hui, au Brésil, on estime qu'il existe plus de 1 276 communautés quilombolas, réparties dans toutes les régions. Bien qu'il n'y ait pas de recensement précis, la population quilombola peut totaliser environ 2 millions d'individus.

Même indiquant le besoin de plus de recherches, ces données nous renseignent sur l'existence d'une partie importante de la population brésilienne, qui a été systématiquement ignorée tout au long de l'histoire du pays en ce qui concerne son identité, son organisation sociale et ses spécificités culturelles.

LE SYSTÈME D'ESCLAVAGE ET LE PROCESSUS D'AQUILOMBAMENTO DE LA VALLÉE DE GUAPORE.

Il est connu par les innombrables recherches historiques sur l'histoire de la société brésilienne que l'action des Bandeirantes a traversé le sertão à la recherche de richesses naturelles et de terres, ce qui a permis l'expansion du territoire portugais. Certaines entreprises recherchaient les soi-disant “drogues du sertão”, d'autres recherchaient des pierres précieuses et de l'or, des métaux qui ont contribué au statu quo des pays pendant le mercantilisme et le début de la première révolution industrielle.

La même pratique est observée dans ces cas : extermination des peuples autochtones, utilisation de la main-d'œuvre esclave et pillage des ressources naturelles.

Selon Teixeira, « la possession portugaise de la vallée de Guaporé a été confirmée par la signature du traité de Madrid en 1750. Cependant, l'exploration aurifère avait été effectuée depuis les années 1730 par les mineurs de Cuiabá et de São Paulo » (2004, p. 67). Selon l'auteur, c'est le déclin de la production d'or de la région de Cuiabá qui a permis l'expansion des zones minières jusqu'à la vallée de Guaporé.

Pour les travaux effectués dans les mines phasiques et minières, les colons portugais ont amené la main-d'œuvre esclave noire dans la région. Les documents concernant le mouvement des

nègres réduits en esclavage se trouvent dans la compilation préparée par Janaína Amado et Leny Caseli Anzai (2006), des Annales de Vila Bela, se référant aux années 1734 à 1789.

Dans ces documents peuvent être vérifiés des dizaines de passages sur les esclaves noirs et les peuples indigènes de la région de Vila Bela. Ainsi, parallèlement à l'exploration de l'or, les "bandeirantes" fondèrent des villes et des forteresses avec la main-d'œuvre esclave.

L'esclavage des Noirs dans la vallée de Guaporé ne se limitait pas à la vie économique. Les esclaves noirs étaient utilisés dans les forces militaires afin de faire la guerre aux voisins castillans, qui se disputaient également les territoires frontaliers.

Pour Júnior (2011), outre les rapports de conflits impliquant des Portugais et des Espagnols, il existe également des rapports sur la fuite d'esclaves noirs dans les forêts et les rivières, formant des quilombos, créant de nouvelles formes de sociabilité. Il y a aussi plusieurs drapeaux et expéditions punitives envoyés pour combattre et détruire les quilombos.

Selon le rapport socio-historique-anthropologique de l'Institut national de la colonisation et de la réforme agraire de Rondônia (2014), il y a eu une tension résultante entre les blancs et les noirs dans la vallée de l'Alto Guaporé qui peut être perçue à travers les circonstances suivantes:

[...] "d'abord les conflits entre maîtres et esclaves prévalent. Ce conflit réinvente l'identité des noirs en tant qu'individus libres et opposants au système esclavagiste, qui définit sa territorialité à partir du système quilombos, où un modèle social et économique basé sur la durabilité de la production elle-même a été installée, ce qui a minimisé les effets chroniques de maladies telles que la faim et les pénuries, qui ont toujours affligé la population coloniale de la vallée de Guaporé"

Par la suite, il y a eu la destruction des quilombos et la sortie des blancs de la région. En conséquence, les communautés noires se sont réinventées en tant que communautés paysannes extractives libres et égalitaires. Les noirs devinrent maîtres de Guaporé et la région fut reconnue par le pouvoir de l'État du Brésil comme une terre de noirs.

Au XXe siècle, il y a eu la troisième phase du conflit et de l'affirmation de l'identité et de la territorialité des populations noires locales, lorsque la colonisation blanche de la région a repris dans les années 1970, et que l'État a commencé la nouvelle occupation à partir des fronts de colonisation. agropastoris.

Selon le rapport anthropologique de l'INCRA, à ce stade, on constate que l'affirmation de l'identité et le maintien de la territorialité se divisent en deux volets, les populations noires de tout Guaporé se heurtent aux fronts de la colonisation, à travers des processus de désagrégation. et faire

Les aspects socioculturels et historiques de la communauté quilombola de Santa Fé do Guapore dans la région
Amazone
Diego Alves Lus; Cássio Alves Lus

face à des affrontements avec diverses instances de pouvoir politique. La perte d'occupait le principal facteur de désintégration et de disparition d'innombrables communautés.

ASPECTS HISTORIQUES ET SOCIO-CULTURELS DE LA COMMUNAUTÉ QUILOMBOLA DE SANTA FÉ DO GUAPORÉ

La communauté des vestiges de Quilombos de Santa Fe comprend un groupe humain diversifié, originaire de la localité et d'autres lieux et communautés le long de la rivière Guaporé. On peut souligner Pedras Negras et Laranjeiras, qui se reconnaissent comme membres d'un même groupe social, tous deux reconnus comme des vestiges de quilombos.

La communauté de Santa Fe se compose de 19 (dix-neuf) familles, composées de 88 (quatre-vingt-huit personnes, avec des rôles sociaux définis selon le sexe et le groupe d'âge.

La structure des familles locales est un facteur important dans l'affirmation de l'identité ethnique et l'organisation de l'espace accordé aux familles élargies. Dans les recherches sur le terrain menées dans la communauté, il a été constaté que les familles les plus importantes en raison de la continuité historique de la présence dans le lieu et du nombre d'enfants, de gendres et de belles-filles sont celles de Mafalda da Silva Gomes, Sofia Flores Rodrigues et Cristina Sales Batista. Autour de ces familles gravitent les souvenirs de la Communauté Quilombola de Santa Fe.

Il y a des mariages qui ont été célébrés entre les membres de ces familles et avec des personnes d'autres origines, souvent de la région de Guaporé, de Costa Marques à Rondônia à Vila Bela da Santíssima Trindade à Mato Grosso, toutes deux sur le fleuve Guaporé. Les membres de la communauté croient que la famille est leur institution la plus forte et que la formation d'une parenté au sein de la communauté est la caractéristique sociale la plus importante et la plus visible de la communauté.

Ainsi, les valeurs traditionnelles construites culturellement et historiquement présupposent une société familiale dont l'ethnicité et l'ascendance renvoient à la période de l'esclavage et des quilombos et aux relations d'altérité entre blancs et noirs, et en particulier dans la communauté de Santa Fe, d'autres peuples traditionnels appartenant vers une région d'origine indigène, nord-est et transfrontalière.

Les aspects socioculturels et historiques de la communauté quilombola de Santa Fé do Guapore dans la région
Amazone

Diego Alves Lus; Cássio Alves Lus

Les quilombolas de Santa Fé ont construit des modes d'organisation sociale qui privilégiaient l'égalité et la réciprocité entre leurs membres, avec des liens forts qui sont préservés par la solidarité sociale existant entre les membres de la communauté.

Les diverses transformations culturelles que la communauté a subies au cours de l'histoire ont résulté de son adaptation continue aux conditions de l'espace et aux pressions de la société environnante. Ainsi, Santa Fé, formée à partir d'une identité quilombola, est devenue une communauté paysanne, avec des différences ethniques, actuellement insérée en tant que petits producteurs ruraux et pêcheurs artisanaux dans la zone rurale de Costa Marques.

The community was built through solidarity and reciprocity, which became the main aggregators that generated links between the members and offered the historical conditions of perpetuation of their existence amidst the greatest adversities of the tropical, socioeconomic and political environment of the Guaporé Valley.

La communauté s'est construite à travers la solidarité et la réciprocité, qui sont devenues les principaux agrégateurs qui ont généré des liens entre les membres et ont offert les conditions historiques de perpétuation de leur existence au milieu des plus grandes adversités de l'environnement tropical, socio-économique et politique de la vallée de Guaporé.

L'égalitarisme construit historiquement par les membres de ce groupe social leur a permis d'avoir accès aux biens, ce qui est garanti sur un pied d'égalité entre leurs pairs. Les pratiques de réciprocité ont déterminé les manières dont la communauté a promu et sécurisé l'accès aux actifs qui assurent leur survie et la dignité de chaque individu.

La réciprocité est un élément qui, selon Levy-Strauss (1976), transmet des éléments d'autres ordres tels que le pouvoir, la sympathie, la position et l'émotion. Ainsi, cette distribution réciproque permet la circulation des biens et soutient les besoins physiques et émotionnels de la communauté.

La perspective durkheimienne de solidarité mécanique existant à Santa Fe garantit à ses membres la certitude d'accéder aux biens minimaux nécessaires à leur continuité et permet à ceux qui font face à des situations difficiles d'être protégés socialement. Cela permet la réorganisation et la récupération de ceux qui vivent l'adversité.

Pour Bandeira (1991), ce type d'échange a pour objectif principal la restauration du minimum vital familial, par conséquent, il joue un rôle fondamental dans la conjonction des forces qui garantissent l'équilibre et la stabilité de la vie sociale.

Les aspects socioculturels et historiques de la communauté quilombola de Santa Fé do Guapore dans la région
Amazone

Diego Alves Lus; Cássio Alves Lus

La structure familiale est la principale responsable des valeurs de solidarité et de réciprocité qui s'ancrent dans le tissu social de la ville. La parenté est le mécanisme qui détermine cette valeur. Outre les liens consanguins, le compadrio est une autre forme de parenté, qui s'établit entre les membres du collectif. Voici les relations d'amitié, de proximité et de prestige.

Déterminée par la nécessité de la charité, en tant que devoir religieux et moral important, la solidarité doit s'étendre même aux membres extérieurs à la communauté et même aux étrangers.

CONNAISSANCES TRADITIONNELLES DANS LE TRAITEMENT DES MALADIES LOCALES À SANTA FE.

Les élites brésiliennes jusqu'au début du XXe siècle n'ont créé aucune politique publique qui renverse les mauvaises conditions de vie sur les rivages insalubres de Guaporé. Ainsi, les populations traditionnelles de l'Amazonie, indigènes, noirs et caboclos, n'ont pas mesuré leurs efforts pour échapper aux maladies.

Comme méthode alternative pour lutter contre les maladies, les traitements populaires d'origine indigène, africaine et cabocla (remèdes naturels, prières et formules magiques) sont composés des connaissances traditionnelles développées par ces peuples, liées à l'environnement naturel.

Pour les communautés quilombolas restantes de la vallée de Guaporé, entre le XVIIIe et le début du XXe siècle, les maladies ont un double aspect. D'une part, ce sont des maux physiques causés par les épines, les insectes et l'eau et, en même temps, ils sont également provoqués par des entités spirituelles dangereuses dans les forêts, les rivières, les plantes ou les marais.

En Amazonie, ils se fondent dans des créatures élémentaires - des êtres surnaturels ou des esprits qui incarnent la force d'éléments de la nature, tels que les canopées, les curupiras, les propriétaires de forêts, les fées, les elfes et les gnomes - liés à l'environnement. Pour les membres de Santa Fe, même les saints catholiques, s'ils étaient contredits, seraient capables de favoriser la propagation des maux, mais l'endoctrinement catholique a inhibé les discussions sur les causes spirituelles de la maladie et les croyances en général.

La connaissance des effets des herbes, des racines, du feuillage et d'autres produits de la nature, utilisés dans les traitements et dans les prières pour guérir les maladies, est plus courante chez les femmes que chez les hommes.

Les aspects socioculturels et historiques de la communauté quilombola de Santa Fé do Guapore dans la région
Amazone

Diego Alves Lus; Cássio Alves Lus

Dans la communauté Quilombola de Santa Fé, les dames Mafalda et Sofia ont des connaissances traditionnelles concernant les prescriptions et l'utilisation des plantes domestiques et de la forêt, utilisées pour la cure. Cela les a rendus prestigieux, aimés et recherchés sur leur territoire.

Ce groupe social, même s'il sollicite et désire des soins par le réseau de santé médico-hospitalier municipal et étatique, rencontre des difficultés d'accès, faisant en sorte que ces groupes préservent les éléments de la communauté elle-même ou des régions voisines, pour minimiser la douleur et la production et la reproduction des misère. Ainsi, ils recourent aux pratiques de solidarité et de réciprocité qui mobilisent les groupes les plus proches et selon les besoins, les plus éloignés.

LA CULTURE RIVERAINE DE LA COMMUNAUTÉ QUILOMBOLA DE SANTA FÉ

Pour Hall (2005), les "identités culturelles" en tant qu'aspects de nos identités découlent de notre "appartenance" à des cultures ethniques, raciales, linguistiques, religieuses et, surtout, nationales.

Une conception importante de l'identité pour Hall (2005) est l'identité du sujet sociologique, qu'il considère comme une complexité du monde moderne et reconnaît que ce noyau interne du sujet est constitué dans la relation avec les autres, dont le rôle est la médiation. de culture.

Ainsi, dans la conception classique du sujet en sociologie, le sujet se constitue dans l'interaction avec la société, dans un dialogue continu avec les mondes intérieur et extérieur. Le noyau intérieur demeure toujours, mais il est constitué par le social, tout en le constituant. Ainsi, le sujet est à la fois individuel et social ; fait partie et est tout.

Dans cette perspective, les quilombolas de Santa Fé se définissent comme des noirs issus des anciens quilombos locaux et seigneurs de la terre dans laquelle ils vivent. L'identité locale résulte de la reconnaissance de sa territorialité et des valeurs culturelles qui se sont formées à partir de sa relation avec l'environnement et son territoire.

La Nature pour la communauté est culturellement perçue comme une extension de la maison, qui a subi une réduction drastique avec la déforestation favorisée dans la région par l'installation d'élevage.

Les habitants de Santa Fe forment un reste de communauté de quilombos qui rassemble des caractéristiques d'extracteurs, de pêcheurs, d'agriculteurs et de collectionneurs. L'idée de territoire comme frontière individuelle pour Bhabha (2010, pp. 20-21) traite des lieux de la culture, se référant à la culture comme champ de lutte, dans lequel le sujet peut se manifester de deux manières : en se positionnant comme un antagoniste ou affilié au mouvement.

En raison de la proximité du centre urbain de Costa Marques, la communauté a construit une relation dichotomique, conflictuelle/pacifique avec l'espace urbain, car, alors que les habitants ont de bonnes relations avec une partie des habitants de la ville, ils souffrent de harcèlement foncier, pour l'installation de grandes entreprises d'élevage, de plus, les superficies qu'elles occupent sont considérées comme des exploitations agricoles, ce qui suscite la concurrence et la spéculation.

Un facteur important à souligner par la communauté de Santa Fé est que tous les membres de la communauté sont insérés dans le contexte social, politique, historique et culturel brésilien, car ils participent aux activations d'événements civiques, y compris dans les célébrations de Sete de Setembro et au jour de la conscience noire.

LE RLE DE LA RELIGIOSITÉ DANS LA COMMUNAUTÉ QUILOMBOLA DE SANTA FÉ DO GUAPORÉ

Bauman (1998, p.208) résume la religiosité, c'est-à-dire le comportement religieux, comme "rien de plus que l'intuition des limites auxquelles les êtres humains, étant humains, peuvent agir et comprendre".

L'Église, en offrant des réponses à l'esprit humain pour les "questions fondamentales" du but de la vie et en atténuant la peur du manque de réponses, parvient à contrôler les activités de la vie humaine accomplies par ses fidèles. Bauman (1998, p.212) propose que:

[...] pas toutes les stratégies d'être dans le monde des êtres humains doivent être fondamentalement religieuses, et toutes ne l'étaient pas. [...] Les humains sont seuls à gérer les choses humaines, et donc les seules choses qui comptent pour les humains sont les choses que les humains peuvent gérer.

Dans cette perspective, le catholicisme s'est consolidé comme l'expression religieuse des familles de Santa Fe, historiquement et aujourd'hui. La religion était importante pour la

communauté, car elle était un facteur de résistance aux avancées du front de colonisation agropastorale et au retrait de la communauté de son territoire, par les fronts d'expansion.

La formation du catholicisme dans la communauté de Santa Fe a suivi les lignes générales de la pratique catholique populaire en Amazonie. Ainsi, les communautés de la vallée de Guaporé ont eu leur formation religieuse déterminée par le catholicisme, reçu des colonisateurs aux XVIIe et XVIIIe siècles, et des migrants des XIXe et XXe siècles.

FÊTE DU SAINT-ESPRIT DIVIN

Pour Lima & Souza (2015), on peut considérer la Fête du Divin Saint-Esprit comme une expression culturelle de nature hybride, de dévotion religieuse catholique et de tradition portugaise. Elle est liée à la religiosité coloniale, dans différentes régions du Brésil, marquée par des rituels et des spectacles qui ressemblent et ressemblent à de la grandeur.

La fête a des prières, des danses, des sons d'instruments, le drapeau avec le Saint-Esprit (la colombe) et d'autres ornements à la fois dans les vêtements des fidèles et dans l'espace dans lequel il est effectué.

Avec tous ces événements variés, la Fête du Divin a réuni huit ingrédients de la fête la plus populaire de la ville : attractions spectaculaires et illusionnistes défilent la simplicité de la journée, il y avait beaucoup de musique, de danse, de sensualité, de nourriture et de jeux complètent l'environnement profane. d'une fête religieuse. La présence et l'expérience du parti par différents secteurs sociaux garantissaient également qu'il était un lieu de rencontre et, principalement, d'échange et de circulation entre les différentes manifestations culturelles (ABREU, 2003, p.12).

Cette manifestation culturelle et religieuse, dans la vallée de Guaporé, est divisée en deux phases : la phase préparatoire [un an avant la fête] et la célébration de la célébration de 45 jours, lorsque la péniche parcourt tout le fleuve et termine le pèlerinage dans les ville, lieu de la célébration.

Pour parler de la Fête du Divin, il est particulièrement important d'aborder la question de la(des) territorialité(s), car pour Lima & Souza (2015), ses diverses et différentes dimensions, qu'elles soient d'ordre historique, spatial, social ou d'appartenance, dépasse le profane et se délecte et atteint le religieux, la pratique de la foi, la célébration.

On peut être tenté d'expliquer le déclin des vieux sports et festivals en remplaçant simplement les valeurs « rurales » par des valeurs « urbaines », mais c'est illusoire. Des divertissements plus grossiers, des fêtes les plus sociables aux fêtes les plus brutales, comme la boxe et les combats d'animaux, pouvaient être observés comme (ou plus)

fréquemment (sic) à Londres ou dans les grandes villes comme à la campagne, au XVIII^e siècle. Ils persistèrent tout au long du XIX^e siècle avec une vigueur rappelant les traditions indomptables des apprentis londoniens de l'époque Tudor et le fait qu'une forte proportion de Londoniens avaient émigré des villages. Le plus grand de tous les festivals était la foire Bartolomeo, avec ses expositions sur la faune, ses pickpockets, ses pantomimes d'Arlequin et de Faust, ses représentations théâtrales, ses expositions d'équitation et la présence de tricheurs de cartes (THOMPSON, 2012, p. 371).

La fête représente un espace de dignité et de visibilité du nègre. Une forme d'ascension religieuse et dans le système de stratification sociale, une substitution de valeurs lorsque les confréries se sont montrées et se sont montrées avec un pouvoir de représentation, avec une autonomie, avec des significations sociales, avec des frontières individuelles "bien définies", ce qui en fait l'un des plus grands les pratiques de la culture populaire religieuse se sont répandues, encore aujourd'hui, dans diverses parties du pays.

LA LUTTE POUR LA TERRE ET LA RÉSISTANCE DE LA COMMUNAUTÉ QUILOMBO RESTANTE À SANTA FÉ.

Le reste du territoire des quilombos de Santa Fé est situé à proximité de l'espace urbain de Costa Marques et a survécu aux tensions vécues par d'autres communautés de la vallée de Guaporé, tant au Mato Grosso qu'au Rondônia.

Cependant, le rôle d'expropriateur, dans d'autres domaines exercé par des membres des fronts de colonisation, a été exercé fin janvier 1987 par des agriculteurs venus du sud du Brésil et ont exercé des pressions pour forcer les habitants de Santa Fé à quitter votre localité, selon le rapport suivant :

(...) il (Pascoal Novaes) nous a forcés à vendre aussi, hein... c'était quand nous sommes restés sous la toile, puis ce prêtre s'est battu et tout et nous sommes revenus et sommes restés ici, mais c'était comme ça, c'est vrai, tout le temps menacé, si on va dans la forêt comme ça, il faut accompagner le lavage du linge dans la rivière, policier. Les hommes, s'ils allaient prendre du bois de chauffage dans les bois, ils devaient être accompagnés car il l'a mis pour tuer tout le monde, m. Pâques. Il y a même eu des gens qui nous ont dit... après on est venu de la mairie, hein, de la caméra, puis nous sommes restés dans cette école là, oh, il n'y avait plus de fenêtre, parce qu'après l'inondation, bon prof, c'est fini tout, alors l'école était déjà armée, puis nous sommes restés là-bas, puis il est dit qu'un homme nous a dit qu'il a dit qu'un jour il est allé tuer tout le monde là-bas puis il ne nous a pas tués parce qu'il a dit qu'il était vraiment désolé, il était très désolé enfant, puis il l'a pris et est revenu et a dit à l'homme, M. Pascoal, qu'il n'avait pas le courage de le faire à cause des enfants (Dona Maria, 52 ans, septembre 2017).

Halbwachs (1990) nous aide à comprendre ce constat lorsqu'il affirme que tout l'art du locuteur consiste peut-être à donner à ceux qui l'écoutent l'illusion que les convictions et les sentiments qu'il éveille en eux ne leur ont pas été suggérés de l'extérieur, qu'ils étaient nés d'eux-mêmes, qu'il ne devinait que ce qui s'élaborait dans le secret de leur conscience et ne leur prêtait que sa voix.

Un autre facteur important dans le rapport de Mme Maria Ortiz à Halbwachs est l'affirmation que le souvenir est en grande partie une reconstruction du passé à l'aide de données empruntées au présent, et, en outre, préparé par d'autres reconstructions faites dans les temps anciens et d'où l'image d'antan était déjà bien changé."

Par la séduction de certaines autorités et des menaces proférées contre certains habitants, les agriculteurs leur ont fait signer des documents précaires dans lesquels ils ont renoncé à leurs terres, maisons et fermes, sans aucune possibilité de se (r)établir ailleurs.

Face à la résistance de certains habitants de Santa Fé, en particulier des membres de la famille João Rodrigues Nunes et Sofia Rodrigues Flores, du propriétaire foncier Pascoal Novaes, qui a ensuite été élu député fédéral, par des méthodes illégales d'incitation des autorités, des subterfuges administratifs et des autorités judiciaires, il a payé des hommes armés pour expulser eux de leurs maisons, qu'ils ont incendiées.

Ce processus de déterritorialisation peut être conceptualisé comme la perte des liens entre les individus et le lieu, caractérisée par l'absence de liens entre les individus et le contexte territorial sous forme d'éloignement et d'aliénation qui entrave la communication des individus avec leur groupe et avec ce dernier. avec la société dans son ensemble. Ce processus affaiblit également les relations profondes entre l'homme et son environnement (SANTOS, 1998, p. 61).

Les familles qui occupaient la région de Santa Fé ont été contraintes, sous la menace des armes, d'abandonner leurs maisons, leurs biens et leurs récoltes, ainsi que l'espace d'où elles prenaient les ressources naturelles nécessaires à leur reproduction physique, sociale, économique et culturelle. nécessaires à l'échange de biens de production, ainsi que ceux nécessaires à leur consommation, tels que le poisson, la chasse, la cueillette et même la médecine traditionnelle associée à la gestion des espèces forestières.

Ce processus de déterritorialisation est également évident dans les rapports de Seu Valmar Ferreira da Conceição, en 2009, âgé de 48 ans, et Seu Eugênio Rodrigues de Alencar, 71 ans, dans les témoignages donnés aux professeurs et chercheurs Emmanuel de Almeida Farias Júnior et

Alfredo Wagner Berno de Almeida pour l'élaboration du Projet Nouvelle Cartographie Sociale de l'Amazonie, Série : Mouvements Sociaux, Identité Collective et Conflits:

Il y avait en fait beaucoup de gens unis ici, mais le problème était ces achats de terrains avec notre voisin, M. Pascoal Novaes[...] beaucoup de gens dans la rue disent que les vieux de Santa Fé ont eux-mêmes vendu le terrain [...] les gens doivent savoir comment les choses se sont passées, car dans ce combat avec M. Pascoal, des gens de l'intérieur de la loi sont entrés, qui étaient complices, le PM, le civil, le maire était complice et voulait passer la machine. [...]. Ce lieutenant Pimentel disait : « si tu veux vendre la terre tu la vends, si tu ne la veux pas tu ne la vends pas, si tu veux la vendre tu prends l'argent que tu peux acheter pour acheter une ferme ici sur la rue, le terrain vaut au plus cinquante mille » croisières à cette époque. (Valmar Ferreira da Conceição, 48 ans).

Les quilombolas de Santa Fé ont été contraints de quitter les terres sur lesquelles ils vivaient, se déplaçant vers le siège de la municipalité de Costa Marques en 1987, où certains ont logé, de manière précaire, chez des amis et des parents, tandis que d'autres comme celui de João et Sofia Ortiz a campé devant la mairie, où ils ont attiré l'attention du peuple et de l'Église catholique, la paroisse de Divino Espírito Santo, dont les prêtres ont cherché à les soutenir socialement, politiquement et légalement.

Selon la Commission foncière pastorale (CPT), les quilombos de Santa Fé risquaient de disparaître complètement en 1987, lorsque l'agriculteur puis le député d'État Pascoal Novaes s'emparèrent illégalement de la zone, les forçant à vendre leurs biens, expulsant les résistants avec des hommes armés et brûler les maisons. L'évêque de Guajá Mirim, Dom Geraldo Verdier, et le père Paulo Verdier, de Costa Marques, ont reçu des menaces de mort alors qu'ils défendaient ouvertement la communauté.

Ainsi, ce fut une période où l'alliance avec l'Église catholique était extrêmement importante, car à travers les prêtres, il y avait une visibilité sur le drame vécu par ces membres de la communauté, comme le rapporte Mme Maria Rodrigues Ortiz :

(...) on est resté là sous la toile, puis ce prêtre s'est battu et tout et on est revenu, on est resté ici, mais c'était comme ça, tout le temps menacé, si on va dans la forêt, laver le linge dans la La rivière devait être tout accompagnée, policier. Les hommes, s'ils allaient prendre du bois de chauffage dans les bois, ils devaient être accompagnés car il l'a mis pour tuer tout le monde, m. Pâques. Il y a même eu des gens qui nous ont dit... après on est venu de la mairie, hein, de la caméra, puis nous sommes restés dans cette école là, oh, il n'y avait plus de fenêtre, parce qu'après l'inondation, bon prof, c'est fini tout, alors l'école était déjà armée, puis nous sommes restés là-bas, puis il est dit qu'un homme nous a dit qu'il a dit qu'un jour il est allé tuer tout le monde là-bas puis il ne nous a pas tués parce qu'il a dit qu'il était vraiment désolé, il était très désolé enfant, alors il l'a pris et est revenu et a dit à l'homme, M. Pascoal, qu'il n'avait pas le courage de le faire à cause des enfants. (Maria Rodrigues Ortiz, 51 ans, novembre 2017).

Connerton (1999) affirme que “la production d'histoires narratives, racontées de manière plus ou moins informelle, se révèle comme une activité de base pour la caractérisation des actions humaines, c'est un trait commun de toute mémoire communautaire (CONNERTON, 1999 p.19).

Le témoignage de Mme Sofia Ortiz, qui rapporte l'humiliation, la souffrance, les luttes, les pertes et la résistance de la communauté quilombola de Santa Fé dans les années 1980, est corroboré par Bosi, lorsqu'elle déclare :

Ils peuvent démolir des maisons, changer le cours des rues, changer les pierres, mais comment détruire les liens avec lesquels les hommes leur étaient attachés ? Ils peuvent supprimer sa direction, sa forme, ses aspects, ces habitations, rues et passages ». Les pierres et les matériaux ne vous résisteront pas, dit HALBWACHS, mais les groupes résisteront, et en eux, et contre la résistance elle-même, sinon des pierres, du moins de leurs arrangements antiques contre lesquels vous lutterez. A la résistance muette des choses, à l'entêtement des pierres se joint la rébellion de la mémoire qui les remet à leur place (BOSI, 1994, p.452).

Pour Halbwachs (1990), sociologue de la mémoire collective qui nous aide à comprendre le sens collectif de la communauté étudiée, il n'y a pas d'individu sans son groupe et inversement. L'auteur note que les souvenirs ne sont pas rangés dans le cerveau, et ne nie pas la mémoire individuelle, la subordonnant seulement à la mémoire collective.

Halbwachs (1990) démontre que la mémoire collective existe en référence à un cadre spatial socialement spécifique. Cela signifie que les images des espaces sociaux et les interactions sociales qui ont lieu dans la communauté quilombola de Santa Fé, en raison de leur relative stabilité, produisent l'illusion de ne pas changer et de redécouvrir le passé dans le présent.

Les souvenirs de Dona Maria Rodrigues Ortiz ont été préservés par la référence à l'environnement matériel qui l'entourait. Cette mémoire est présente dans les espaces matériels et mentaux de votre groupe, et dans leurs interactions sociales. Ce qui a été retenu se situe à l'intérieur des espaces mentaux qu'il offre, mais ces espaces reçoivent toujours l'aide des espaces matériels qui sont le territoire de ce groupe de cette communauté (HALBWACHS, 1990).

Selon le RTID (2015), produit par l'Institut national pour la colonisation et la réforme agraire, avec le soutien de l'Église catholique, à travers un procès, Dom Geraldo Verdier, évêque du diocèse de Guajará Mirim, et le père Paulo Verdier, de la Paroisse de Costa Marques, a réussi à amener les familles à reprendre l'occupation de leur territoire traditionnel et à installer la route qui relie la communauté de Santa Fé au siège municipal de Costa Marques.

Après le différend, étant entendu que ces terres étaient inoccupées, l'Église catholique elle-même, par l'intermédiaire de la paroisse de São Sebastião, appelée plus tard paroisse de Divino

Les aspects socioculturels et historiques de la communauté quilombola de Santa Fé do Guapore dans la région
Amazone

Diego Alves Lus; Cássio Alves Lus

Espírito Santo, a commencé à gérer ces terres, en investissant dans la construction de maisons en bois et les conditions pour ceux résidents à installer de petites fermes, avec l'aide des catholiques de France, de la manière suivante :

Lorsqu'une famille nécessiteuse n'a pas d'endroit où vivre et travailler, le père Paulo Verdier a donné la permission de vivre dans une maison et d'explorer une ferme. Mais il était clair que la famille avait le droit de posséder la maison et les fermes, mais elle n'en était pas propriétaire et ne pouvait pas les vendre", comme l'exprime une Déclaration signée par le curé Jean Picard en 1999.

Ainsi, la reconnaissance populaire de ces terres comme Terras do Padre a été installée, qui a prévalu jusqu'en l'an 2000, lorsque le curé Jean Picard, conformément à la détermination de D. Geraldo Verdier, a transféré l'attribution au gouvernement municipal de Costa Marques , en la personne du maire Raimundo "Dinho" Mesquita, ce qui a fini par aboutir, pour diverses raisons, à la vente de certains lots de manière irrégulière puisque le terrain était vacant.

Les familles de la communauté de Santa Fé, qui ont résisté à toutes sortes de contraintes et de menaces, restant sur ces terres, se sont organisées, se reconnaissant comme des restes de quilombos, conformément aux dispositions constitutionnelles transitoires ADCT n° 68, de la Constitution fédérale de 1988, et avec le Décret n° 4.887/2003, obtenant la certification de la Fondation Culturelle Palmares, qui a publié au Journal Officiel de l'Union — DOU n° 27, du 02/07/2007, Ordonnance n° 8, qui reconnaît la Communauté de Santa Fe comme vestige de Quilombos.

Ainsi, organisée et à travers l'Association Santa Fé Quilombola, elle est entrée à l'Institut National de Colonisation et de Réforme Agraire — INCRA, Surintendance Régionale de Rondônia, avec un processus de régularisation foncière pour son territoire.

Il est important de souligner que la situation d'exclusion sociale a motivé les communautés noires urbaines et rurales à s'autoproclamer vestiges de quilombolas, se regroupant à partir de traditions culturelles avec la musique, l'art, la religiosité, la parenté, la territorialité.

L'invisibilité, la discrimination ethno-raciale et l'exclusion socio-économique sont des facteurs capables de rassembler les communautés et de définir leur identité collective. Les différentes formes de privation expliquent la construction de ces identités dans les espaces ruraux et urbains. Comme Cunha (1987) le souligne :

“La culture originelle d'une ethnie, dans la diaspora ou dans des situations de contacts intenses, n'est pas simplement perdue ou fusionnée, mais acquiert une nouvelle fonction, en devenant une culture de contraste : ce nouveau principe qui la sous-tend, celui du contraste , détermine plusieurs processus... Le choix des types de traits culturels qui

Les aspects socioculturels et historiques de la communauté quilombola de Santa Fé do Guapore dans la région
Amazone

Diego Alves Lus; Cássio Alves Lus

garantiront la distinction du groupe en tant que tel dépend des autres groupes en présence et de la société dans laquelle ils s'insèrent" (CUNHA, 1987).

Ainsi, la formation d'identités quilombolas relie l'appartenance à une territorialité donnée, où l'identité quilombola est l'élément clé pour comprendre la question du territoire et de la territorialité. La territorialité et la définition du territoire sont essentielles pour comprendre la constitution de la communauté des vestiges quilombos au Brésil.

CONSIDÉRATIONS FINALES

La Communauté Quilombola de Santa Fe a plusieurs caractéristiques qui font son identité et sa territorialité comme sa dépendance et la préservation de l'environnement, en utilisant les techniques de gestion des ressources naturelles renouvelables, qui ont consolidé la base de son mode de vie, en tant qu'agriculteurs engagés dans la plantation de manioc et les activités de pêche.

Il est important de souligner la connaissance traditionnelle des espaces naturels, ainsi que les cycles de la nature dans lesquels ils sont insérés, ce qui garantit au groupe une forte identification avec l'économie familiale, en mettant l'accent sur l'agriculture, actuellement limitée par la difficulté d'accès à la terre, ainsi qu'aux activités de pêche.

D'autres facteurs importants qui distinguent l'identité culturelle de Santa Fe sont: La transmission orale des connaissances traditionnelles de la communauté, réalisée par les membres les plus âgés de la communauté pour les plus jeunes tout au long du processus de consolidation et de constitution de la famille, un fait qui a établi sa propre identité, permettant -de s'identifier et d'être identifié par d'autres groupes comme une communauté différenciée ;

Notion de territorialité et d'identité ethnique. Les membres interrogés se reconnaissent comme descendants d'anciens esclaves, qui ont survécu dans la région, comme agriculteurs et pêcheurs ;

Les pratiques traditionnelles de gestion durable n'ont pas beaucoup changé au fil des ans, ce qui signifie que la communauté préserve l'environnement naturel dans lequel elle est insérée ;

Le travail agricole est utilisé sur la base des techniques de production pour le maintien et la reconstitution de la fertilité des sols.

La famille dans la communauté de Santa Fe est l'institution sociale fondamentale du système productif, et l'accès aux ressources matérielles et naturelles est disponible pour tous les membres de la communauté.

Déjà le travail est divisé selon sa division par sexe, âge et possibilités de chaque membre de la cellule familiale.

La production de manioc, est principalement destinée à la consommation domestique, mais une partie de la production est commercialisée, détenue dans la ville de Costa Marques.

Deux éléments frappent dans le territoire quilombola de Santa Fe. D'abord, la solidarité mécanique qui constituait une forme efficace de répartition des ressources disponibles et garantissait aux membres de la communauté l'accès aux moyens indispensables à leur survie et à leur reproduction physique, socio-économique et culturelle.

Deuxièmement, la religiosité, qui est l'un des éléments déterminants de l'identité sociale de la communauté, présente dans les pratiques catholiques, en plus de la croissance des pratiques religieuses à caractère évangélique.

Dans un effort pour synthétiser ce qui a été discuté et analysé, il a été vérifié que la taille du territoire est compatible avec le nombre de familles, étant donné que les quilombolas de Santa Fe ont subi une longue adaptation aux restrictions d'accès aux zones forestières indigènes. , développer des formes d'agriculture familiale adaptées et spécifiques avec une gestion durable des ressources naturelles et des ressources halieutiques.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ABREU, Marthe. **"La culture populaire, un concept et plusieurs histoires"**. Dans : Abreu, Martha et Soihet, Rachel. Enseignement de l'histoire, des concepts, des thèmes et des méthodologies. Rio de Janeiro : Maison de la Parole, 2003.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Les quilombos et les nouvelles ethnies. Dans : Leitão, S. (Org.). **Droits territoriaux des communautés noires rurales**. São Paulo, ISA Doc. 05, 1999.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. Les quilombos et les nouvelles ethnies. Dans : O'DWYER, Eliane Cantarino (org.). **Quilombos : identité ethnique et territorialité**. Rio de Janeiro : FGV, 2002.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Nouvelle cartographie sociale de l'Amazonie ; Nouvelle cartographie sociale : territorialités spécifiques et politisation de la conscience des frontières**. Dans : ALMEIDA, A.W.B.D. ; FARIAS JÚNIOR, ED Peuples et communautés traditionnelles : nouvelle cartographie sociale. Manaus : UEA Editions, 2013. p. 28-34 ; 157-173.

AMADO, Janaina; ANZAI, Leny Caselli. **Annales de Vila Bela (1734-1789)**. Cuiabá : Carlini et Caniato, EdUFMT, 2006.

BANDEIRA, Maria de Lourdes. 1991. **Terre noire : expropriation de l'invisibilité**. Textes et débats 1 (2) : 7-24. Florianópolis : Centre d'études sur l'identité et les relations interethniques.

Les aspects socioculturels et historiques de la communauté quilombola de Santa Fé do Guapore dans la région
Amazone

Diego Alves Lus; Cássio Alves Lus

BAUMAN, Zygmunt. **Le mauvais être de la postmodernité**. Rio de Janeiro : Jorge Zahar, 1998.

BHABHA, Homi. **Le lieu de la culture**. Traduction de Myriam Ávila ; Eliana Lourenço de Lima Reis ; Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte : Maison d'édition UFMG, 2010.

BOSI, Écléa. **Mémoire et société : mémoire des personnes âgées**. São Paulo : Companhia das Letras, 1994.

CONNERTON, Paul. 1999. **Comme les sociétés se souviennent**. Editeur celtique. Oeiras.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Anthropologie du Brésil. Mythe. Histoire. Ethnicité. São Paulo : Brasiliense, 1987. Cité par : Lourdes de Fátima Bezerra Carril. **Quilombo, territoire et géographie**. São Paulo, AGRARIA, NO. 3, p. 156-171, 2006. P. 167

Groupe de travail "**Communautés rurales noires**" / ABA. "Document du Groupe de travail sur les communautés noires rurales, Association brésilienne d'anthropologie", 1994.

HAL, Stuart. **L'identité culturelle de la postmodernité**. 10. éd. Rio de Janeiro : DP & A, 2005.

HALBWACHS, Maurice. **La mémoire collective**. São Paulo : Vértice, Editora Revista dos Tribunais, 1990.

JÚNIOR, Emmanuel de Almeida Farias Júnior. Nègres de Guaporé : Le système esclavagiste et les territorialités spécifiques. **Revue Ruris**, vol. 5, numéro 2, 2011.

LEVY-STRAUSS, Claude. **La structure des éléments de parenté**. Petrópolis, Voix, 1976.

LIMA, Uilian Nogueira & DE SOUZA, Maria Enísia Soares. **La quilombola guaporéenne - identité, travail et religiosité**. Dans : XXVIII Symposium national d'histoire - Lieux des historiens : défis anciens et nouveaux, 2015, Florianópolis. XXVIIIe Colloque National d'Histoire. Santa Catarina : Université fédérale de Santa Catarina, 2015.

SAINTS, Milton. **L'espace citoyen**. São Paulo : Brasiliense, 1998.

Rapport anthropologique historique. **Communauté Quilombola de Santa Fé. Costa Marques, Rondônia, Porto Velho**. Ministère du Développement agricole. Institut national de la colonisation et de la réforme agraire. Surintendance régionale de Rondônia/ SR-17, mars. 2014.

TEIXEIRA, Marco Antônio Domingues. **Paysannerie noire de Santo Antônio do Guaporé : identité et durabilité**. 2004. Thèse (doctorat en développement durable des tropiques humides) - Programme de troisième cycle en développement durable des tropiques humides, Centre des hautes études amazoniennes - Naea, Université fédérale du Pará - UFPA, Belém.

Recebido em: 26 de outubro de 2021

Aceito em: 13 de dezembro de 2021